

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

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.

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.

Catalogação 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.
473 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.
Titulo.

À minha mãe Regina.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Prof.^a Dr.^a Maria das Graças de Souza, pela confiança que me permitiu desenvolver numa 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 por 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 desses 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 Vitor Lima, Danilo França pela generosidade e amizade valiosa.

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 preciosas conversas. Aos amigos Alexandre Hulé, Alexandre Koenig, Isabel 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.

A 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. 473 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). Essa 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 Bandera. *The origin of the alteration and the alteration of origin: anthropologies of Rousseau*. 2018. 473 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. 473 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	14
CAPÍTULO I: DA NATUREZA À CULTURA.....	38
1.1 - A Proibição do Incesto	44
1.2 - O Cru e o Cozido: as dietas alimentares e a aquisição do fogo na antropologia de Rousseau	53
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>	64
1.2.3 - A invenção do fogo.....	88
CAPÍTULO II: ANIMALIDADE E HUMANIDADE.....	92
2.1 - La Mettrie.....	94
2.2 – A perfectibilidade segundo Rousseau	99
2.3 - Homo sylvestris e Homo ferus: sobre o alargamento do conceito de homem	108
2.4 - Buffon.....	125
2.4.1 - Buffon e o discurso metafísico sobre o homem	132
2.4.1.1 - A linguagem.....	135
2.4.1.2 - A capacidade inventiva e de aperfeiçoamento.....	137
2.4.1.3 - Sociabilidade	139
2.4.1.4 - Um certo cartesianismo	140
2.4.2 - Buffon e o discurso naturalista sobre o homem.....	147
2.4.2.1 - A importância do tato	150
2.4.2.2 - Nomenclatura dos macacos.....	158
2.4.2.3 - Cadeia dos seres.....	163
2.4.2.4 - O animal segundo Buffon: uma mecânica das sensações	173
2.5 - O animal segundo Condillac.....	182
2.5.1 - O caso do <i>Ensaio</i>	187
2.5.2 - O caso do <i>Tratado das sensações</i>	190
2.5.3 - O caso do <i>Tratado dos animais</i>	192
2.6 - Fala, e eu te batizo.	202

CAPITULO III: CONDILLAC E O MÉTODO ANALÍTICO NA ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU	210
3.1 - Condillac e a constituição de uma boa metafísica	215
3.2 - A Invenção da linguagem articulada	236
3.3 - Da regressão à progressão: a aplicação do método analítico condillaquiano nas reflexões antropológicas de Rousseau.....	250
CAPÍTULO IV: A ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU E A ORIGEM DA ALTERAÇÃO	266
4.1 - Rousseau no gabinete do senhor Buffon: compreendendo a variabilidade.....	270
4.1.1 - Buffon e as variedades na espécie humana.....	276
4.2 - A concepção de linguagem de Rousseau	302
4.2.1 - A palavra cantada ou o discurso sobre a origem	303
4.2.2 - A fala e a escrita	328
4.2.3 - Línguas e corpos políticos	337
CAPÍTULO V: A ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU E A ALTERAÇÃO DE ORIGEM	350
5.1 – O jogo das origens	350
5.1.1 - A variabilidade das origens	370
5.2 - O olhar distanciado: o programa etnológico de Rousseau	388
5.2.1 - A teoria da generalização na antropologia	409
CONCLUSÃO	416
APÊNDICE	430
I – Questão de cronologia rousseuista	430
II – Duas concepções de estado de natureza: Rousseau e Buffon	446
BIBLIOGRAFIA.....	458

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 essa 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.

As traduções tanto de Rousseau quanto da literatura secundária estrangeira (no caso de trabalhos que ainda não possuem tradução ou cuja edição brasileira não foi consultada) são de nossa responsabilidade. Se ora apresentamos o trabalho de tradução inconcluso na presente versão para a apreciação da banca examinadora, o fazemos com o compromisso de entregá-lo finalizado na versão definitiva.

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 do resto da criação? 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 essa 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. Grande parte de suas indagações expressa essa temática³: é assim no *Discurso sobre a desigualdade*, no *Emílio*, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, no *Contrato social*, entre tantos outros textos. Contudo, seria esta constatação suficiente para nos autorizar falar em antropologia ou, como anunciamos no título deste trabalho, em antropologias 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.

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).

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 seu sentido 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 paixão que convém propriamente apenas ao homem”⁸. Ao passo que o verbete

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 (XVIe-XIXe siècles) ». In: *Bulletins et Mémoires de la Société d’anthropologie de Paris*. Nouvelle Série. Tome 1, fascicule 3-4, 1989. pp. 13-43.

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. Organização e Tradução Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 264.

⁷ Ver a entrada “Antropologia” da *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. In :

<http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.0:2165.encyclopedia0416.5668870>.

Consultado 03/04/2017.

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,

“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 *Encyclopédia*, 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, uma observação chama nossa atenção: “em um sentido geral, a antropologia possui duas partes, sendo que uma trata da alma do homem e outra, de seu corpo”. Aparece aqui, 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 fala a *Encyclopédia* 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. A importância desse autor para estas páginas e para o pensamento antropológico de Rousseau logo será revelada.

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 distinguir dos demais animais, o homem é a eles identificado por conta da piedade e da ausência de maiores desenvolvimentos técnico-cognitivos. Não por outra razão o

afeições humanas, etc.” (ver a entrada “Antropopatia” da *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. In:

<http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.0:2168.encyclopedie0416.5676281>.

Consultado 03/04/2017

⁹ Ver a entrada “Antropografia” da *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. In :

<http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.0:2164.encyclopedie0416.5666963>.

Consultado 03/04/2017.

¹⁰ Verbete “Anthropologie” do *Dictionnaire Universel François et Latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*. 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.

selvagem começa sua existência “por funções puramente animais”¹². Rousseau afirma que a natureza deu sentidos aos homens e aos animais para que ambos possam 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 seja o mais bem organizado). Em contrapartida, o autor indaga qual é 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 pelo autor para expressar essa distinção e o excepcionalismo humano frente aos animais¹³.

É sabido que 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. Esse fixismo se encontra expresso logo no início da primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*:

Quelque important qu’il soit, pour bien juger de l’état naturel de l’homme, de le considérer dès son origine, et de l’examiner, pour ainsi dire, dans le premier embryon de l’espèce ; je ne suivrai point son organisation à travers ses développements successifs. Je ne m’arrêterai pas à rechercher dans le système animal ce qu’il put être au commencement, pour devenir enfin ce qu’il est ; je n’examinerai pas si, comme le pense Aristote, ses ongles allongés ne furent point d’abord des griffes crochues ; s’il n’était point velu comme un ours, et si marchant à quatre pieds, ses regards dirigés vers la terre, et bornés à un horizon de quelques pas, ne marquaient point à la fois le caractère, et les limites de ses idées. Je ne pourrais former sur ce sujet que des conjectures vagues, et presque imaginaires. L’anatomie comparée a fait encore trop peu de progrès, les observations des naturalistes sont encore trop incertaines, pour qu’on puisse établir sur des pareils fondements la base d’un raisonnement solide ; ainsi, sans avoir recours aux connaissances surnaturelles que nous avons sur ce point, et sans avoir égard aux changements qui ont dû survenir dans la conformation, tant intérieure qu’extérieure, de l’homme, à mesure qu’il appliquait ses membres à de nouveaux usages, et qu’il se nourrissait de nouveaux aliments, je le supposerai conforme de tous temps, comme je le vois aujourd’hui, marchant à deux pieds, se servant de ses mains comme nous faisons des nôtres, portant ses regards sur toute la nature, et mesurant des yeux la vaste étendue du ciel.¹⁴

¹² *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 143.

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

¹⁴ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 134.

Dessa citação não decorre um debate “transformista”. O fixismo é afirmado ainda que a disciplina de anatomia comparada estivesse em um estágio de melhor desenvolvimento. 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 passagem de uma espécie à outra – fato este que caracterizaria propriamente uma teoria transformista. No *Emilio*, Rousseau é taxativo: 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”. Essa 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 refere-se ao aspecto físico (ele é organizado da maneira a mais vantajosa de todas) quanto metafísico, e ainda acrescenta a capacidade humana (derivada da perfectibilidade) de domesticar e dominar o animal (tal como também encontraremos em Buffon): embora alguns animais “le surpassassent en force au combat, ou en vitesse à la course, de ceux qui pouvaient lui servir ou lui nuire, il devint avec le temps le maître des uns, et le fléau des autres”¹⁷. O homem pode se servir 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 *Emile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 580.

¹⁶ *Idem*, p. 308.

¹⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 166. Ver também *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 582.

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 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 : « mais quand pour connaître ensuite ma place individuelle dans mon espèce, j'en considère les divers rangs, et les hommes qui les remplissent, que deviens-je? Quel spectacle! Où est l'ordre que j'avois observé? Le tableau de la nature ne m'offroit qu'harmonie et proportions, celui du genre humain ne m'offre que confusion, désordre! Le concert régné entre les éléments, et les hommes sont dans le chaos! Les animaux sont heureux, leur Roi seul est misérable! ô! sagesse, où sont tes lois? Etre bienfaisant qu'est devenu ton pouvoir? Je vois le mal sur la terre » (*Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 583). Em seu texto, Viroli discute as diferentes

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 essa afirmação se mostrar correta, 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. Não nos deteremos nesse debate. Todavia, precisamos ainda justificar o uso do termo antropologia nas páginas deste trabalho.

Outra dicotomia característica do século XVIII se expressa em termos de fisicalidade e moralidade, referindo-se às dimensões biológicas naturais e às dimensões morais do homem. Muitos autores do Iluminismo desejavam retraçar a história conjectural ou as metamorfoses sucessivas que levaram à passagem do homem físico para o homem moral¹⁹. Aliás, encontramos no discurso rousseauiano compreensões distintas do movimento dessa passagem; tal dicotomia agora traduzida como a passagem da natureza para a cultura persiste e norteia o campo da antropologia, tópico que remete à obra de Claude Lévi-Strauss.

Essa distinção entre aspectos físicos e aspectos morais também define a acepção do termo antropologia no século XVIII e engloba a distinção entre os atributos físicos e os espirituais/culturais da natureza humana. Em certa medida, essa 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 essa mesma divisão na obra de Rousseau: de um lado, 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.

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*. Ed. Christopher Fox, Roy Porter and Robert Wokler. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995, pp. 31-52.

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 neste 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. No *Emílio*, Rousseau afirma que “é preciso generalizar nossas vistas e considerar [...] o homem abstrato, o homem exposto a todos os acidentes da vida humana”²⁵. Essa abstração é de modo estranho e, ao mesmo tempo, preciso associada a uma multidão de relações concretas do homem ao 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. Ainda que o termo antropologia não esteja literalmente em suas páginas ou que possua em meados do século XVIII um significado totalmente outro em relação ao habitualmente empregado hoje em dia, é inconteste que as reflexões de Rousseau expressem ideias antropológicas.

²⁰ A expressão “homem em geral” aparece no *Discurso* (*Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 133); ela 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). Essa 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).

²¹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, pp. 122 e 126.

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

²³ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 831.

²⁴ Idem, p. 252.

²⁵ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 252.

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

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, entre 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 e aos princípios que explicam seu funcionamento traçando os limites do espírito e do entendimento do homem. Partindo 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. Essas ideias expressam bem o espírito da época e são frutíferas para abordar as filosofias de Locke, Condillac, Buffon etc. na medida em 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 dessas 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 a verdadeira natureza humana e, por conseguinte, não alicerçaram suas teorias a partir dela. 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

²⁷ Idem, p. 375.

todos os contratualistas e também teóricos de outras escolas ou de outros domínios do saber fizeram passar o presente imediato pela origem e, por conseguinte, o fato pelo direito.

Rousseau 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 e conhecer o homem natural para 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 aparecem se 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). Donde se segue que 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; implica embaralhar as definições de animalidade e humanidade, excluindo desta 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 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 etnocêntrico dos jusnaturalistas, viajantes, naturalistas, filósofos, cientistas, entre outros.

²⁸ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 124. Que se defina a lei natural « de façon plus ou moins large, en se fondant sur l'égoïsme (Hobbes) ou sur les dispositions qui nous ouvrent à autrui comme la sociabilité (Grotius, Pufendorf, et pour Burlamaqui, partiellement) et la bienveillance (Cumberland), les auteurs jusnaturalistes présentent toujours la loi naturelle sous les aspects d'une règle formulable *a priori*. 'A priori' ne désigne pas le fait que la loi naturelle soit l'objet d'une évidence intellectuelle, mais le fait que, même chez un empirisme comme Locke, elle puisse être déterminée à partir d'une conception minimale de la nature humaine, et indépendamment de la prise en compte du niveau de développement des facultés et des relations sociales qui définissent l'homme » (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*. Traduit du polonais par Claire Brendhel-Lamhout. Paris, La Haye : Mouton, 1974, pp. 57-154.

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, talvez impossível, uma vez que em meio à sociedade³² não é fácil descobrir o que é o homem formado apenas pela natureza. Talvez a única alternativa seja a saída expressa na autobiografia³³, a saber, 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 desse universo introspectivo de estudo da psicologia individual, pois tentando encontrar o homem natural do puro estado de natureza, o observador (etnógrafo ou historiador) se depara tão somente com o “homem do homem”³⁴, já dotado de certo grau de desenvolvimento sócio-cultural 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 experimentais distintas: uma introspectiva e outra, na falta de uma expressão melhor, expansiva; uma negativa e outra positiva.

Decidir entre essas 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 aparece dotado de faculdades plenamente desenvolvidas e em relações sociais. Ao passo que para melhor nos conhecer (isto é, melhor conhecer os processos que contruíram nossa identidade) é necessário levar o olhar ao longe, descobrir

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

³¹ *Idem, p. 122.*

³² *Idem, pp. 123-124.*

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

³⁴ Esse par de oposições aparece tanto nas *Confissões (Les confessions. OC, I, 1959, p. 388)* quanto no *Emílio (Émile ou de l'éducation. OC, IV, 1969, p. 549).*

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 por uma filosofia que viaje. Essa 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 homem³⁵) e relações intersubjetivas produzem variedades no interior da espécie humana.

O perigo frente ao qual Rousseau se rebela nesse segundo método também é o etnocentrismo e as tentativas de universalizar e naturalizar certas condições particulares. Esse etnocentrismo não é o 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). Nesse momento, 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. Para ele, é 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 e de campo pudesse oferecer dados para a formulação de uma definição justa e adequada. Aos olhos do autor, se todos os diferentes homens são confinados em um referencial singular e genérico (o homem), faz-se imperativo que esse 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

³⁵ Ver sobre isso, o segundo capítulo do livro de Catherine Larrère e Raphaël Larrère, *Do bom uso da natureza: para uma filosofia do meio ambiente*. Tradução Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget (primeira edição Aubier, 1997), em especial 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/Ago, 2014.

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 orangotangos (se for verdade que estes sejam homens).

Não convém dizer como Voltaire que os homens são diferentes, pois são de raças diferentes. Rousseau não concordaria com soluções apressadas como essa. 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 ou passadas, próximas ou 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 essas questões. Dito isto, o escopo destas páginas será investigar quais experiências seriam necessárias para chegar a conhecer o homem, não importando de qual 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 resumo, 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”³⁶, 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

³⁶ Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 314.

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 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, já que a partir da perfectibilidade Rousseau postula a ideia de desenvolvimento e de variabilidade dessa natureza humana.

Esse 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 do 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 *insight* fundamental que inspirou a confecção de seu primeiro *Discurso*, o *Discurso sobre as*

ciências e as artes. Encorajado por Diderot, o autor compõe essa obra para concorrer ao concurso da academia de Dijon, lançado em 1749. Lemos nas *Confissões*, livro VIII, o seguinte:

Cette année 1749, l'été fut d'une chaleur excessive. On compte deux lieues de Paris à Vincennes. Peu en état de payer des fiacres, à deux heures après midi j'allais à pied quand j'étais seul, et j'allais vite pour arriver plus tôt. Les arbres de la route, toujours élagués, à la mode du pays, ne donnaient presque aucune ombre, et souvent, rendu de chaleur et de fatigue, je m'étendais par terre n'en pouvant plus. Je m'avisai, pour modérer mon pas, de prendre quelque livre. Je pris un jour le *Mercur de France*, et tout en marchant et le parcourant, je tombai sur cette question proposée par l'académie de Dijon pour le prix de l'année suivante : *Si le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre ou à épurer les mœurs*. | À l'instant de cette lecture je vis un autre univers, et je devins un autre homme. Quoique j'aie un souvenir vif de l'impression que j'en reçus, les détails m'en sont échappés depuis que je les ai déposés dans une de mes quatre lettres à M. de Malesherbes. [...] | Ce que je me rappelle bien distinctement dans cette occasion, c'est qu'arrivant à Vincennes j'étais dans une agitation qui tenait du délire. Diderot l'aperçut : je lui en dis la cause, et je lui lus la prosopopée de Fabricius, écrite en crayon sous un chêne. Il m'exhorta de donner l'essor à mes idées, et de concourir au prix. Je le fis, et dès cet instant je fus perdu. Tout le reste de ma vie et de mes malheurs fut l'effet inévitable de cet instant d'égarement.³⁷

Outra declaração de Rousseau, também das *Confissões*³⁸, 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, esse 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 diverso de estudos científicos mobilizados por Rousseau.

Nossa aposta é que não se pode considerar o genebrino como um autor isolado – como as ideias de *insight* 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

³⁷ *Les confessions*. OC, I, 1959, pp. 350-351 (grifo nosso).

³⁸ *Idem*, pp. 388-389.

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 bem³⁹. A alcunha de inimigo das ciências e das artes lhe foi rapidamente atribuída⁴⁰. Mesmo que colaborador da *Encyclopédie*, as imagens de Rousseau como crítico das artes (vide o exemplo da crítica dos espetáculos – de certos espetáculos – na *Carta à d’Alembert*) e das ciências e como alguém que 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 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 no século XVIII. Rousseau que era praticante assíduo das ciências já possuía, como mostra 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.”⁴¹

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 introduzindo 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 tempo⁴². Dedicou-se também à matemática, física, história

³⁹ Bensaude-Vincent, Bernadette ; Bernardi, Bruno. « Rousseau dans le contexte des sciences de son époque ». In: *Rousseau et les sciences*. Sous la direction de Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi. Paris : L’Harmattan, 2003, p. 6.

⁴⁰ Sobre isso, remetemos o leitor ao ótimo trabalho de Ciro Lourenço 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).

⁴¹ Idem, p. 60.

⁴² 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*. Sous la direction de Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi. Paris : L’Harmattan, 2003, p. 59.

natural, medicina, relatos de viagens, economia política, dentre muitos outros domínios. A botânica ocupou seus dias ao longo do final de sua vida. Durante seus dezesseis últimos anos, Rousseau herborizava⁴³ e era um grande estudioso das obras de referência do período, tendo escrito cartas sobre o assunto e um esboço de um *Dicionário de Botânica*.

Esse interesse multifacetado⁴⁴ não pode ser lido como um mero passatempo ou uma curiosidade pueril, nem ser tratado como um fenômeno isolado. Ao contrário, constitui uma marca do século XVIII demonstrar simpatia pela ciência e, mesmo, 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 artes⁴⁵. 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

⁴³ Ver o artigo de Jean-Marc Drouin, “Les herborizations d’un philosophe: Rousseau et la botanique savant”. In: *Rousseau et les sciences*. Sous la direction de Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi. Paris: L’Harmattan, 2003, p. 77. Ver do mesmo autor *Le 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 à 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, p. 1064-1065). Nos *Devaneio*, Rousseau nos fala do conhecimento das plantas em oposição do 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 praticado, 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 aprende a classificá-los, a distinguir os gêneros e as espécies” (Idem, p. 1068). O horizonte que se avista a partir dessa metodologia é a da ação invasiva marcada pela crueldade: “quel appareil affreux qu’un amphitheatre anatomique, des cadavres puans, de baveuses et livides chairs, du sang, des intestins dégoutans, des squeletes affreux, des vapeurs pestilentielles! Ce n’est pas là, sur ma parole, que J. J. ira chercher ses amusemens” (idem, p.1069). 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: “Les plantes y sont naturellement. Elles naissent sous nos pieds, et dans nos mains pour ainsi dire” (Idem, p. 1069).

⁴⁴ 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*.

⁴⁵ Bensaude-Vincent, Bernadette ; Bernardi, Bruno. « Rousseau dans le contexte des sciences de son époque ». In: *Rousseau et les sciences*. Sous la direction de Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi. Paris : L’Harmattan, 2003, p. 14.

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 XII⁴⁶; o tema da geração/concepção é o único que não aparece nas páginas do *Discurso*, mas, segundo Guichet, figura nas *Instituições químicas*⁴⁷ e é aludida tanto nas *Lettres morales*⁴⁸ quanto na *Profissão de fé*⁴⁹.

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 sentidos (da visão pelo tato), a teoria dos climas etc. Essa insipiente enumeração já sugere que apesar de desautorizar certo conhecimento científico Rousseau não deixa de acompanhar e entrar nos debates envolvendo outros conhecimentos da época. Seu fazer pressupõe o discurso científico, sendo impossível

⁴⁶ Guichet, Jean-Luc. « Figures de l’animalité chez Rousseau ». IN : *Rousseau et les sciences*. Sous la direction de Bernadette BENSUAUDE-VINCENT et Bruno BERNARDI. Paris : L’Harmattan, 2003, p. 136.

⁴⁷ Nessa obra, Rousseau escreve: « ni le soleil, ni tous les astres, ni tout le feu, ni tout le mouvement qui existent dans l’univers ne sont pas capables de produire la moindre de toutes les plantes, ni le plus vil de tous les insectes ; cet abîme de la génération dans lequel les Philosophes se sont si longtems perdu est encore aujourd’hui le désespoir des incrédules, la construction d’un corps organisé par les seules lois du mouvement est une chimère qu’on est contraint d’abandonner à ceux qui se payent de mots. Et s’il y eut jamais d’hypothèse qui dût passer pour une vérité constante, c’est sans doute celle des germes infinis au moyen desquels la nature, par de simples développemens et un accroissement progressif dont le mécanisme ne passe pas entières les bornes de nos lumières, peuple successivement la terre des êtres que son Auteur a tous créés avec elle. » (*Institutions chimiques*. Paris: Fayard, 1999, pp. 60-61).

⁴⁸ Referindo-se à Buffon, Rousseau escreve: « le Pline de nôtre siècle voulant developper le mistere de la génération s’est vu forcé de recourir à un principe inintelligible et inconciliable avec les loix connues de la mécanique et du mouvement » (*Lettre morales. OC*, IV, 1969, lettre 3, p. 1096).

⁴⁹ « La seule génération des corps vivans et organisés est l’abîme de l’esprit humain » (*Emile ou de l’éducation. OC*, IV, 1969, p. 580). Tanto aqui quanto na passagem citada acima das *Cartas morais*, Rousseau fala do 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), mas, apesar 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 de Buffon, ver o capítulo IV (“De la génération des animaux”) da *História dos animais*, Tome II (*Histoire naturelle. Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, pp. 165-178) e também o capítulo dedicado à Buffon do livro de Roger (*Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*, pp. 542-558).

estudar seriamente a natureza e natureza humana sem estar suficientemente munido de informações científicas válidas. Em vez de neutralizar esse saber ao longo de sua reflexão filosófica, tal como podem sugerir algumas passagens, 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, como sustenta alguns, até “o final de seus dias”⁵⁰. Em muitos textos Rousseau toma abertamente de empréstimo inúmeras passagens da *História natural*, diz explicitamente no *Emílio*⁵¹. O *Discurso sobre a desigualdade*, sobretudo suas notas, comprovam esses empréstimos.

Se nos fiarmos na passagem do tomo VII da *História natural*, de 1758, na qual Buffon enquadra Rousseau como “um dos mais orgulhosos censores de nossa humanidade”⁵², 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 verdadeira⁵³. Não convém discutir se Buffon exerceu algum tipo de influência no prêmio concedido pela academia de Dijon ao primeiro *Discurso* (1750) – hipótese aventada por alguns, particularmente conterrâneos de Buffon, no momento das comemorações do segundo centenário de nascimento de Rousseau⁵⁴ –, nem o fato que teria motivado Rousseau a visitar Buffon em Montbard, em 17 de junho de 1770⁵⁵. Certo é que há uma única carta

⁵⁰ 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.

⁵¹ *Emile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 382, note 2.

⁵² Buffon. *Histoire naturelle*. « Les Animaux Carnassiers ». T. VII, Paris : H. Champion, 2011, p. 122.

⁵³ “Marguerite Richebourg, in her *Essai sur les lectures de Rousseau*, has found in Jean-Jacques's voluminous correspondence, his *Confessions*, and other writings, some fifty references to the author of the *Histoire naturelle*. Conversely, mention of Rousseau by Buffon is extremely rare, and even then it is more often than not an oral judgment or confidence subsequently reported by some contemporary” (Fellows, Otis. “Buffon and Rousseau: Aspects of a Relationship”. In : *PMLA*. Vol. 75, No. 3, Jun., 1960, p. 184).

⁵⁴ Sobre isso, ver o artigo de Fellows (Idem, pp. 185-186).

⁵⁵ Sobre essa visita, dizem que Rousseau, « s'étant fait conduire au cabinet de travail du grand savant, il s'agenouilla sur le seuil, et le baisa sans vouloir le franchir. On put longtemps lire sur la porte : 'Passant, prosterne-toi ; c'est devant cet asile / Qu'aux pieds du grand Buffon tomba l'auteur d'Emile'. En remerciement de sa visite, Buffon fit hommage à Rousseau d'un exemplaire richement relié de

conhecida – que chegou até nós – de Buffon à Rousseau. Datada de 13 de outubro de 1765, nela o autor demonstra simpatia e compreensão a um companheiro perseguido⁵⁶. No entanto, depois da publicação das *Confissões*, Buffon 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 genebrino⁵⁷. 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 eles dois – objeto de não muitas investigações e estudos – tentando 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 teceu 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*.

Je m'étais aussi lié avec l'abbé de Condillac, qui n'était rien, non plus que moi, dans la littérature, mais qui était fait pour devenir ce qu'il est aujourd'hui. Je suis le premier peut-être qui ait vu sa portée, et qui l'ai estimé ce qu'il valait. Il paraissait aussi se plaire avec moi ; et tandis qu'enfermé dans ma chambre, rue Jean-Saint-Denis, près l'Opéra, je faisais mon acte d'Hésiode, il venait quelquefois dîner avec moi tête-à-tête, en pique-nique. Il travaillait alors à l'Essai sur l'origine des Connaissances humaines, qui est son premier ouvrage. Quand il fut achevé, l'embarras fut de trouver un libraire qui voulût s'en charger. Les libraires de Paris sont arrogants et durs pour tout homme qui commence,

l'Histoire naturelle, avec une lettre qui ne nous est pas parvenue. » (« Notes explicatives ». In : *Correspondance Complète de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. R.A. Leigh. Oxford : The Voltaire Foundation, 1976, Lettre 4724, p. 119).

⁵⁶ « C'est avec tres grand plaisir, Monsieur, que j'ai reçu Les temoignages de votre amitié ; je n'aurois pas differé a vous en remercier Si dans ce même temps a peu pres, j'avois appris qu'il vous etoit arrivé de nouveaux malheurs et que vous aviez quitté La ville de Motiers ; on vient de me donner votre adresse en m'assurant que vous etes tranquile à Neufchatel. Dieu veuille Calmer vos persecuteurs puisqu'il ne veut pas les confondre ! j'ai mil fois gemi sur votre Sort, j'ai vû avec douleur que vous pretes Sont encore plus intolerans, plus feroces que les notres, je pensois qu'après les injustices qu'on vous avoit faittes a Paris, vous trouveriez comme dedommagement bien mérite, la justice et la paix dans Geneve, vous concitoyens vous la devoient » (*Correspondance Complète de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. R. A. Leigh. Oxford : The Voltaire Foundation, 1976, Lettre 4724, p. 118). Ver também Fellows, Otis. "Buffon and Rousseau: Aspects of a Relationship". In : *PMLA*. Vol. 75, No. 3, Jun., 1960, pp. 185 e 189.

⁵⁷ Ver as passagens citadas por Leigh. In : *Correspondance Complète de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. R.A. Leigh. Oxford : The Voltaire Foundation, 1976, Lettre 4724, p. 119.

et la métaphysique, alors très peu à la mode, n’offrait pas un sujet bien attrayant. Je parlai à Diderot de Condillac et de son ouvrage ; je leur fis faire connaissance. Ils étaient faits pour se convenir ; ils se convinrent. Diderot engagea le libraire Durand à prendre le manuscrit de l’abbé, et ce grand métaphysicien eut de son premier livre, et presque par grâce, cent écus qu’il n’aurait peut-être pas trouvés sans moi.

De um modo geral e em contraste com o que toca o contato 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 Morel (1909)⁵⁸, de Bouchardy (1920)⁵⁹, e o texto de Peter D. Jimack (1960)⁶⁰, dentre tantos outros. Falou-se constantemente sobre o problema da origem da linguagem e da presença do pensamento de Condillac que se faz sentir nos escritos de Rousseau do *Discurso sobre a origem da desigualdade* ao *Emílio*⁶¹.

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 à Rousseau um método de desvelamento das camadas adquiridas historicamente e, o outro lado da mesma moeda, de formação e construção das identidades individuais e coletivas; ele forneceu o viés negativo e, ao mesmo tempo, 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

⁵⁸ 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. 143.

⁵⁹ 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, mesma paginação, pp. 17-31.

⁶⁰ Jimack, Peter. « La genèse et la rédaction de l’Emile de J.-J. Rousseau ». In : *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Genève, vol. 13, 1960, pp. 318-344.

⁶¹ 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 sistematicamente em sua última filosofia buscou sair do empirismo, convertido no século XVIII em corrente de pensamento preponderante, o *mainstream* epistemológico da época. Ver Charrak, André. *Rousseau : de l’empirisme à l’expérience*. Paris : J. Vrin, 2013.

cerrado e constante que Rousseau teceu com os *filósofos*⁶² e as ciências. Não que nunca houvessem tido tais tentativas. Vide as leituras de Jean Morel sobre as fontes do segundo *Discurso*, de 1909⁶³, de George Piré sobre os diários de viagem de 1956 e 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 leituras⁶⁴ e de Peter D. Jimack de 1960 sobre o *Emílio* – particularmente a terceira parte⁶⁵.

Novidade para os estudos rousseauístas é esse esforço coletivo de interpretar sua obra a luz das ciências de seu tempo. Por isso, nossa pesquisa se revela bastante tributária desses trabalhos recentes ao propor servir-se das obras científicas e filosóficas do século XVIII para melhor compreender certos aspectos gerais do pensamento de Rousseau, em particular seu pensamento antropológico. Cabe ressaltar que com essa 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 em 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, sendo os desenvolvimentos que se seguem modos diferentes entre si e às vezes complementares de colocar questões sobre o homem. Desta feita, convém traçar o plano investigativo adotado ao longo deste trabalho.

Existem em Rousseau metamorfoses sucessivas que levam do homem físico ao homem moral, do homem natural ao homem social, entre tantas outras formulações possíveis. Lévi-Strauss traduz essa questão em uma tripla passagem: da natureza à

⁶² 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.

⁶³ Morel, Jean. « Recherches sur les sources du Discours de l'inégalité ». *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, tome cinquième. Paris : Honoré Champion, 1909.

⁶⁴ 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. Ver sobre isso a nota 324 deste trabalho.

⁶⁵ Jimack, Peter. « La genèse et la rédaction de l'Emile de J.-J. Rousseau ». In : *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Genève, vol. 13, 1960, pp. 209-375.

cultura, da animalidade à humanidade e, finalmente, da afetividade à intelectualidade⁶⁶. Os dois primeiros capítulos desta tese e parte considerável do terceiro abordam os modos apresentados por esse movimento de 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: pode-se afirmar uma ruptura total e violenta entre esses dois elementos ou, ao contrário, há algum traço que possa sugerir 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?

Formulamos no segundo capítulo o problema da animalidade e da humanidade, uma tradução da questão anterior a partir de outros termos. Nos textos de Rousseau observamos uma polaridade entre os padrões de comportamento natural e cultural. Partindo disso, qual ênfase dar aos seus escritos? O foco principal estaria nas 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 esses 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? Recorremos ao longo desse capítulo a alguns autores do período (particularmente, La Mettrie, Buffon e Condillac) a fim de melhor formular o problema, tateando respostas para essas 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 se passa “de um animal estúpido e limitado” inicialmente às sensações a um “ser inteligente e um homem”⁶⁷? De um ser que começou por “funções puramente animais”⁶⁸ a um dotado de um aparelho cognitivo formado?⁶⁹ A explicação de

⁶⁶ Lévi-Strauss, Claude. « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l’homme ». In: *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1996 [primeira edição 1973], p. 49.

⁶⁷ *Du contrat social*. OC, III, 1964, p. 364.

⁶⁸ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 143.

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*, completando 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 diferenças entre as filosofias de Rousseau e Condillac, em particular no tocante à passagem da afetividade/sensibilidade à intelectualidade, 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, e 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 toca à questão das raças, ou melhor, da variabilidade 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 a alteração das condições materiais de existência. O quinto e último capítulo, por sua vez, remete-se ao homem ou aos homens em geral sem que isso implique numa degeneração ou corrupção e sem que se confunda com o homem do puro estado de natureza; ele 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, em vista de iluminar futuras veredas investigativas sejam filosóficas, sejam etnológicas.

⁶⁹ “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. *Le Totémisme aujourd’hui*. *Œuvres*. Paris: Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Préiade), 1995 p. 543).

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. A medida que se multiplicavam, foram aparecendo tribos de diferentes línguas e costumes (Lévi-Strauss. *Mitológicas I*, M90).⁷⁰

A temática da passagem da natureza à cultura⁷¹ se faz presente tanto no *Discurso sobre a origem da desigualdade* quanto no *Ensaio sobre a origem das línguas*, ambos de Jean-Jacques Rousseau. Ela também aparece, dentre outros textos do mesmo autor, nas páginas do *Contrato social*. Esses três textos focam elementos diferentes da questão. *Grosso modo*, pode-se dizer que a descrição do puro estado de natureza – em outras ocasiões chamado de “primeiro” ou “verdadeiro estado de natureza”⁷² – 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 Duchet.⁷³ O que nele interessa é o estado de *quase* imobilidade feliz⁷⁴. No *Contrato social*, o foco principal de Rousseau é a descrição da esfera social⁷⁵, enquanto que no *Ensaio* ocupa-se, sobretudo, com o movimento de passagem de uma para outra esfera.

⁷⁰ Lévi-Strauss. *Mitológicas I. O Cru e o Cozido*. São Paulo, Cosac Naify, 2004, p. 200.

⁷¹ 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: « Le pays n'est pas indifférent à la culture des hommes » (*Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 266).

⁷² Ver o *Discurso sobre a desigualdade*: OC, III, 1964, pp. 132, 146, 160, 191, 216 (nota XII) e 219 (nota XV).

⁷³ Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris : François Maspero, 1971, p. 327.

⁷⁴ Dizemos “quase”, pois se verá, neste trabalho, que essa ideia de imobilidade do puro estado de natureza será relativizada.

⁷⁵ 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 na medida em 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).

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”.⁷⁶

Não convém discutir nas páginas que se seguirão neste trabalho o pioneirismo de Rousseau ou se ele realmente elaborou o “primeiro tratado de antropologia geral na literatura francesa” e, por conseguinte, se Claude Lévi-Strauss está correto. Independentemente disso, podemos sustentar que ao longo do *Discurso sobre a desigualdade* há a tríplice passagem assinalada por Lévi-Strauss: da animalidade à humanidade, da natureza à cultura e da afetividade à intelectualidade.

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 elaborada, ao longo do *Ensaio sobre a origem das línguas*. Em suas páginas, é apresentada a fronteira inatingível do *quase*: nem natureza nem sociedade, mas *quase* natureza e *quase* sociedade; momento breve em que o homem, não pertencendo mais ao estado de pura natureza, mantém-se ainda aquém da sociedade.⁷⁷ É no instante desta passagem, efêmero e fugaz, que o *Ensaio*, tal qual o segundo *Discurso*, coloca ao leitor o problema fundamental da antropologia.

As questões formuladas por Lévi-Strauss no início das *Estruturas elementares do parentesco*, de 1949, poderiam ter passado pela pena de Rousseau em suas duas

⁷⁶ Lévi-Strauss, Claude. *Le Totémisme aujourd'hui*. In : *Œuvres*. Paris: Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Préiade), 1995, pp. 542-543. Essa mesma passagem se encontra, com ligeiras alterações, em dois outros textos de Lévi-Strauss. No mesmo ano da publicação do *Totemismo hoje*, 1962, Lévi-Strauss pronunciou um discurso – por conta 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 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* 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, fondateur des sciences de l'homme ». In: *Anthropologie structurale deux*. Paris : Plon, 1996 [primeira edição 1973], pp. 46-47; e também o artigo « Rousseau, père de l'ethnologie », *Le Courrier de l'UNESCO*, mars 1963, p. 11).

⁷⁷ Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris : Éditions de Minuit, 1967, pp. 358-359.

narrativas hipotéticas. Ali nas *Estruturas elementares*, Lévi-Strauss se perguntava: “Onde acaba a natureza? Onde começa a cultura?”⁷⁸ Esta dupla questão, formulada em outros termos, também figura ao longo do segundo *Discurso* e do *Ensaio*.

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 excitações⁷⁹; 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 se possam reconhecer o esboço ou os sinais precursores da cultura, como o caso dos mamíferos superiores, particularmente os macacos antropoides (*homo sylvestris*).⁸⁰ De acordo com o antropólogo, todos esses meios se mostraram “singularmente decepcionantes”.⁸¹ Dessa forma, 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. Mas, mesmo na falta de uma significação histórica aceitável, a distinção 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 essa passagem em uma análise ideal para a qual é 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, delinea-se entre a obra do antropólogo e o segundo *Discurso* de Rousseau no que concerne às suas respectivas metodologias. Assim como se passa em Lévi-Strauss, Rousseau também escapa de uma explicação calcada em uma gênese real⁸². Mesmo sendo um dos autores do século XVIII

⁷⁸ Lévi-Strauss, Claude. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris : Mouton. 1967, p. 4.

⁷⁹ Podemos pensar aqui nos projetos experimentais imaginados por Maupertuis, 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).

⁸⁰ Tanto o *Homo Sylvestris* quanto o *Homo Ferus* foram exaustivamente analisadas ao longo do século XVIII. Condillac, La Mettrie, Buffon e Rousseau, dentre muitos outros autores, se valeram destas figuras. Mais adiante, abordaremos em pormenor ambos os temas.

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

⁸² Nas palavras de Pedro Paulo Pimenta, “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,

que abordou e analisou as figuras das crianças-selvagens, que confeccionou longas passagens sobre o estatuto dos orangotangos⁸³ 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.

Como se sabe, a redação do *Discurso sobre a origem da desigualdade* visava responder à seguinte questão proposta pela academia de Dijon: qual é a origem da desigualdade entre os homens; e será que ela é autorizada pela natureza? Para tanto, Rousseau procura elaborar a imagem hipotética do homem “tal como a natureza o formou”⁸⁴, despindo-o de todos aqueles atributos que as circunstâncias e os progressos humanos acrescentaram a seu estado primitivo, sendo este, por vezes, alterado. 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.⁸⁵

Dito isto, Rousseau se esforça, pois, 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* consiste em despojar o homem natural de todo e qualquer atributo que este pôde historicamente ter adquirido. Trata-se daquilo que Starobinski chama 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 negativa’ que ele [Rousseau] procura traçar a imagem do homem da natureza”.⁸⁶ Seguindo um caminho aberto pelas reflexões de Condillac – que será devidamente aclarado ao longo deste trabalho –, Rousseau almeja demonstrar que tudo o

interpretando esta à luz daquela” (Pimenta, Pedro Paulo. “Lévi-Strauss, Rousseau e o fim da filosofia”, *Ponto Urbe* [Online], 15 | 2014, posto online no dia 30 Dezembro 2014, consultado o 25 Fevereiro 2015. URL : <http://pontourbe.revues.org/2428>).

⁸³ Ver as notas III e X (*Discours sur l'origine de l'inégalité. OC*, III, 1964, pp. 196-198 e 208-214).

⁸⁴ *Idem*, p. 122.

⁸⁵ *Idem*, p. 123. Pode ler também na *Lettre à Christophe de Beaumont*: « Cet homme n'existe pas, direz-vous ; soit. Mais il peut exister par supposition. » (*Lettre à Christophe de Beaumont. OC*, IV, 1969, p. 952).

⁸⁶ Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 314.

que a tradição definira como original da natureza humana é na verdade *obra* humana, possuindo uma história e uma gênese: a linguagem articulada, aquisição e o domínio do fogo, a família, a sociedade, a propriedade, a racionalidade, 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 naquela⁸⁷.

Em nenhum momento dessa investigação é colocada a questão da existência real ou histórica desse estado de natureza. O “estado de animalidade”⁸⁸ 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.⁸⁹

O autor elabora uma imagem ideal do homem natural e uma do estado de natureza que sejam próprias para esclarecer a natureza das coisas e que não estão destinadas a “verificar sua origem concreta.”⁹⁰ 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”⁹¹ e anuncia o abandono dos “livros científicos”⁹², uma vez que eles não se prendem à questão. Mesmo que o puro estado de natureza não tenha lugar na história, é preciso defini-lo, sendo ele a

⁸⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 151.

⁸⁸ Idem, p. 217.

⁸⁹ Idem, pp. 132-133.

⁹⁰ Wokler, Robert. *Rousseau*. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2012, p. 81.

⁹¹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 132.

⁹² Idem, p. 125. 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); “procurei a verdade nos livros, encontrei somente a mentira e o erro” lemos na *Carta à Beaumont (Lettre à Christophe de Beaumont*. OC, IV, 1969, p. 967); na *Lettre sur la vertu*, o autor afirma: « laissez tous les livres ». (*Lettre sur la vertu*. OC. Sous la direction de Raymond TROUSSON et Frédéric S. EIGELDINGER. Tome XVII, p. 314, version électronique: <http://rousseau.slatkine.com/>). No entanto, é preciso considerar se, de fato, Rousseau afasta os fatos científicos no segundo *Discurso*, já que mobiliza uma quantidade enorme de trabalhos do período, as notas do texto estão repletas de referências à história natural, aos 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.

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.

A passagem da ordem natural à ordem cultural 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”⁹³. Trata-se, dizem alguns intérpretes, de uma “história conjectural”⁹⁴ ou de uma ficção⁹⁵ filosófica e, enquanto tal, invalida o questionamento sobre o provável retorno a esse estado de natureza⁹⁶. Nas palavras de Gabrielle Radica, retomando as reflexões de Wokler,

l’histoire conjecturale ou hypothétique est une méthode d’exposition et de connaissance qui vise, par le récit des processus possibles qui donnent naissance à telle chose ou à tel phénomène, à en expliquer la nature. On peut ainsi faire l’histoire hypothétique d’une chose, d’un fait actuel observé (l’inégalité entre les hommes) ou encore d’une règle morale et juridique (la loi naturelle, la loi politique). Quand les fait manquent, ou quand il n’expliquent rien, le philosophe propose une histoire possible des phénomènes en question : son discours a un statut délibérément conjectural. Ce qui est à craindre est la conjecture vague, gratuite ou de mauvaise foi, mais la démarche conjecturale n’invalide pas en elle-même la connaissance pour cela seulement qu’elle procède d’hypothèse.⁹⁷

Trata-se de um recurso metodológico adequado para atingir os fins da redação do segundo *Discurso*. Feito isso, Rousseau pode retornar aos fenômenos e tomá-los sob o prisma desse ideal, buscando, com isso, construir uma crítica e um julgamento do estado

⁹³ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 133.

⁹⁴ Wokler, Robert. “Anthropology and conjectural history in the enlightenment”. In: *Inventing human science. Eighteenth-century domains*. Ed. Christopher Fox, Roy Porter and Robert Wokler. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995, pp. 31-52.

⁹⁵ 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, p. 9, p. 18 ; ver também Ehrard, Jean. *L’idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris : Albin Michel, 1994, p. 751.

⁹⁶ Se o estado de natureza é fictício, não faz sentido tentar retornar a ele. 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), ou ainda, nas páginas dos *Diálogos*, diz 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 sugere um retorno ao estado de natureza, um retorno às árvores. Voltaria talvez melhor represente essa leitura – menos por nela acreditar do que por instrumentalizá-la a fim de ridicularizar a filosofia de Rousseau: « on n’a jamais employé tant d’esprit à vouloir nous rendre Bêtes. Il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage. » 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).

⁹⁷ Radica, Gabrielle. *L’histoire de la raison : anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris : H. Champion, 2008, p. 63.

presente⁹⁸. É claro que esses 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: na 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 se colocam.

1.1 - A Proibição do Incesto

Deixando de lado esse paralelo metodológico entre os dois autores, tratado de uma maneira bastante epidérmica, podemos identificar outros que dizem 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 na sequência é que a inscrição dessa interdição ocupa no *Ensaio* uma função e uma 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*, é interessante recorrer aos trabalhos de Claude Lévi-Strauss. Não pretendemos defender a hipótese de

⁹⁸ Axel Honneth, em seu texto “As patologias do social”, percebeu que o puro estado de natureza não diz respeito a um estado real: « dans la première partie de son argumentation [segundo *Discurso*], il [Rousseau] peint, en marquant le trait et en s'appuyant sur les données empiriques, un portrait de l'homme à l'état de nature, dont il se sert ensuite dans la deuxième partie comme d'une toile de fond sur laquelle, par contraste, les pathologies propres à la forme de vie moderne se détachent de façon saisissante. On perçoit ainsi sans difficulté, au seul examen de l'articulation de son texte, que Rousseau veut emprunter les critères de son diagnostic critique à un état qui est censé se situer avant développement de la société. Mais, en fait, la construction qu'il a choisie empêche aujourd'hui encore de voir clairement les exigences méthodologiques qui sont liées à cette esquisse de vie à l'état de nature. Vu la quantité de travaux contemporains auxquels son étude fait référence dans la première partie, on peut être tenté d'attribuer à Rousseau l'ambition scientifique de développer une théorie s'appuyant sur un contenu empirique. Mais le tableau sans ambiguïté, même un peu caricatural, auquel il parvient confirme plutôt l'hypothèse, majoritairement admise depuis, qu'il s'agit pour lui de proposer, dans un but méthodologique, une description idéalisée qui permette de faire ressortir en négatif les perturbations de la vie sociale. » (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, p. 45).

Rousseau como um predecessor do pensamento do etnólogo moderno,⁹⁹ 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*? Vejamos.

Lê-se, 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 ou da preferência, passava-se a marido e esposa sem deixar de ser irmão e irmã**. Não havia nisso nada de muito estimulante para desembrulhar 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.¹⁰⁰

**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 antigos.¹⁰¹ 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*

⁹⁹ O próprio Lévi-Strauss reconhece muito mais do que uma simples inspiração rousseauísta em seu ofício. Conforme já dissemos, Lévi-Strauss afirmara que Rousseau não simplesmente se limitou a prever a etnologia tal como a conhecemos, mas a fundou. 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, fondateur des sciences de l’homme ». In: *Anthropologie structurale deux*. Paris : Plon, 1996 [primeira edição 1973], p. 45 ; e também o artigo « Rousseau, père de l’ethnologie », *Le Courrier de l’UNESCO*, mars 1963, p. 10).

¹⁰⁰ *Essai sur l’origine des langues*. OC, V, 1995, pp. 406-407 (grifos nossos).

¹⁰¹ O artigo « Inceste » da *Encyclopédie* declara que no « commencement du monde, et encore assez longtemps depuis le déluge, les mariages entre frères et sœurs (...) ont été permis ». Ver a entrada “Inceste” na *l’Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. In: <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.7:2223.encyclopedia0416.6511200>. Consultado 17/04/2018.

aspecto mais importante.¹⁰² 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 esse excerto do *Ensaio* dizendo que se a proibição do incesto “é afirmada sagrada¹⁰³ 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 uso 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”.¹⁰⁴

Nas páginas das *Estruturas elementares do parentesco*, Lévi-Strauss também afirma o “caráter sagrado da proibição”.¹⁰⁵ Não obstante, o ponto que gostaríamos de salientar é que nas *Estruturas Elementares do Parentesco*, Lévi-Strauss defende a tese de que somente os homens são capazes de viver de acordo com normas. Os homens se distinguem dos animais a partir de uma capacidade normativa. A partir da dicotomia

¹⁰² É verdade que Rousseau insiste para não se considerar apenas « la liaison » que a proibição do incesto « forme entre les familles ». 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, na medida em 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 própria armação ou ordem social responsável pela eclosão das paixões e das línguas. Sem ela, o gênero humano poderia ser destruído se entendermos essa destruição como a ausência do social. A ligação entre famílias acontece por conta da proibição do incesto. Mas esse não é, aos olhos de Rousseau, o aspecto mais importante. Essa proibição é a responsável por fundar o próprio social, e uma vez fundado, não sobreviveria se a interdição deixasse de exercer seu papel, abrindo, assim, espaço para a introdução de costumes sórdidos.

¹⁰³ « En général, Rousseau n'accorde le caractère du sacré, de la sainteté, qu'à la voix naturelle qui parle au cœur, à la loi naturelle qui seule s'inscrit dans le cœur. Il n'est de sacré à ses yeux qu'une seule institution, une seule convention fondamentale : c'est, nous dit le *Contrat social*, l'ordre social lui-même, le droit du droit, la convention qui sert de fondement à toutes les conventions : 'L'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres. Cependant, ce droit ne vient point de la nature ; il est donc fondé sur des conventions' » (Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris : Éditions de Minuit, 1967, pp. 373-374).

¹⁰⁴ Idem, p. 374.

¹⁰⁵ Lévi-Strauss, Claude. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris : Mouton. 1967, p. 14.

universal/particular, o autor distingue os elementos pertencentes à natureza daqueles que participam da esfera cultural. Citemos:

Em toda parte onde se manifesta uma regra podemos ter certeza de estar 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.¹⁰⁶

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. 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 aquilo que faz parte das atitudes sócio-culturais. Quando da existência de uma regra, estamos diante de um processo cultural, ao passo que, em sua ausência, entrevemos um processo natural.

Posto isto, para se determinar o limite entre natureza e cultura é preciso procurar uma regra que está 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

¹⁰⁶ Idem, p. 10.

também já é cultura, agindo e impondo sua regra no interior de fenômenos que não dependem primeiramente dela.¹⁰⁷

Explica-se porque 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.¹⁰⁸

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

¹⁰⁷ Idem, p. 29.

¹⁰⁸ Idem, p. 29.

puramente biológica, sem nenhum laço moral, sem proibição do incesto, sem palavra”¹⁰⁹, ao passo que no *Discurso sobre a origem da desigualdade* o conceito de família é definido de modo diferente. Citemos este último:

Entre vemos 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.¹¹⁰

Apesar da semelhança entre os dois livros¹¹¹, 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”.¹¹² 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:

¹⁰⁹ 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.

¹¹⁰ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, pp. 168-169 (grifos nossos).

¹¹¹ 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). A teoria das transformações do globo terrestre de Buffon pode ter inspirado Rousseau na redação dessas passagens. Citemos Buffon: « Il n’est pas possible de douter [...] qu’il ne soit arrivé une infinité de révolutions, de bouleversements, de changemens particuliers & d’altérations sur la surface de la terre, tant par le mouvement naturel des eaux de la mer que par l’action des pluies, des gelées, des eaux courantes, des vents, des feux souterrains, des tremblements de terre, des inondations, &c. & que par conséquent la mer n’ait pu prendre successivement la place de la terre, surtout dans les premiers tems après la création, où les matières terrestres étoient beaucoup plus molles qu’elles ne le sont aujourd’hui » (Buffon. *Histoire naturelle*. T. I, Paris : H. Champion, 2007, Conclusion, pp. 840).

¹¹² 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.

*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.*¹¹³

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 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 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.¹¹⁴

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 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 no mesmo espaço que propiciou a centelha do amor e da paixão, responsáveis por arrancar as primeiras vozes. As paixões aproximam moralmente homens

¹¹³ *Discours sur l'origine de l'inégalité. OC, III, 1964, p. 168* (grifos nossos).

¹¹⁴ *Essai sur l'origine des langues. OC, V, 1995, pp. 405-406* (grifos nossos).

que outras necessidades já reuniram fisicamente¹¹⁵ 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”¹¹⁶.

Manifestam-se diferenças consideráveis na textura conceitual das duas narrativas 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”¹¹⁷ 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”¹¹⁸. Com a introdução desses novos objetos despontam-se finalmente as

¹¹⁵ 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.

¹¹⁶ Chanteloube, Isabelle. *La scène d’annonce de Jean-Jacques Rousseau*. Lyon, Université Moulin, 2003, p. 127.

¹¹⁷ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, note XII, p. 217.

¹¹⁸ 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” e também do estatuto conferido à comparação e ao olhar (temas caros à antropologia de Rousseau que desenvolveremos ao longo desta tese). Segundo ele, o isolamento e a ignorância das famílias produziam nelas o medo e a ferocidade, consolidando assim o isolamento inicial. Les hommes « se croyaient ennemis les uns des autres » por causa de « leur faiblesse et leur ignorance ». Sem nada conhecer e tudo temendo, « ils attaquaient pour se défendre. Un homme abandonné seul sur la face de la terre à la merci du genre humain devait être un animal féroce ». « La crainte et la faiblesse sont les sources de la cruauté ». 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 (ver o apêndice I – Questão de cronologia rousseauista). 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: « La réflexion naît des idées comparées, et c’est la pluralité des idées qui porte à les comparer. Celui qui ne voit qu’un seul objet n’a point de comparaison à faire. Celui qui n’en voit qu’un petit nombre et toujours les mêmes depuis son enfance ne les compare point encore, parce que l’habitude de les voir lui ôte l’attention nécessaire pour les examiner. Mais à mesure qu’un objet nouveau nous frappe, nous voulons le connaître; dans ceux qui nous sont connus, nous lui cherchons des rapports. C’est ainsi que nous apprenons à considérer ce qui est sous nos yeux, et que ce qui nous est étranger nous porte à l’examen de ce qui nous touche ». E conclui: « Appliquez ces idées aux premiers hommes, vous verrez la raison de leur barbarie. N’ayant jamais rien vu que ce qui était autour d’eux, cela même ils ne le connaissaient pas; ils ne se connaissaient pas eux-mêmes. [...] Ennemis du reste du monde, qu’ils ne voyaient point et qu’ils ignoraient, ils ne haïssaient que ce qu’ils ne pouvaient connaître. Ces temps de barbarie étaient le siècle d’or, non parce que les hommes étaient unis, mais parce qu’ils étaient séparés. Chacun, dit-on, s’estimait le maître de tout; cela peut être; mais nul ne connaissait et ne désirait que ce qui était sous sa main: ses besoins loin de le rapprocher de ses semblables l’en éloignaient. Les hommes, si l’on veut, s’attaquaient dans la rencontre, mais ils se rencontraient rarement. Partout régnait l’état de guerre, et toute la terre était en paix » (*Essai sur l’origine des langues*. OC, V, 1995, pp. 395-396). São essas reflexões que estão em jogo quando Rousseau desenvolve a ideia das primeiras festas. O

paixões responsáveis por arrancarem as primeiras palavras. 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 começo da segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*.¹¹⁹

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. Era fundamentalmente o instinto que importava. 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 instaura a cultura e, portanto, representa 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.

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 entraram em cena e fizeram com que deixassem de lado sua primeira “ferocidade”, atribuída à fraqueza e à ignorância.

¹¹⁹ 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 « les premières fêtes », naquele, uma vizinhança permanente, entre grupos familiares distintos, engendra determinados laços entre eles: « De jeunes gens de différents sexes habitent des cabanes voisines, le commerce passager que demande la nature en amène bientôt un autre non moins doux et plus permanent par la fréquentation mutuelle ». Tal é a inscrição das primeiras festas no segundo *Discurso*: « On s'accoutuma à s'assembler devant les cabanes ou autour d'un grand arbre : le chant et la danse, vrais enfants de l'amour et du loisir, devinrent l'amusement ou plutôt l'occupation des hommes et des femmes oisifs et attroupés » (*Discours sur l'origine de l'inégalité. OC*, III, 1964, p. 169). 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*, esse 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: DAUPHIN, Claude (org.). *Musique et langage chez Rousseau*. Studies on Voltaire and the eighteenth century. Oxford: Voltaire Foundation, 2004, particularmente pp. 117-118.

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 se mostra como o 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

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.¹²⁰

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”.¹²¹

Nesse sentido, podemos vislumbrar melhor a importância e a inscrição da proibição do incesto nas páginas do *Ensaio sobre a origem das línguas*. Com ela apreende-se 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, a inclinação natural ou a tendência cega que “somente produzia um ato puramente animal”, e passa a se pautar por princípios morais forjados no próprio tecido cultural.

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

¹²⁰ Lévi-Strauss, Claude. *Le regard éloigné*. Paris: Plon, 1983, p. 83.

¹²¹ 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).

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. Mas, isso não é tudo. Essa análise não abarca a totalidade das questões que se podem depreender dos escritos de Rousseau. Nesse sentido, a metodologia escolhida é apenas uma dentre outras possibilidades. Mesmo no *Ensaio* ela não é a única metodologia e talvez nem seja a mais interessante¹²².

Outra forma de apreender o movimento em direção à cultura – presente na obra de Rousseau – 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 elementos culturais em seu interior. Temos aquilo que Guichet denominou de “cultura sem sociedade”¹²³; ou 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 – de forma tímida no início, mas bem definida – sua humanidade. Nesses termos, a passagem entre natureza e cultura não acontece de forma violenta, de modo que até mesmo se pensa em uma continuidade entre essas duas esferas: 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) está localizada 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 a melhor expressão da humanidade no/do homem, pois indicam a perfectibilidade. Com isso, insistindo ainda nos paralelos entre os trabalhos de Lévi-Strauss e as reflexões de

¹²² Pode-se até mesmo dizer que outras perspectivas também se encontram presentes na obra de Lévi-Strauss. Se isso for verdade, é possível sustentar uma mudança das *Mitológicas* em relação às *Estruturas elementares do parentesco*. Se neste livro a oposição natureza-cultura tem um valor real e natural (existe natureza e existe cultura), as *Mitológicas*, por sua vez, versam sobre a passagem mítica da natureza à cultura, sem se perguntar se os termos de oposição de fato existem.

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, posto online no dia 30 Dezembro 2014, p. 4, consultado o 25 Fevereiro 2015. URL : <http://pontourbe.revues.org/2428>.

Rousseau, investigaremos o movimento de passagem que vai do cru ao cozido¹²⁵. De certa maneira, esta temática antropológica também se faz presente nos escritos de Jean-Jacques Rousseau e sua posição assume considerável importância na economia interna de suas duas narrativas hipotéticas, particularmente ao longo do *Discurso sobre a origem da desigualdade*.

Como se sabe, 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 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 introdução do fogo apreende-se a variabilidade e a plasticidade das dietas humanas e o sistema de funcionamento da perfectibilidade – mecanismo de distinção entre animalidade e humanidade. Isso significa que os homens possuíam originalmente uma alimentação semelhante à dos animais: vegetais e – porventura – carnes, ambos crus e sem preparação. É que a humanidade se separa da vida animal por uma espécie de ruptura de dieta, ao passo que o animal é condenado a permanecer e comer sempre o mesmo. Não é o fogo propriamente que marca essa separação. Há algo que o precede e, até mesmo, o funda, a saber: a ideia de variação alimentar e de ruptura com a dieta prescrita pela natureza. O fogo é mais uma das formas

¹²⁵ Se escolhermos 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. 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 neste trabalho fundamentalmente enquanto o fogo culinário.

¹²⁷ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 403

¹²⁸ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 582.

para se variar indefinidamente o cardápio alimentar humano. É essa variação que 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. Como os outros do volume I das *Mitológicas*, esse mito 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 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 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 apenas se adquire a humanidade ao sair da 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 ou 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 espécie de segunda natureza, alterada, diferente da originária.

As dietas distinguem, portanto, 1) os homens dos animais e 2) os homens entre si, já que elas refletem as diferenças culturais: “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”¹³¹. Nesses termos, esse percurso

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*. Tradução de Léa Mello e Julieta Leite. 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).

¹³¹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 165.

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. A perfectibilidade é ao mesmo tempo um mecanismo de distinção entre animalidade e humanidade e de distinção intraespecífica entre os homens – um grupo humano se separa e se distingue dos outros por meio das escolhas dos alimentos que entram em sua dieta.

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. Ele mostra como se dá a construção das identidades coletivas. Desse modo, esboçamos – ainda de forma tímida – um dos objetivos centrais deste trabalho: mostrar 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. Emílio, por sua vez, deve se adequar e se adaptar a qualquer cultura, por conseguinte, a qualquer dieta alimentar. Por isso, um dos trabalhos do preceptor é justamente facilitar essa adaptação, o que mostra a existência (cara ao pensamento antropológico de Rousseau) de diferenças e variações entre os homens e seus agrupamentos.

Dentre outras coisas, 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

¹³² Dentre outros domínios do saber, Rousseau recorre constantemente à *Histoire naturelle* de Buffon (1707-1788) e aos diários de viagem – particularmente a *Histoire générale des voyages*. 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, pp. 119-198); o artigo de 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); e o artigo de Huguette Krief, « Rousseau et la 'science' de voyageurs » (in: *Rousseau et les sciences*. Sous la direction de Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi. Paris: L'Harmattan, 2003, pp. 175-191). Na presente seção, iremos nos concentrar fundamentalmente nos diálogos de Rousseau com a *História natural*.

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 « aime fort les bons fruits, les bons légumes, la bonne crème, et les bonnes gens »¹³⁵; Sofia « aime le laitage et les sucreries ; elle aime la pâtisserie et les entremets, mais fort peu la viande. »¹³⁶ Jean-Jacques anuncia, nas páginas de suas *Confissões*, as mesmas predileções alimentares: « Je ne connaissais pas, et je ne connais pas encore, de meilleure chère que celle d’un repas rustique. Avec du laitage, des œufs, des herbes, du fromage, du pain bis [...] on est toujours sûr de me bien régaler. »¹³⁷ O mesmo vale pra Julie que, quase como uma « véritable pythagoricienne », « n’aime ni la viande, ni les ragoûts, ni le sel et n’a jamais goûté de vin pur : d’excellents légumes, les œufs, la crème, les fruits, voilà sa nourriture ordinaire. »¹³⁸ A importância da alimentação é tanta que Saint-Preux vê nos hábitos alimentares uma marca de caráter: “Em geral,

¹³³ Na verdade, como bem observou Bernadette Bensaude-Vincent e Bruno Bernardi, “la référence aux sciences ne fait jamais, chez Rousseau, office d’argument d’autorité, elle est au contraire constamment marquée d’une distance critique.” (Bensaude-Vincent, Bernadette ; Bernardi, Bruno. « Rousseau dans le contexte des sciences de son époque ». In: *Rousseau et les sciences*. Sous la direction de Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi. 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, “le lait, bien qu’élaboré dans le corps de l’animal, est une substance végétale” (*Émile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, p. 275). 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), sustentara « que le lait des femelles herbivores, bien que produit à l’intérieur du corps animal, n’a pas encore perdu toutes ses qualités végétales » (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.

¹³⁶ Idem, p. 749.

¹³⁷ *Les confessions*. OC, I, 1959, p. 72.

¹³⁸ *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 453. De acordo com essa mesma passagem da *Nova Heloísa*, Julie é uma grande apreciadora de peixes, por isso ela não é uma verdadeira pitagórica: “sans le poisson qu’elle aime aussi beaucoup, elle serait une véritable pythagoricienne”.

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 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 é relativo ao texto definitivo, é sabido que Rousseau não se mostra muito favorável ao uso de nutrizes 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 nutrizes e, por conseguinte, havia recomendado o aleitamento realizado pela própria mãe: “se as mães alimentassem suas crianças”, escreve o diretor do jardim do rei,

il y a apparence qu'ils en seroient plus fort & plus vigoureux, le lait de leur mère doit leur convenir mieux que le lait d'une autre femme, car le fœtus se nourrit dans la matrice d'une liqueur laiteuse qui est fort semblable au lait qui se forme dans les mamelles ; l'enfant est donc déjà, pour ainsi dire, accoutumé au lait de sa mère, au lieu que le lait d'une autre nourrice est une nourriture nouvelle pour lui.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

¹³⁹ Idem, p. 453.

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

¹⁴¹ « Notre premier précepteur est notre nourrice », nos diz Rousseau (*Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 252).

¹⁴² Ms. R 18, f° 52 v°. 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, Paris : H. Champion, 2008, p. 493.

crianças, não é crível esperar o mesmo empenho e o mesmo comportamento “de amas de leite mercenárias e grosseiras”¹⁴⁴.

Mas dos males, o menor: não sendo realizável o aleitamento materno, é fundamental escolher bem uma nutriz. Nos dizeres de Buffon, « tout le monde sçait combien il est important pour la santé des enfans de choisir de bonnes nourrices, il est absolument nécessaire qu’elles soient saines & qu’elles se portent bien »¹⁴⁵. Em sintonia com essas palavras, Rousseau também demonstra uma preocupação especial na escolha da ama de leite. Aos 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:

il faut que la nourrice vive un peu plus commodément, qu’elle prenne des aliments un peu plus substantiels, mais non qu’elle change tout à fait de manière de vivre ; car un changement prompt et total, même de mal en mieux, est toujours dangereux pour la santé ; et puisque son régime ordinaire l’a laissée ou rendue saine et bien constituée, à quoi bon lui en faire changer ?¹⁴⁷

Em vez de alterar de modo radical a alimentação ordinária seguida pela ama de leite, « il suffit de la leur donner plus abondante et mieux choisie dans son espèce. »¹⁴⁸ Por isso, a prescrição de Rousseau, « réformez les règles de votre cuisine »¹⁴⁹, não pode significar que tudo deve ser alterado, mas simplesmente 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 « leur assaisonnement seul qui les rend mal sains ». No que diz respeito especificamente à alimentação da criança, pode-se ler:

[...] les goûts les plus naturels doivent être aussi les plus simples [...]. Notre premier aliment est le lait ; nous ne nous accoutumons que par degrés aux saveurs fortes ; d’abord elles nous répugnent. Des fruits, des

¹⁴⁴ Idem, p. 482.

¹⁴⁵ Idem, p. 493.

¹⁴⁶ *Émile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, p. 273.

¹⁴⁷ Idem, p. 274.

¹⁴⁸ Idem, p. 276.

¹⁴⁹ Idem, p. 276.

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.

légumes, des herbes, et enfin quelques viandes grillées, sans assaisonnement et sans sel, firent les festins des premiers hommes. [...] plus nos goûts sont simples, plus ils sont universels ; les répugnances les plus communes tombent sur des mets composés. Vit-on jamais personne avoir en dégoût l'eau ni le pain ? Voilà la trace de la nature, voilà donc aussi notre règle. Conservons à l'enfant son goût primitif le plus qu'il est possible ; que sa nourriture soit commune et simple, que son palais ne se familiarise qu'à des saveurs peu relevées, et ne se forme point un goût exclusif.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 exercícios esportivos, a ginástica, o trabalho¹⁵³, os banhos¹⁵⁴, entre tantas outras coisas¹⁵⁵.

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 : « C'est surtout dans les premières années de la vie que l'air agit sur la constitution des enfants. Dans une peau délicate et molle il pénètre par tous les pores, il affecte puissamment ces corps naissants, il leur laisse des impressions qui ne s'effacent point. Je ne serais donc pas d'avis qu'on tirât une paysanne de son village pour l'enfermer en ville dans une chambre et faire nourrir l'enfant chez soi ; j'aime mieux qu'il aille respirer le bon air de la campagne, qu'elle le mauvais air de la ville. » (Idem, p. 276). Ou ainda : « Les villes sont le gouffre de l'espèce humaine. Au bout de quelques générations les races périssent ou dégénèrent ; il faut les renouveler, et c'est toujours la campagne qui fournit à ce renouvellement. Envoyez donc vos enfants se renouveler, pour ainsi dire, eux-mêmes, et reprendre, au milieu des champs, la vigueur qu'on perd dans l'air malsain des lieux trop peuplés. » (Idem, p. 277).

¹⁵³ « Pour savoir quel régime est le plus utile à la vie et à la santé, il ne faut que savoir quel régime observent les peuples qui se portent le mieux, sont les plus robustes, et vivent le plus longtemps. [...] Je ne m'arrêterai pas à prouver au long l'utilité des travaux manuels et des exercices du corps pour renforcer le tempérament et la santé ; c'est ce que personne ne dispute : les exemples des plus longues vies se tirent presque tous d'hommes qui ont fait le plus d'exercice, qui ont supporté le plus de fatigue et de travail.* » (*Émile ou de l'éducation. OC, IV, 1969, p. 272*).

* En voici un exemple tiré des papiers anglais, lequel je ne puis m'empêcher de rapporter, tant il offre de réflexions à faire relatives à mon sujet.

« Un particulier nommé Patrice Oneil, né en 1647, vient de se marier en 1760 pour la septième fois. Il servit dans les dragons la dix-septième année du règne de Charles II, et dans différents corps jusqu'en 1740, qu'il obtint son congé. Il a fait toutes les campagnes du roi Guillaume et du duc de Marlborough. Cet homme n'a jamais bu que de la bière ordinaire ; il s'est toujours nourri de végétaux, et n'a mangé de la viande que dans quelques repas qu'il donnait à sa famille. Son usage a toujours été de se lever et de se coucher avec le soleil, à moins que ses devoirs ne l'en aient empêché. Il est à présent dans sa cent-treizième année, entendant bien, se portant bien, et marchant sans canne. Malgré son grand âge, il ne reste pas un seul moment oisif ; et tous les dimanches il va à sa paroisse, accompagné de ses enfants, petits-enfants et arrière-petits-enfants. »

¹⁵⁴ O « usage du bain une fois établi ne doit plus être interrompu, et il importe de le garder toute sa vie. Je le considère non seulement du côté de la propreté et de la santé actuelle, mais aussi comme une précaution salutaire pour rendre plus flexible la texture des fibres, et les faire céder sans effort et sans risque aux divers degrés de chaleur et de froid. Pour cela je voudrais qu'en grandissant on s'accoutumât peu à peu à se baigner quelquefois dans des eaux chaudes à tous les degrés supportables, et souvent dans des eaux froides à tous les degrés possibles. Ainsi, après s'être habitué à supporter les diverses températures de l'eau, qui, étant un fluide plus dense, nous touche par plus de points et nous affecte davantage, on deviendrait presque insensible à celles de l'air. » (Idem, p. 278).

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*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984, pp. 91-106).

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, e também o 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 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), se alimentar (a qualidade e a quantidade de nutrientes absorvidos), realizar as evacuações, purgações e vômitos, as relações sexuais etc. Essas 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, essas 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:

quoique nous ayons la faculté d'en changer d'autres en notre propre substance, le choix n'est pas indifférent : tout n'est pas aliment pour l'homme ; et des substances qui peuvent l'être, il y en a de plus ou de moins convenables, selon la constitution de son espèce, selon le climat

¹⁵⁶ Buffon. *Histoire naturelle*. « Histoire naturelle de l'homme ». T. II, Paris : H. Champion, 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. « On a toujours dans ce pays-ci [France] la sage précaution de ne laver l'enfant qu'avec des liqueurs tièdes, cependant des nations entières, celles même qui habitent les climats froids, sont dans l'usage de plonger leurs enfans dans l'eau froide aussi-tôt qu'ils sont nez, sans qu'il leur en arrive aucun mal ; on dit même que les Lapones laissent leurs enfans dans la neige jusqu'a ce que le froid les ait saisis au point d'arrêter la respiration, & qu'alors elles les plongent dans un bain d'eau chaude » (Buffon. *Histoire naturelle*. « Histoire naturelle de l'homme ». T. II, Paris : H. Champion, 2008, p. 475). Mais adiante, Buffon complementa dizendo: « Quelque délicat que l'on soit dans l'enfance, on est à cet âge moins sensible au froid que dans tous les autres temps de la vie » (Idem, p. 490).

¹⁵⁸ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984, p. 97.

qu'il habite, selon son tempérament particulier, et selon la manière de vivre que lui prescrit son état.¹⁵⁹

O preceptor assume a tarefa de armar Emílio para que ele próprio consiga lidar com a multiplicidade e 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, « l'homme d'un pays ne devient plus celui d'un autre. »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: « ne faisons pas qu'il meure de faim dans d'autres pays, s'il ne traîne partout à sa suite un cuisinier français, ni qu'il dise un jour qu'on ne sait manger qu'en France. »¹⁶¹ 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 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, « l'homme qui n'est encore d'aucun pays se fera sans peine aux usages de quelque pays que ce soit »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,

¹⁵⁹ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 407.

¹⁶⁰ Idem, p. 408.

¹⁶¹ Idem, p. 409.

¹⁶² Idem, p. 408.

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 l'égard des maladies, je ne répéterai point les vaines et fausses déclamations, que font contre la médecine la plupart des gens en santé ; mais je demanderai s'il y a quelque observation solide de laquelle on puisse conclure que dans les pays, où cet art est le plus négligé, la vie moyenne de l'homme soit plus courte que dans ceux où il est cultivé avec le plus de soin ; et comment cela pourrait-il être, si nous nous donnons plus de maux que la médecine ne peut nous fournir de remèdes ! L'extrême inégalité dans la manière de vivre, l'excès d'oisiveté dans les uns, l'excès de travail dans les autres, la facilité d'irriter et de satisfaire nos appétits et notre sensualité, les aliments trop recherchés des riches, qui les nourrissent

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 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 na qual aborda o debate sobre a originariedade bípede ou quadrúpede do

de sucs échauffants et les accablent d'indigestions, la mauvaise nourriture des pauvres, dont ils manquent même le plus souvent, et dont le défaut les porte à surcharger avidement leur estomac dans l'occasion, les veilles, les excès de toute espèce, les transports immodérés de toutes les passions, les fatigues, et l'épuisement d'esprit, les chagrins, et les peines sans nombre qu'on éprouve dans tous les états, et dont les âmes sont perpétuellement rongées. Voilà les funestes garants que la plupart de nos maux sont notre propre ouvrage, et que nous les aurions presque tous évités, en conservant la manière de vivre simple, uniforme, et solitaire qui nous était prescrite par la nature. » (*Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 138).

¹⁶⁴ É sabido que essa 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 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 comentaristas.

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.

ser humano. Nela 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

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. Essa 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

¹⁶⁷ 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.], 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.

¹⁶⁸ Nas notas, Rousseau se vale das competências da anatomia comparada, apesar de no início da primeira parte de seu livro afirmar que esta disciplina, que realizara poucos progressos, ainda produzia conhecimentos incertos (*Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 134). Ver sobre isso o verbete “Anatomia” da *Enciclopédia*, 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. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Verbetes “Anatomia”. Volume 3: Ciências da natureza. Organização e Tradução Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. 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

disciplinas, dentre elas a história natural e os relatos de viagens, a fim de provar que o homem seria, ao contrário, naturalmente herbívoro¹⁶⁹. 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 essas 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. De acordo com Rousseau, é legítimo afirmar que não se pode eleger nenhum regime melhor do que outro, nem concluir uma disposição absolutamente herbívora da natureza humana. Aliás, nada de muito estático é admitido na concepção de natureza humana defendida por Rousseau. Nota-se, por conseguinte, que o debate fisiológico tecido ao longo das notas perde paulatinamente valor argumentativo (sua aparição em nora é, sobre isso, 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 apresentados três cadeias argumentativas na sequência deste capítulo: 1) o debate fisiológico; 2) a questão econômica; 3) 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 é concernente à

Terra e o pequeno número dos que foram dissecados, conclui-se que a Anatomia Comparada ainda é muito imperfeita.” (Idem, p. 165).

¹⁶⁹ Apesar de Rousseau utilizar o adjetivo *frugivore* (frugívoro – aqueles que se alimenta de frutos), preferimos aqui nos valer do adjetivo “herbívoro”. No entanto, manteremos o termo frugívoro quando se tratar de uma tradução de um texto de Rousseau.

dentição e à organização dos intestinos. Se nos fiarmos em Jean Morel¹⁷⁰, Rousseau toma conhecimento – além da afirmação de Buffon de acordo com a qual “o homem poderia, assim como o animal, viver de vegetais”¹⁷¹ – 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. Segundo o primeiro, a dentição humana está mais próxima daquela dos animais herbívoros, do mesmo modo que, sustenta o segundo, a conformação dos intestinos¹⁷². Em vista disto, Rousseau pôde afirmar que

¹⁷⁰ 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.

¹⁷¹ Buffon. *Histoire naturelle*. « Le Bœuf ». T. IV, Paris : H. Champion, 2010, p. 460. O quarto volume apareceu em 1753. Em 1758, no entanto, Buffon buscará refutar Rousseau, afirmando que « l’homme, dans l’état de nature, ne s’est jamais borné à vivre d’herbes, de graines ou de fruits, & qu’il a dans tous les temps, aussi-bien que la plupart des animaux, cherché à se nourrir de chair » (Buffon. *Histoire naturelle*. « Les Animaux Carnassiers ». T. VII, Paris : H. Champion, 2011, p. 121). Sobre essa crítica que Buffon dirige contra Rousseau, ver o apêndice II – Duas concepções de estado de natureza: Rousseau e Buffon.

¹⁷² « Gassendi fonde ses réflexions, & insiste sur la structure des dents de l’homme, qui sont la plupart incisives ou molaires, & non comme celles des animaux voraces qui sont propres à déchirer la chair [...] ; comme si la nature avoit destiné nos dents à couper les herbes, les racines, &c. & à broyer les grains, les noix & les autres fruits durs, plutôt qu’à arracher la chair, comme font les animaux carnassiers avec leurs griffes & leurs dents aiguës. Lors même que nous mangeons de la chair, ce n’est qu’après l’avoir préparée en la faisant bouillir, rôtir, cuire au four, &c. & même alors, nous en défendons l’usage aux personnes qui ont la fièvre, ou d’autres maladies semblables, comme d’une nourriture trop difficile à digérer : les enfans dont le palais n’a point encore été gâté par l’habitude, aiment beaucoup mieux les fruits que la viande. [...] Cette conjecture ingénieuse de Gassendi a fourni au Docteur Wallis une autre réflexion qui ne paroît pas moins considérable, sçavoir, que les cochons, les brébis, les bœufs, & à son avis, la plupart des quadrupèdes, qui se nourrissent d’herbes ou de plantes ont un long *colon* avec un intestin *cæcum* à la partie supérieure, ou quelque chose d’équivalent pour porter la nourriture par un chemin grand & long, depuis l’estomac jusques hors du corps, de manière que le passage en soit plus lent & qu’elle séjourne plus long tems dans les intestins ; au lieu que les différentes espèces de chiens, &c. à ce qu’il suppose, les loups, les renards, & différents autres animaux carnassiers n’ont pas ce *colon* ; mais ont à la place un boyau plus court & plus grosse, qui donne aux nourritures un passage plus prompt dans les intestins : d’où ce Docteur voudroit insinuer que les animaux qui ne sont point carnassiers ont un pareil colon, ou quelque chose d’équivalent, & que ceux qui le sont, ne l’ont pas. Car si le fait est vrai, il semble que la nature, qui raisonnablement doit avoir adapté les intestins aux différentes espèces d’alimens qui doivent y passer, nous apprenne par-là à quels animaux la chair est un aliment propre, & que nous devons en juger plus solidement que par la structure seule des dents, si la chair est la nourriture propre à l’homme, ou si elle ne l’est pas. Or on sçait que ce *colon* se voit distinctement dans l’homme, & peut-être dans les différentes espèces de singes, &c. Il est vrai que le *cæcum* est fort petit dans l’homme, & qu’il ne paroît pas être d’une grande utilité ; mais il est à proportion plus grand dans un fœtus que dans les adultes ; & il est possible que le changement de la nourriture ordinaire à mesure que nous croissons, & l’habitude que nous perdons des nourritures qui nous seroient plus naturelles, puissent bien être cause que le *cæcum* a pris un situation différente » (« Dissertation entre le docteur Wallis et le docteur Tyson sur l’usage où sont les hommes de manger la

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.¹⁷³

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. Essa 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

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 biens de famille, etc.* Paris : Chez Antoine Boudet. Janvier 1754, pp. 178-180). O autor da resenha continua dizendo que « l'argument tiré de la conformation des intestins que le Docteur Wallis propose, pour prouver que l'homme ne devoit point manger de viande paroît plus raisonnable au Docteur Tyson, que celui de Gassendi fondé sur la structure des dents » (Idem, p. 181). O verbete « Carnacier », da *Encyclopédia*, também recorre ao *Journal Économique* para resumir os argumentos de Gassendi e Wallis. Citemos o verbete: « Les physiciens sont en dispute sur la question, si l'homme est ou n'est pas naturellement *carnacier* : il y en a qui prétendent que les fruits de la terre étoient destinés seuls à le nourrir ; & que ç'a été le besoin dans quelque pays, & le luxe dans d'autre, qui les a portés à se nourrir des animaux auxquels ils ont tant de ressemblance. Pythagore & ses sectateurs regardoient cette action comme une grande impiété, & s'en abstenoient rigoureusement d'après l'opinion où ils étoient sur la métempsyose [...]. La réflexion sur laquelle Gassendi insiste le plus, pour prouver que les hommes ne sont pas naturellement animaux *carnaciers* ; c'est la conformation de nos dents [...] Le docteur Wallis en apporte encore une autre preuve : c'est que les quadrupedes qui broutent les plantes, ont un long *colum* avec un *cæcum* [...] or le *cæcum* est très-visible dans l'homme ; ce qui forme une forte présomption, que la nature qui agit toujours d'une manière uniforme, ne s'est pas proposé d'en faire un animal *carnacier* ». Ver a entrada “Carnívoro” na *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. In:

<http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.1:3680.encyclopedie0416.8082274>.

Consultado 17/04/2018.

¹⁷³ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, pp. 198-199. 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; *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).

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.¹⁷⁴

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 mulher¹⁷⁵. 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 familiar¹⁷⁶. De acordo com ele – citado por Rousseau –, nos

animaux qui vivent d’herbe, la société entre le mâle et la femelle ne dure pas plus longtems que chaque acte de copulation, parce que les mamelles de la mère étant suffisantes pour nourrir les petits jusqu’à ce qu’ils soient capables de paître l’herbe, le mâle se contente d’engendrer et il ne se mêle plus après cela de la femelle ni des petits, à la subsistance desquels il ne peut rien contribuer. Mais au regard des bêtes de proie, la société dure plus longtems, à cause que la mère ne pouvant pas bien pourvoir à sa subsistance propre et nourrir en même tems ses petits par sa seule proie, qui est une voye de se nourrir et plus laborieuse et plus dangereuse que n’est celle de nourrir d’herbe, l’assistance du mâle est tout à fait nécessaire pour le maintien de leur commune famille, si l’on peut user de ce terme ; laquelle jusqu’à ce qu’elle puisse aller chercher quelque proie ne sauroit subsister que par les soins du mâle et de la femelle.¹⁷⁷

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

¹⁷⁴ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 201.

¹⁷⁵ “Tendo Deus feito o homem 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).

¹⁷⁶ Como se verá adiante, Buffon também defenderá a necessidade natural do laço conjugal e familiar na *História natural*.

¹⁷⁷ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, pp. 214-215; Locke, John. *The Second Treatise of civil Government*. In: *Two Treatises of Government*. Cambridge: University Press, 1960, pp. 337-338.

Et en cela, à mon avis, consiste la principale, si ce n'est la seule raison pourquoi le mâle et la femelle dans le genre-humain sont obligés à une société plus longue que n'entretiennent les autres créatures. Cette raison est que la femme est capable de concevoir et est pour l'ordinaire de rechef grosse et fait un nouvel enfant, longtems avant que le précédent soit hors d'état de se passer du secours de ses parens et puisse lui-même pourvoir à ses besoins. Ainsi un père étant obligé de prendre soin de ces qu'il a engendrés, et de prendre ce soin là pendent longtems, il est aussi dans l'obligation de continuer à vivre dans la Société conjugale avec la même femme de qui il les a eus, et de demeurer dans cette société beaucoup plus longtems que les autres créatures.¹⁷⁸

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”. O que Locke prova é somente que poderia existir 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 gestação¹⁷⁹. 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*.

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 rousseauista – 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

¹⁷⁸ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 215; Locke, John. *The Second Treatise of civil Government*. In: *Two Treatises of Government*. Cambridge: University Press, 1960, p. 338.

¹⁷⁹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 217.

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.¹⁸⁰

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 herbívoros não se seguiria necessariamente que eles deveriam também viver em família? Esta contradição foi apontada por Roger Masters em seu livro *The Political Philosophy of Rousseau*¹⁸¹. Todavia, como em muitos momentos da obra de Rousseau esta é uma contradição apenas aparente¹⁸².

¹⁸⁰ Idem, pp. 214-215. De acordo com Bachofen, « passant en revue dans la Préface du *Discours sur l'inégalité* les impasses de la tradition du droit naturel, il [Rousseau] identifie clairement ce qu'il estime être le sophisme de la construction jusnaturaliste moderne, en montrant que la représentation de l'état de nature consiste en dernière analyse à attribuer après coup et arbitrairement à l'homme naturel ce que l'on souhaite fonder en nature dans l'état civil » (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*: « On commence par rechercher les règles dont, pour l'utilité commune, il serait à propos que les hommes convissent entre eux ; et puis on donne le nom de loi naturelle à la collection de ces règles, sans autre preuve que le bien qu'on trouve qui résulterait de leur pratique universelle. Voilà assurément une manière très commode de composer des définitions, et d'expliquer la nature des choses par des convenances presque arbitraires. » (*Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 125).

¹⁸¹ “If this consideration provides, when compared to Rousseau’s previous distinction between carnivores and herbivores in note VIII, ‘one more strong reason to doubt that the human species is naturally carnivorous’, it also implies that, as a herbivorous species, there would have been a continued ‘society’ between the human male and female even in remotest time. Why, then, does Rousseau add this argument, which seems to contradict his denial that the human family is natural?” (MASTERS, Roger. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton : Princeton University Press, 1968, pp. 127-128). « Masters souligne les contradictions de Rousseau au sujet du régime alimentaire de l’homme et de la famille. Selon Masters, le régime frugivore conduit à la mise en danger de la progéniture lors de la cueillette, ce qui réclame la protection du père et l’émergence d’une cellule familiale dès le plus pur état de nature » (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, p. 18, note 43).

¹⁸² Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983, pp. 245-256.

Como indica Goldschmidt, a nota III do segundo *Discurso* esclarece esse ponto¹⁸³. No parágrafo de abertura da primeira parte do *Discurso*, Rousseau sugere ser tributário de uma teoria fixista – no *Emílio*, ele é taxativo¹⁸⁴ – e não pretende seguir a organização do homem “por meio de seus desenvolvimentos sucessivos”, nem examinar se ele andava “de quatro patas”¹⁸⁵. 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 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 evolução¹⁸⁶.

¹⁸³ « Goldschmidt nie toute contradiction, faisant apparaître les subtilités de la discussion avec Locke, dans la note XII, qui cristallise, pour Masters les contradictions de Rousseau sur le lien entre régime alimentaire et lien familial. Ainsi, Goldschmidt montre que la mise en danger de la progéniture par le régime frugivore ne s’applique pas à l’homme, espèce bipède ayant l’habitude de porter constamment son enfant » (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, p. 18, note 43).

¹⁸⁴ *Emile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, p. 580.

¹⁸⁵ 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 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 biens de famille, etc.* Paris : Chez Antoine Boudet. Janvier 1754, p. 180). Todavia, isso sozinho não configura uma teoria transformista. Ainda é vetada toda hipótese que defende uma transformação entendida no sentido de uma potencial passagem de uma espécie a outra. Esse tema reenvia 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).

¹⁸⁶ Apesar de todas as crianças começarem a andar de quatro e necessitarem de nosso exemplo para se postar de pé e das crianças das nações selvagens que só tardiamente mantêm-se bíbedes, 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 pense que l’exemple des enfants des nations sauvages d’Afrique, des Caraïbes, des Antilles, auxquels on n’apprend pas assez tôt à marcher sur deux jambes, et les cas d’hommes ensauvagés (...) peuvent certes être mentionnés, mais comme de simples faits particuliers par lesquels on ne saurait rien prouver. En désaccord avec Aristote sur presque tous les critères distinctifs, il lui concède cependant que la bipédie est le propre anatomique de

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”¹⁸⁷. 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.¹⁸⁸

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 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.¹⁸⁹

A mulher basta sozinha para alimentar e proteger seus filhos, não necessitando, para isso, do auxílio do homem. O arranjo da natureza é bastante conveniente para o ser humano: 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

l’homme » (Fontenay, Élisabeth de. *Le silence des bêtes : la philosophie à l’épreuve de la animalité*. Paris : Fayard, 1998, pp. 464-465).

¹⁸⁷ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 197. 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, Paris : H. Champion, 2008, pp. 553-554).

¹⁸⁸ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 137.

¹⁸⁹ Idem, p. 140.

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”¹⁹⁰. 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 lugares¹⁹¹.

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*¹⁹²), em que critica a dieta carnívora e tece o elogio do vegetarianismo. Muito antes dele, em 1714, Mandeville na *Fable des abeilles* também atacara a dieta baseada na ingestão de carnes¹⁹³. 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 à Rousseau as vantagens de um regime herbívoro. O

¹⁹⁰ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983, p. 253.

¹⁹¹ Idem, pp. 253-254.

¹⁹² 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. Consultado na data 10/12/2015. 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.

¹⁹³ 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*. Traduction : Lucien et Paulete Carrive. Paris : J. Vrin, 1998, pp. 133-142. Sobre as continuidades e diferenças – particularmente a diferença sobre o 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.

artigo “Le Cheval”, da *Histoire naturelle*, pode muito bem ter indicado à Rousseau quais seriam as vantagens da vida vegetariana, a saber, a paz. Citemos Buffon:

Comme l’herbe & les végétaux suffisent à leur nourriture, qu’ils [les chevaux] ont abondamment de quoi satisfaire leur appétit, & qu’il n’ont aucun goût pour la chair animale, ils ne se font point la guerre, ils ne se font point entre eux, ils ne se disputent pas leur subsistence, ils n’ont jamais l’occasion de ravir une proie, ou de s’arracher un bien, sources ordinaires de querelles & de combats parmi les autres animaux carnaciers ; ils vivent donc en paix, parce que leurs appétits sont simple & modérés, & qu’ils ont assez pour ne se rien envier.¹⁹⁴

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 cozida – 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. Citemos:

La viande crue rend les animaux féroces, les hommes le deviendraient par la même nourriture ; cela est si vrai que la nation anglaise, qui ne mange pas la chair si cuite que nous, mais rouge et sanglante, paraît participer de cette ferocité plus ou moins grande, qui vient en partie de tels aliments et d’autres causes, que l’éducation peut seule rendre impuissantes. Cette férocité produit dans l’âme l’orgueil, la haine, le mépris des autres nations, l’indocilité et autres sentiments qui dépravent le caractère, comme des aliments grossiers font un esprit lourd, épais, dont la paresse et l’indolence sont les attributs favoris.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. « Le Cheval ». T. IV, Paris : H. Champion, 2010, p. 255.

¹⁹⁵ 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 devoradores de carne e, por isso, com uma propensão à crueldade. Citemos: “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 bolotas, 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).

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:

Une des preuves que le goût de la viande n'est pas naturel à l'homme est l'indifférence que les enfans ont pour ces mets-là et la préférence qu'ils donnent tous à des nourritures végétales, telles que la laitage, la pâtisserie, les fruits, etc.¹⁹⁶ Il importe surtout de ne pas dénaturer ce gout primitif et de ne point rendre les enfans carnassiers : si ce n'est pour leur santé c'est pour leur caractère ; car de quelque manière qu'on explique l'expérience, il est certain que les grands mangeurs de viande sont en général cruels et féroces plus que les autres hommes. [...] Tous les sauvages sont cruels, et leurs mœurs ne les portent point à l'être, cette cruauté vient de leurs alimens.¹⁹⁷

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. Nesse 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 dessa 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 mais facilidade de subsistir no estado de natureza, e muito menos necessidade e ocasião de dele sair.¹⁹⁸

2) O debate anatômico-fisiológico escamoteia a verdadeira questão posta, qual seja, a econômica. A despeito das notas em defesa de uma organização fisiológica favorável à dieta herbívora, a condição de possibilidade tanto dessa dieta quanto do

¹⁹⁶ Como vimos, Gassendi também afirmara essa inclinação da criança: « les enfans dont le palais n'a point encore été gâté par l'habitude, aiment beaucoup mieux les fruits que la viande » (« 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 biens de famille, etc.* Paris : Chez Antoine Boudet. Janvier, 1754, p. 179).

¹⁹⁷ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 411. Ver também, logo na sequência dessa citação, a longa passagem que Rousseau reproduz do tratado *S'il est loysible de manger chair*, de Plutarco, contra o consumo de carnes.

¹⁹⁸ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 199.

isolamento humano requer definir de um modo preciso o entorno no qual o homem se insere. Em outras palavras, só é viável a hipótese do homem – sem o auxílio de outro – seguir uma dieta composta exclusivamente de vegetais, postulando um meio ambiente adequado a isso.

Apoiado nas páginas da *História natural* de Buffon, Rousseau elabora uma imagem da natureza sempre fértil, nunca deficitária e capaz de gerar continuamente excedentes¹⁹⁹. 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.

De acordo com Buffon e Rousseau, a fertilidade da terra se encontrava em seu máximo durante o estado selvagem com florestas primitivas e intocadas por mãos humanas. *Grosso modo*, o argumento de Buffon se baseia no seguinte princípio: como os animais e, de maneira mais acentuada, os homens consomem muito da terra e lhe restituem pouco – produzindo um balanço negativo²⁰⁰ –, segue que quanto menor a densidade demográfica e, portanto, quanto menos homens consumirem os alimentos da

¹⁹⁹ Rousseau lança mão, na nota IV, de uma grande passagem de Buffon em que o autor da *História natural* sustenta e prova, enquanto naturalista, a fertilidade natural da Terra ou de um terreno que ainda não foi habitado por seres humanos. « Comme les végétaux tirent pour leur nourriture beaucoup plus de substance de l'air et de l'eau qu'ils n'en tirent de la terre, il arrive qu'en pourrissant ils rendent à la terre plus qu'ils n'en ont tiré ; d'ailleurs une forêt détermine les eaux de la pluie en arrêtant les vapeurs. Ainsi dans un bois que l'on conserveroit bien longtems sans y toucher, la couche de terre qui sert à la végétation augmenteroit considérablement ; mais les Animaux rendant moins à la terre qu'ils n'en tirent, et les hommes faisant des consommations énormes de bois et de plantes pour le feu et pour d'autres usages, il s'ensuit que la couche de terre végétale d'un pays habité doit toujours diminuer et devenir enfim comme le terrain de l'Arabie Pétrée, et comme celui de tant d'autres provinces de l'Orient, qui est en effet le Climat le plus anciennement habité, où l'on ne trouve que du Sel et des Sables ; Car le Sel fixe des Plantes et des Animaux reste, tandis que toutes les autres parties se volatilisent » (Buffon. *Histoire naturelle*. « Preuves de la théorie de la terre ». T. I. Paris : H. Champion, 2007, art. VII, pp. 458-459; *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III. Paris : Éditions Gallimard, 1964, p. 198, note IV). Na sequência dessa citação, Rousseau escreve : « On peut ajouter à cela la preuve de fait par la quantité d'arbres et de plantes de toute espèce, dont étoient remplies presque toutes les Isles désertes qui ont été découvertes dans ces derniers siècles, et par ce que l'Histoire nous apprend des forêts immenses qu'il a fallu abattre par toute la terre à mesure qu'elle s'est peuplée ou policée. Sur quoi je ferai encore les trois remarques suivantes. L'une que s'il y a une sorte de végétaux qui puissent compenser la déperdition de matière végétale qui se fait par les animaux, selon le raisonnement de Mr. de Buffon, ce sont surtout les bois, dont les têtes et les feuilles rassemblent et s'approprient plus d'eaux et de vapeurs que ne font les autres plantes. La seconde, que la destruction du sol, c'est-à-dire la perte de la substance propre à la végétation doit s'accélérer à proportion que la terre est plus cultivée et que les habitants plus industrieux consomment en plus grande abondance ses productions de toute espèce. Ma troisième et plus importante remarque est que les fruits des Arbres fournissent à l'animal une nourriture plus abondante que ne peuvent faire les autres végétaux, expérience que j'ai faite moi-même, en comparant les produits de deux terrains égaux en grandeur et en qualité, l'un couvert de châtaigniers et l'autre semé de blé. (*Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 198).

²⁰⁰ Ver sobre isso, o livro de Catherine Larrère e Raphaël Larrère, *Do bom uso da natureza: para uma filosofia do meio ambiente*. Tradução Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget (primeira edição Aubier, 1997), p. 107 (e nota 109, p. 120).

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 fácil 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. “A Terra abandonada à sua fertilidade natural e coberta de florestas imensas que o machado jamais mutilou”, escreve Rousseau, “oferece a cada passo celeiros e abrigos aos animais de toda espécie.”²⁰¹ Ou ainda, vê-se 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.”²⁰² “As produções espontâneas que a terra não forçada pelos homens”²⁰³ oferece é o suficiente para o consumo e 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.

Portanto, o debate fisiológico não pauta as reflexões sobre o regime humano. Como sustenta 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 esse 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.”²⁰⁴ 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, viveria continuamente em paz.

Em resumo, a existência (ou possibilidade teórica de existência) do homem do puro estado de natureza depende e exige certas condições materiais: uma fertilidade e abundância natural da terra e uma primavera perpétua sem transtornos nem reveses etc.

²⁰¹ *Discours sur l'origine de l'inégalité. OC, III, 1964, p. 135.*

²⁰² Idem, p. 199. Também para Mandeville, « dans les premiers âges, l'homme, sans aucun doute, se nourrissait des fruits de la terre sans aucune préparation » (Mandeville, Bernard. *La fable des abeilles*. Traduction : Lucien et Paulete Carrive. Paris : J. Vrin, 1998, p. 133).

²⁰³ *Les rêveries du promeneur solitaire. OC, I, 1959, p. 1070.*

²⁰⁴ Assouly, Olivier. *Les nourritures de Jean-Jacques Rousseau : cuisine, goût et appétit*. Paris : Classiques Garnier, 2016, p. 354.

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 nessas condições materiais resulta em novos rearranjos das condições iniciais e alterações da origem, portanto, em diversidade cultural e variações humanas.

Acontece que alguns fatores externos, como as transformações no meio ambiente no qual o homem se insere e o crescimento demográfico, fizeram com que os alimentos com os quais os homens estavam primeiramente habituados se tornassem mais escassos, fazendo, portanto, com que eles buscassem outros mais adequados à(s) nova(s) realidade(s), ou procurassem novos ambientes mais condizentes com suas necessidades (o que contribuiu para disseminar a espécie humana, povoando a Terra). As catástrofes ou acidentes naturais e a nota IV do *Discurso*, na qual Rousseau cita a *História natural* e discute a fertilidade natural da Terra ou de um terreno, são bastante esclarecedoras a esse respeito.

Cabe uma breve digressão sobre o crescimento demográfico e a diversidade cultural. Foi a multiplicação dos homens que permitiu o cultivo das plantas ou, inversamente, o cultivo das plantas que multiplicou os homens? A pergunta não é descabida, uma vez que o aumento populacional aparece subitamente na cronologia do segundo *Discurso*. 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”²⁰⁵. Lembremos, pois, da epígrafe deste nosso capítulo, o M90 do *Cru e cozido*: à medida que os homens “se multiplicavam [isso graças ao milho], foram aparecendo tribos de diferentes línguas e costumes”²⁰⁶. Não queremos confundir a cronologia apresentada no segundo *Discurso* e, dessa forma, colocar o início ou o aparecimento do cultivo e das plantas cultivadas (como o milho), marca de uma economia neolítica²⁰⁷, em um momento equivocado do desenvolvimento humano. Ao

²⁰⁵ Lévi-Strauss. *Mitológicas II. Do mel às cinzas*. São Paulo, Cosac Naify, 2004, p. 284.

²⁰⁶ Lévi-Strauss. *Mitológicas I. O Cru e o Cozido*. São Paulo, Cosac Naify, 2004, p. 200.

²⁰⁷ Os homens só bem tardiamente cultivaram a terra, apesar de já conhecerem o princípio do cultivo. “Quant à l’agriculture, le principe en fut connu longtemps avant que la pratique en fût établie, et il n’est guère possible que les hommes sans cesse occupés à tirer leur subsistance des arbres et des plantes n’eussent assez promptement l’idée des voies que la nature emploie pour la génération des végétaux ; mais leur industrie ne se tourna probablement que fort tard de ce côté-là, soit parce que les arbres, qui avec la chasse et la pêche fournissaient à leur nourriture, n’avaient pas besoin de leurs soins, soit faute de connaître l’usage du blé, soit faute d’instruments pour le cultiver, soit faute de prévoyance pour le besoin à venir, soit enfin faute de moyens pour empêcher les autres de s’approprier le fruit de leur travail. Devenus plus industriels, on peut croire qu’avec des pierres aiguës et des bâtons pointus ils commencèrent par cultiver quelques légumes ou racines autour de leurs cabanes, longtemps avant de

contrário do que relata o mito M90, esse crescimento populacional em Rousseau antecede o cultivo da terra.

O aspecto que interessa ressaltar nessa aproximação é a lógica da inscrição de uma descontinuidade ou diferença humanas tal como expressa na reflexão sociológica dos mitos ameríndios e na imaginação cronológica do segundo *Discurso*. Por isso, sem perguntar sobre a origem do cultivo, investiguemos a questão sobre a relação entre a origem da variação cultural da alimentação e o aumento populacional. Onde perguntamos: o aumento demográfico faz variar a alimentação humana ou a variação humana é anterior a esse aumento? Em um primeiro momento, foi necessário que o homem compreendesse minimamente sua situação e a partir disso encontrasse formas de subsistência. Rousseau fala de instinto ou uma espécie de comportamento maquinal, mas poderíamos pensar em 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. De qualquer modo, como bom leitor de Condillac (para o qual, no *Tratado dos animais*, é preciso aprender e formar até mesmo o instinto), o autor considera que o homem precisou seriamente “aprender a vencer” as dificuldades²⁰⁸. Rousseau no *Emílio* diz sobre os animais o que poderíamos falar sobre os homens do puro estado de natureza: “ils ont des sens, il faut qu’ils apprennent à en faire usage : ils ont des besoins, il faut qu’ils apprennent à y pourvoir ; il faut qu’ils apprennent à manger [...]. Tout est instruction pour les êtres animés et sensibles.”²⁰⁹ Disso se conclui que as condições materiais de existência determinam a alimentação humana por meio de uma incipiente reflexão.

Le premier sentiment de l’homme fut celui de son existence, son premier soin celui de sa conservation. Les productions de la terre lui fournissaient tous les secours nécessaires, l’instinct le porta à en faire usage. La faim, d’autres appétits lui faisant éprouver tour à tour diverses manières d’exister [...]. | *A mesure que le genre humain s’étendit, les peines se multiplièrent avec les hommes.*²¹⁰

savoir préparer le blé, et d’avoir les instruments nécessaires pour la culture en grand, sans compter que, pour se livrer à cette occupation et ensemercer des terres, il faut se résoudre à perdre d’abord quelque chose pour gagner beaucoup dans la suite ; précaution fort éloignée du tour d’esprit de l’homme sauvage qui, comme je l’ai dit, a bien de la peine à songer le matin à ses besoins du soir” (*Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, pp. 172-173).

²⁰⁸ Voltaremos a isso no capítulo seguinte na seção sobre a perfectibilidade (2.2 – A perfectibilidade segundo Rousseau).

²⁰⁹ *Émile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, p. 281.

²¹⁰ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, pp. 164-165 (grifo nosso).

Da luta pela existência ao crescimento populacional há, contudo, um salto, de modo que esse aumento demográfico parece estar fora do tempo. Se correta essa leitura, a anterioridade do crescimento demográfico em relação à dispersão e variação humanas deve ser entendida também no sentido lógico e não apenas cronológico. 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, do aparecimento de hábitos e culturas distintos.

No segundo volume das *Mitológicas*, *Do mel às cinzas*, Lévi-Strauss afirma que “as primeiras dificuldade da vida social” resultam “do crescimento populacional”²¹¹. Em “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”, o autor nos diz 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”²¹². 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.²¹³

Uma dispersão humana em direção a outras regiões foi provocada por conta do crescimento populacional. 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. Distinguem-se, por exemplo, os habitantes das margens daquelas populações que se localizam em terra firme, o rio/mar e a floresta: os homens se alimentavam de peixe ao longo das costas, da caça em meio à terra firme e assim por diante. As condições geográficas os levaram desde muito cedo a identificar o melhor alimento – o que evidentemente exige

²¹¹ Lévi-Strauss. *Mitológicas II. Do mel às cinzas*. São Paulo, Cosac Naify, 2004, p. 284.

²¹² 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, p. 50.

²¹³ Lévi-Strauss, Claude. *Totemismo hoje*. Tradução de Malcom Bruce Corrie. São Paulo: Abril Cultural, 1976, p. 181.

um desenvolvimento cognitivo. A internalização das diferentes condições geográficas vivenciadas levaram os homens a expressá-las de modos distintos dos quais se destacam a variação alimentar, linguística, de costume etc.

Notamos que as diferenças alimentares se fazem ver a partir do instante em que condições diferentes de existência se apresentam temporal e geograficamente; em suma, por meio do pensamento e da tomada de consciência frente a essas condições e frente ao universo animal e vegetal. Sendo essas condições distintas, serão distintos, por conseguinte, os regimes alimentares. Se os homens nascessem todos no mesmo lugar ou se toda a Terra possuísse originalmente condições materiais homogêneas, todos teriam o mesmo regime alimentar (o que não deixa de expressar uma incipiente reflexão sobre suas condições de existência). 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. Apaga-se o discurso único sobre a origem e 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”²¹⁴. No capítulo II, complementa dizendo que “o efeito natural das primeiras necessidades foi afastar os homens e não os aproximar. 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”²¹⁵. A multiplicação dos homens resulta em sua dispensação. 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. Ao se espalharem pelo mundo, adquiriram hábitos convenientes e compatíveis aos seus novos habitats. Nesse sentido, a procura por novos alimentos, a diversificação dos modos de ser e a multiplicação das relações com a natureza não foram provocadas imediatamente por conta do crescimento demográfico – como se dissesse respeito apenas a uma relação funcionalista – mas por uma adequação às (e uma reflexão sobre as) situações materiais de existência de cada lugar para os quais esse crescimento os forçou a se deslocar.

²¹⁴ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 394.

²¹⁵ Idem, p. 380.

2) a segunda suposição afirma que toda a Terra estaria sob uma “primavera perpétua”²¹⁶ dotada de uma fertilidade generalizada, o que proporcionaria uma homogeneidade originária nas condições materiais de existência. O estado de natureza é encarado como um estado “où toutes choses marchent d’une manière si uniforme, et où la face de la terre n’est point sujette à ces changements brusques et continuels”²¹⁷; 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”²¹⁸. Faz-se, por isso, necessário anular esta segunda suposição. Não haverá diversificação dos modos de ser e multiplicação das relações com a natureza se os deslocamentos e ondas migratórias direcionarem-se para outras regiões de uma Terra homogênea. As catástrofes, os acidentes naturais e, conseqüentemente, as mudanças nessas condições fazem com que a homogeneidade desse segundo quadro se transforme em heterogeneidade, variando as condições materiais de existência e inserindo a diferença espacial e também temporal, transformando a topografia e o clima da Terra. No segundo *Discurso*, Rousseau constata essa heterogeneidade (e os capítulos que vão do VIII ao XI do *Ensaio* a desenvolve melhor): “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”²¹⁹.

Desse modo, o crescimento populacional, a alteração e diversificação das condições materiais de existência (por diverentes fatores) são solidários a um discurso sobre a origem que insere em seu interior outras tantas narrativas possíveis, o que termina por anular o discurso unitário. A partir do momento em que o meio ambiente é alterado (se considerarmos que a fertilidade homogênea da Terra tenha inicialmente existido), as pessoas são pressionadas a inventar novas formas de existências e a variar suas dietas de acordo com as circunstâncias e a realidade de cada lugar. Em outras palavras, os homens são forçados 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 da dieta naturalmente sugerida pela natureza. Somente assim, eles poderão subsistir em meios ambientes diferentes ou que se tornaram diferentes.

²¹⁶ Idem, pp. 400-401.

²¹⁷ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 136.

²¹⁸ Idem, pp. 160-161.

²¹⁹ Idem, p. 165.

Findada essa digressão, vemos que o homem permaneceria herbívoro – o que pode até mesmo condizer com sua organização física – não fossem as alterações das suas condições iniciais ou econômicas de existência. Somente a partir dessas alterações é que se pode falar de uma segunda hipótese acerca da alimentação humana e em variações de regimes alimentares. Essas 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. É preciso examiná-las com cuidado para compreender sua influência sobre o aspecto físico, os costumes e as culturas dos homens.

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 onívoros, ao afirmar que ele “aplicava seus membros a novos usos e se nutria de novos alimentos”,²²⁰ 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 e 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”.²²¹

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 noção de liberdade – predicado, absoluto e metafísico, exclusivo da espécie humana e que a torna irredutível a toda e qualquer explicação mecanicista ou determinista²²²:

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

²²⁰ Idem, p. 134.

²²¹ Idem, p. 135.

²²² 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.

pudessem nutrir-se com os alimentos que desdenham, se procurassem experimentá-los.²²³

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.²²⁴

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 « l’usage de la viande n’est point naturel à l’homme, quoique par une longue habitude [...] nous nous y soyons accoûtumés, & que cette nourriture nous soit maintenant devenue familiere ; mais il assure que les plantes & les racines, les fruits, les grains, &c. sont la véritable & la premiere nourriture de l’homme. »²²⁵ 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 originalidade herbívora do homem está posta e permanece mesmo que ele se torne – posterior e naturalmente – onívoro ou, ocasionalmente, carnívoro. Isso significa que “seu gosto carnívoro seria somente um caracter adquirido, – naturalmente adquirido, se se pode dizer, mas que não testemunha nenhuma agressividade congênita.”²²⁶

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

²²³ *Discours sur l’origine de l’inégalité. OC*, III, 1964, p. 141. No tomo IV da *História natural*, Buffon também escreve: « Les animaux sentent bien mieux que nous ce qui convient à leur nature, ils ne trompent pas dans le choix de leurs aliments ». A maioria dos animais « se laissent consumer d’inanition et périr de faim, plutôt que de prendre des nourritures qui leur répugnent. » (Buffon. *Histoire naturelle. « Discours sur la nature des animaux »*. [Tome IV]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, pp. 458-459).

²²⁴ 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.

²²⁵ « 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 coservation et à l’augmentation des bien de famille, etc.* Paris : Chez Antoine Boudet. Janvier, 1754, p. 177.

²²⁶ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983, p. 249.

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,

le régime frugivore présenté comme paradigmatique n'est dès lors qu'un cas parmi tant d'autres du comportement de l'homme naturel. Certes, l'homme naturel semble être naturellement conformé pour ce régime alimentaire et ce mode de vie assurant au mieux l'autonomie qui est de mise dans le système naturel, mais, par la liberté le caractérisant, l'homme peut s'écarter du droit chemin tracé par la nature, rencontrer des circonstances lui demandant de développer de nouvelles facultés, un nouveau régime, ou tout simplement imiter d'autres espèces aux habitudes plus carnassières. Or, le régime frugivore présente lui-même de nombreuses occasions de développer de nouvelles facultés pour faire face aux aléas inhérents à ce dernier.²²⁷

Ou ainda segundo Olivier Assouly:

Pour l'homme, espèce privée d'instinct, aucun régime plutôt qu'un autre n'est définitivement éligible. A la base du développement de facultés inédites, la 'perfectibilité' opère une transformation de nos dispositions originaires, en sorte qu'aucune position ne saurait être définitivement arrêtée. [...] mais] même en admettant que l'homme est dénué d'instinct et susceptible d'évolutions, il est légitime de juger son régime sous l'angle de l'anatomie et de la physiologie, ne serait-ce que pour repérer les indices de la meilleure configuration diététique. Dans le second *Discours*, Rousseau avance avec prudence – la rélegation en note en atteste – les arguments selon lesquels la physiologie humaine se prête, en comparaison des espèces animales végétariennes, à un régime excluant la viande, sans jamais conclure à une prédisposition absolument végétarienne. En dépit d'une dentition et d'un appareil digestif penchant en faveur du végétarisme, Rousseau cherche à rendre compte de l'apparition effective de comportements carnivores.²²⁸

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,

²²⁷ 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, p. 32.

²²⁸ Assouly, Olivier. *Les nourritures de Jean-Jacques Rousseau : cuisine, goût et appétit*. Paris : Classiques Garnier, 2016, p. 302.

já os onívoros encontrariam frente a novas condições materiais de existência sua subsistência de um modo mais conveniente e fácil. Originalmente herbívoro, o homem ainda no estado de natureza adquire novos hábitos alimentares e passa, eventualmente, a se alimentar de carne por meio da apropriação do instinto dos outros animais.

Portanto, 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 discorde 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 invenção do fogo

Tal como os animais, os homens também comem ou podem comer carne crua, e tal fato é atestado por inúmeras passagens da *História natural* de Buffon²²⁹. 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 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. Os homens que até então (pelo menos em teoria) se alimentavam de vegetais passaram a comer carnes cruas – peixes provenientes das costas e rios; carnes obtidas em caçadas no interior das florestas – para, finalmente, comê-las.

²²⁹ Por exemplo, « les Ostiaques [...] vivent de poisson ou de viande crue, ils mangent la chair de toutes les espèces d'animaux sans aucun apprêt » (Buffon. *Histoire naturelle*. « Variétés dans l'espèce humain ». Tome III. Paris : H. Champion, 2009, pp. 406-407) ; Os « Sauvages dans l'isle de Ceylan, qu'on appelle Bedas [...] ne font jamais cuire leur viande, mais ils la confisent dans du miel qu'ils ont en abondance » (Idem, p. 449) ; « Les Éthiopiens [...] aiment assez la viande crue » (idem, p. 489) ; os esquimós « mangent leur poisson & leur viande cruds » (Idem, p. 527) ; entre outras passagens.

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 humano²³⁰. Um passo a mais na busca de uma distinção entre animal e homem é dado com a invenção 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 aos comportamentos animais. No entanto, se o fogo é importante, convém observar que a ausência dessa habilidade não pode, por si só, garantir o pertencimento à animalidade.

Não afirmamos, porém, que a importância do fogo seja desdenhada ou mal compreendida por Rousseau. Ao contrário, o autor reconhece, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, 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 esquimós²³¹ –, em vista de torná-los mais palatáveis ao seu organismo. 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 desse elemento tardam a aparecer na cronologia do *Discurso*. Quantos séculos, questiona Rousseau,

se sont peut-être écoulés, avant que les hommes aient été à portée de voir d'autre feu que celui du ciel ? Combien ne leur a-t-il pas fallu de différents hasards pour apprendre les usages les plus communs de cet élément ? Combien de fois ne l'ont-ils pas laissé éteindre, avant que d'avoir acquis l'art de le reproduire ? Et combien de fois peut-être chacun de ces secrets n'est-il pas mort avec celui qui l'avait découvert ?²³²

²³⁰ Esse ponto (a capacidade de imitar) ficará mais claro ao longo do próximo capítulo.

²³¹ “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).

* “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!”

²³² *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 144.

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”.²³³ Apesar da inscrição do acaso na explicação da passagem do cru ao cozido, é indispensável considerar a existência da diversidade de operações complexas implicadas mesmo nas técnicas mais básicas. De modo que se reconhece 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 explicação²³⁴.

Desta feita, as reflexões de Rousseau sobre o cru e o cozido concordam perfeitamente com os objetivos gerais da primeira parte de seu *Discurso sobre a desigualdade*. Trata-se aí de *animalizar* o homem, sem, contudo, reduzi-lo à esfera e à condição animal²³⁵. 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 condillaquiana, procura insistir que há um tempo indispensável à maturação e ao desenvolvimento das habilidades, das técnicas e das faculdades humanas. É por meio das vicissitudes das circunstâncias e do vir a ser histórico que o homem desenvolve suas faculdades e adquire diversas habilidades.

Em Rousseau – como em Lévi-Strauss –, a aquisição do fogo representa um fato cultural, capital na história das sociedades humanas. Como vimos, na antropologia de Rousseau e na cronologia do segundo *Discurso*, o manuseio do fogo por si só não pode garantir 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 e que,

²³³ Idem, p. 165.

²³⁴ 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.

²³⁵ Mesmo rebaixado, o homem conserva sua dignidade própria e sua natureza exclusiva.

por isso mesmo, podem desconhecer seu uso. Como se verá mais adiante, o caso dos orangotangos, de um lado, e o dos asselvajados, de outro, são bastante esclarecedores a esse respeito.

O que, então, poderá assegurar rigorosamente essa 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 de suas 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.

A perfectibilidade é a raiz comum da mutabilidade das dietas alimentares – 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. O sentido de se pensar uma continuidade entre cultura e natureza está 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 pela natureza (humana) acaba por finalmente escapar da natureza (material-física), alcançando enfim o universo da cultura.

CAPÍTULO II: ANIMALIDADE E HUMANIDADE

... Supposons donc l'existence lointaine d'une civilisation semblable à la nôtre sur la planète Soror. Est-il possible que des créatures dénuées de sagesse l'aient perpétuée par un simple processus d'imitation ? [...] Que des machines perfectionnées puissent nous succéder un jour, c'est, je m'en souviens, une idée très commune sur la Terre. Elle est courante non seulement parmi les poètes et les romanciers, mais dans toutes les classes de la société. [...] les machines seront toujours des machines ; le robot le plus perfectionné, toujours un robot. Mais il s'agit de créatures vivantes possédant un certain degré de psychisme, comme les singes ? Et *justement*, les singes sont doués d'un sens aigu de l'imitation... (Boulle, Pierre. *La planète des singes*).²³⁶

O debate filosófico sobre a natureza dos animais é muito antigo. Na França do século XVI, ele está presente em Montaigne na *Apologia de Raymond Sebond*, celebrado por Derrida como “um dos maiores textos pré-cartesianos e anticartesianos que existem sobre o animal”²³⁷. 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 da 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.

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?²³⁸ 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 um sentimento que compara, julga e conhece? Em suma, eles possuiriam 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

²³⁶ Boulle, Pierre. *La planète des singes*. Paris: Julliard, 2004, pp. 172-173.

²³⁷ Derrida, Jacques. *O animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 19.

²³⁸ O leitor interessado sobre essa 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)*. Sous la direction de Jean-Luc Guichet. 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.

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.

Em meados do século XVIII, muitos autores consideravam extravagante a doutrina dos animais-máquinas. Condillac, por exemplo, declara na abertura do primeiro capítulo do *Tratado dos animais* que “le sentiment de *Descartes* sur les bêtes commence à être si vieux, qu’on peut présumer qu’il ne lui reste guère de partisans”²³⁹. Grande parte das reflexões e teses apresentadas nesse período gravitava em torno dos sobreditos questionamentos. Em 1728, David Boullier (1699-1759) redige seu *Essai philosophique sur l’âme des bêtes* – celebrado por Ehrard como “o livro marcante de meados do século sobre a alma dos animais”²⁴⁰ –, reconhecendo a existência da alma espiritual dos animais, embora inferior àquela encontrada no ser humano²⁴¹. Uma década mais tarde (1739), o padre Guillaume Bougeant (1690-1743) publica um livreto intitulado *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, em que também defende a existência dessa alma nos animais²⁴². As ideias desses dois autores foram constantemente mobilizadas, tornando-se referências importantes no debate intelectual do período. Em 1751, por exemplo, elas foram mobilizadas e cristalizadas por Claude Yvon (1714-1789) no verbete “Âme des bêtes” da *Encyclopédia*, visando justamente refutar a doutrina cartesiana dos animais-máquinas²⁴³.

²³⁹ De fato, muitos autores do século das luzes 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. 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.

²⁴⁰ Ehrard, Jean. *L’idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris : Albin Michel, 1994, p. 682. É importante ressaltar que, em 1737, aparece a segunda edição do *Ensaio* contendo importantes acréscimos.

²⁴¹ Ver a segunda parte, capítulo VII, do *Essai* de Boullier (*Essai philosophique sur l’âme des bêtes*. Paris: Fayard, 1985, pp. 341-353).

²⁴² 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).

²⁴³ Ver a entrada “Alma dos animais” da *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. In: <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.0:1573.encyclopedie0416.4046288.4046292.4046296>. Consultado em 17/04/2017.

Feito esse preâmbulo, mostra-se, pois, interessante esboçar neste momento o quadro teórico multifacetado em que essa questão sobre a animalidade e a humanidade aparece no século XVIII, em especial as décadas de 40 e 50. Dito isto, elegemos alguns autores a fim de pautar nosso debate, notadamente Buffon, Condillac e Rousseau. Todos eles defendem, 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. Outros autores do século XVIII, tais como Diderot e La Mettrie defendem a hipótese contrária, a da continuidade. O autor do *Homem-máquina* sustenta que essa é uma transição não violenta. Nesses termos, ele é partidário da concepção nomeada por alguns de *continuismo psicológico*²⁴⁴. Em vista a evitar a ilusão de uma história de mão única – a história da tese da descontinuidade –, La Mettrie figurará nessas páginas como um contraponto, sem, no entanto, assumir uma posição de destaque em nossa análise – tal como assumem Rousseau, Buffon e Condillac. Talvez o leitor possa julgar injustificável a presença de La Mettrie nestas páginas, na medida em que o pensador da tese continuísta no século XVIII é Diderot. No entanto, a discussão feita pelo médico-filósofo sobre os grandes macacos antropóides é bastante rica para o desenvolvimento de nosso tema. Começemos, então, por repassar as hipóteses de La Mettrie.

2.1 - La Mettrie

Quando Julien Offroy La Mettrie (1709-1751) publicou o *Homem máquina* (1748), sua intenção não se reduzia em transportar ao homem, ou melhor, ao corpo humano, a caracterização mecânico-maquinal do corpo animal. Mais do que isso, ele queria incluir a alma nessa mecânica. Duas afirmações ratificam o propósito do autor: “o corpo humano é uma máquina que monta ela mesma suas molas”²⁴⁵ e “a alma é apenas

²⁴⁴ “O continuismo psicológico [...] é a hipótese ou a concepção metafísica segundo a qual a psicologia humana não é *fundamentalmente* diferente da psicologia não humanan, mais está em uma relação de continuidade com ela. Para La Mettrie, isso 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. Mcguire. « Défendre le matérialisme : Rousseau contre Buffon sur l’histoire naturelle de l’âme ». In : *Philosophie de Rousseau*. Sous la direction de Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, André Charrak et Florent Guénard. Paris : Classiques Garnier, 2014, p. 117).

²⁴⁵ La Mettrie, Julien Offroy de. *L’homme-Machine*. Paris : Éditions Denoël/Gonthier, 1981, p. 152.

um princípio de movimento ou uma parte material sensível do cérebro”²⁴⁶. Tal é a tese central do *Homem-máquina*, qual seja, o monismo materialista. Nas palavras do autor, “todas as faculdades da alma dependem da própria organização do cérebro e de todo o corpo, que elas não são sensivelmente outra coisa senão essa própria organização”²⁴⁷.

A filosofia de Descartes é saudada como pioneira e um modelo para a construção da teoria do homem-máquina, uma vez que preparara filosoficamente o terreno. Mas trata-se de um modelo a ser corrigido e completado. “Ninguém discorda”, afirma o médico-filósofo, que Descartes “se enganou muito”. Todavia, continua La Mettrie, “ele conheceu a natureza animal” e “foi o primeiro a demonstrar perfeitamente que os animais eram puras máquinas”²⁴⁸. Por analogia, podemos estender o argumento para também abarcar o homem. Esse “célebre filósofo” só teria reconhecido a existência das duas substâncias distintas no homem – o dualismo alma e corpo – para evitar maiores problemas com a censura da igreja. Nas palavras de La Mettrie: « qu’où il chante sur la distinction des deux substances, il est visible que ce n’est qu’un tour d’adresse, une ruse de style, pour faire avaler aux théologiens un poison caché à l’ombre d’une analogie qui frappe tout le monde, et qu’eux seuls ne voient pas ». ²⁴⁹ De acordo com o uso e a leitura de La Mettrie, Descartes seria um materialista sem ousar dizê-lo. Apesar de todos os equívocos, ele teria oferecido a chave para a compreensão da natureza humana, sendo definitivamente perdoado.

No entanto, apesar de se afirmar – e o próprio La Mettrie sustentar – que existiria uma continuidade natural entre o animal-máquina cartesiano e o homem-máquina lamettriano e que de uma hipótese à outra haveria apenas um passo, a diferença entre os dois autores é gigante. « Chez Descartes, la thèse de l’animal-machine est la conséquence du dualisme de l’âme et du corps, dont il constitue en même temps la confirmation expérimentale ; tandis que chez La Mettrie, la thèse de homme-machine confirme le monisme radical qu’il sert à exhiber ». ²⁵⁰ Ao materializar a alma, como bem notou Catherine Larrère, La Mettrie « ne pousse pas jusqu’au bout la position de Descartes », ao contrário, sua hipótese questiona a própria posição e o próprio núcleo da filosofia cartesiana, « car, en affirmant la matérialité de l’âme, il anule la distinction du sujet et de

²⁴⁶ Idem, p. 198.

²⁴⁷ Idem, p. 189.

²⁴⁸ Idem, p. 152.

²⁴⁹ Idem, p. 206.

²⁵⁰ Assoun, Paul-Laurent. « Lire La Mettrie ». In : La Mettrie, Julien Offroy de. *L’homme-Machine*. Paris : Éditions Denoël/Gonthier, 1981, p. 55.

l'objet et, par là, la distance qu'elle établissait entre l'homme et l'animal"²⁵¹. Diferentemente do que se passa na teoria de Descartes – poderíamos acrescentar as hipóteses de Buffon, Condillac e Rousseau –, o *Homem-máquina* estabelece uma tese continuísta entre homens e animais. Ela é a expressão da corrente filosófica denominada de *continuísmo psicológico*.

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, “de tal modo que torna difícil fixar os limites que separam a animalidade da humanidade”²⁵². Autores como La Mettrie ou Diderot²⁵³ defenderam uma não ruptura e uma não diferença de natureza entre o universo humano e o animal. “Dos animais ao homem, a transição não é violenta”, nos diz La Mettrie²⁵⁴. Dessa maneira, a linguagem e o pensamento não podem ser elevados enquanto critérios capazes de distinguir um universo de outro, tal como aparece na filosofia cartesiana ou, como veremos mais adiante, na teoria de Buffon. Não há propriamente um critério válido, pois não há aos olhos de La Mettrie distinção entre um e outro universo. Consequentemente, o médico-filósofo postula a possibilidade de realizar a continuidade homem-animal a ponto de inclusive fazer o animal falar. A linguagem, aliás, não é um predicado exclusivo do homem.

Lembremos que tanto na *História da alma* (1745) quanto no *Homem máquina*, La Mettrie considerou os macacos como animais passíveis de serem educados e humanizados, algo próximo ao símio kafkaniano Pedro Vermelho que se eleva paulatinamente à humanidade por meio da educação, deixando para trás sua condição de símio²⁵⁵.

Para La Mettrie, a organização é o primeiro mérito do ser humano²⁵⁶, na medida em que o homem é o melhor organizado ou, podemos dizer, o mais perfeito. A instrução é o segundo²⁵⁷. Sem educação e instrução, mesmo o cérebro melhor construído não seria grande coisa. Em geral, “a forma e a composição do cérebro dos quadrúpedes é

²⁵¹ Larrère, Catherine. « Des animaux-machines aux machines animales ». In : *Qui sont les animaux ?* Sous la direction de Jean Birbaum. Paris : Éditions Gallimard, 2010, p. 95.

²⁵² Souza, Maria das Graças de. *Natureza e ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Editora Unesp, 2002, p. 54.

²⁵³ Idem, p. 51.

²⁵⁴ La Mettrie, Julien Offroy de. *L'homme-Machine*. Paris : Éditions Denoël/Gonthier, 1981, p. 163.

²⁵⁵ Kafka, Franz. “Um relatório para uma academia”. In: *Um médico rural*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

²⁵⁶ La Mettrie, Julien Offroy de. *L'homme-Machine*. Paris : Éditions Denoël/Gonthier, 1981, p. 169.

²⁵⁷ Idem, p. 170.

aproximadamente a mesma do homem”²⁵⁸. A diferença entre o homem e o animal é apenas de grau. Donde se segue a hipótese de uma educação dos grandes macacos antropoides. Dotados de uma organização semelhante, eles são passíveis de serem educados e instruídos. Tal é o projeto sugerido por La Mettrie.

Parmi les animaux, les uns apprennent à parler et à chanter ; ils retiennent des airs et prennent tous les tons aussi exactement qu’un musicien. Les autres, qui montrent cependant plus d’esprit, tels que le singe, n’en peuvent venir à bout. Pourquoi cela, si ce n’est par un vice des organes de la parole ? [...] Mais ce vice est-il tellement de conformation qu’on n’y puisse apporter aucun remède ? En un mot, serait-il absolument impossible d’apprendre une langue à cet animal ? je ne le crois pas.²⁵⁹

La Mettrie escolhe « le grand singe préférablement à tout autre » animal, pois « cet animal nous ressemble si fort, que les naturalistes l’ont appelé *homme sauvage*, ou *homme de bois* »²⁶⁰. Ele não hesita em defender que se pode remediar o mutismo dos macacos por um método educacional, do mesmo modo que é viável ensinar os surdos a modular a voz e pronunciar palavras, tal como demonstrou Johann Conrad Amman (1669-1730) em seu método.²⁶¹

Vous savez par le livre d’Amman, et par tous ceux qui ont traduit sa méthode, tous les prodiges qu’il a su opérer sur les sourds de naissance, dans les yeux desquels il a, comme il le fait entendre lui-même, trouvé des oreilles, et en combien peu de temps enfin il leur a appris à entendre, parler, lire et écrire. Je veux que les yeux d’un sourd voient plus clair et soient plus intelligents que s’il ne l’était pas, par la raison que la perte d’un membre ou d’un sens peu augmenter la force ou la pénétration d’un autre.²⁶²

²⁵⁸ Idem, p. 157.

²⁵⁹ Idem, pp. 159-160.

²⁶⁰ Idem, p. 160. « Je le prendrais [o grande macaco] aux même conditions des écoliers d’Amman, c’est-à-dire que je voudrais qu’il ne fût ni trop jeune ni trop vieux, car ceux qu’on nous apporte en Europe sont communément trop âgés. Je choisirais celui qui aurait la physionomie la plus spirituelle, et qui tiendrait le mieux dans mil petites opérations ce qu’elle m’aurait promis. Enfin, ne me trouvant pas digne d’être son gouverneur, je le mettrais à l’école de l’excellent maître que je viens de nommer, ou d’un autre aussi habile, s’il en est » (Idem, p. 160).

²⁶¹ O método « consistait pour le disciple atteint de surdité à toucher le gosier du maître qui parle, puis à examiner son propre gosier afin de percevoir les tremblements des organes de la parole, puis à répéter les mouvement de phonation devant un miroir jusqu’à parfaite exécution » (Assoun, Paul-Laurent. « Lire La Mettrie ». In : La Mettrie, Julien Offroy de. *L’homme-Machine*. Paris : Éditions Denoël/Gonthier, 1981, pp. 244-245, note 57).

²⁶² La Mettrie, Julien Offroy de. *L’homme-Machine*. Paris : Éditions Denoël/Gonthier, 1981, pp. 160-161.

Se Amman realizou prodígios em seus alunos, o que dizer então de uma educação direcionada aos grandes macacos antropoides? Há ainda a vantagem de que “le singe voit et entend, il comprend ce qu’il entend et ce qu’il voit”. Ele também « conçoit si parfaitement les signes qu’on lui fait, qu’à tout autre jeu, ou tout autre exercice », que La Mettrie não duvida « qu’il ne l’empotât sur les disciples d’Amman ». ²⁶³

Pourquoi donc l’éducation des singes serait-elle impossible ? Pourquoi ne pourrait-il enfin, à force de soins, imiter, à l’exemple des sourds, les mouvements nécessaires pour prononcer ? je n’ose décider si les organes de la parole du singe ne peuvent, quoi qu’on fasse, rien articuler ; mais cette impossibilité absolue me surprendrait, à cause de la grande analogie du singe et de l’homme, et qu’il n’est point d’animal connu jusqu’à présent, dont le dedans et le dehors lui ressemblent d’une manière si frappante. ²⁶⁴

Dada a semelhança que se pode constatar entre os macacos antropoides e os homens – semelhança tanto no registro interno quanto externo –, La Mettrie desafia qualquer um a lhe citar pelo menos uma “experiência conclusiva” que inviabilize seu projeto de educação. Além disso,

la similitude de la structure et des operations du singe est telle, que je ne doute presque point, si on exerçait parfaitement cet animal, qu’on ne vînt à bout de lui apprendre à prononcer, et par conséquent à savoir une langue. Alors ce ne serait plus ni un homme sauvage, ni un homme manqué : ce serait un homme parfait, un petit homme de ville, avec autant d’étoffe ou de muscles que nous-mêmes, pour penser et profiter de son éducation. ²⁶⁵

Aos olhos de La Mettrie, por meio da educação se pode humanizar os macacos antropoides. Aliás, a educação é o elemento chave para se compreender os desenvolvimentos e os progressos constatados nos seres humanos. Sem ela o homem seria um animal como qualquer outro ou até mesmo estaria, em um primeiro momento, abaixo dele, ²⁶⁶ pois se contarmos unicamente o instinto, o homem o tem menos desenvolvido ²⁶⁷. De acordo com La Mettrie, somente o homem, desprovido de instinto e de educação, desconhece os alimentos que lhe são próprios e, portanto, somente ele morreria de fome em meio a um rio de leite, igualmente, somente o ser humano cairia na beira de um

²⁶³ Idem, p. 161.

²⁶⁴ Idem, pp. 160-161.

²⁶⁵ Idem, pp. 162-163.

²⁶⁶ Idem, p. 174.

²⁶⁷ Idem, p. 173.

precipício. Algo análogo se passa na teoria de Rousseau: em um primeiro momento, o homem é menos que o animal. Será justamente por meio da observação e da imitação que ele se igualará ao animal para, por fim, ultrapassá-lo²⁶⁸.

O homem, sem a invenção e a aprendizagem da linguagem, sem o “conhecimento simbólico”, não é nada além de um diamante bruto que precisa ser lapidado.

Qu’était l’homme, avant l’invention des mots e la connaissance des langues ? Un animal de son espèce, qui avec beaucoup moins d’instinct naturel que les autres, dont alors il ne se croyait pas roi, n’était distingué du singe et des autres animaux qui comme le singe l’est lui-même, je veux dire par une physionomie qui annonçait plus de discernement. Réduit à la seule *connaissance intuitive* des leibniziens, il ne voyait que des figures et des couleurs sans pouvoir rien distinguer entre elles ; vieux comme jeune, enfant à tout âge, il bégayait ses sensations et ses besoins, comme un chien affamé ou ennuyé du repos demande à manger ou à se promener.²⁶⁹

Se os homens conseguiram compreender o uso dos signos e o conhecimento simbólico de modo a se tornarem o que são, os macacos antropoides também poderão fazê-lo, já que eles também são capazes de entender o sistema dos signos. Os grandes macacos antropoides poderão tornar-se verdadeiros homens, demonstrando com isso uma continuidade na grande cadeia dos seres e uma não diferenciação absoluta entre animalidade e humanidade. Poderão vir a ser algo como Pedro Vermelho que, diante de uma plateia de acadêmicos, pronuncia seu discurso.

2.2 – 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”²⁷⁰ –, 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, do cartesiano.

Havíamos antecipado sem pormenores nem explicações a questão da perfectibilidade. Cabe, pois, explicar na sequência desta investigação o que ela é afinal.

²⁶⁸ Diferentemente de La Mettrie, Rousseau considera que seria o animal que morreria de fome diante de alimentos que, apesar de poderem saciá-lo, são estranhos à sua dieta. O homem, por ser privado de um instinto físico, apropria-se de todos os tipos de alimento.

²⁶⁹ Idem, p. 163.

²⁷⁰ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 141; Montaigne. *Essais*. Paris : GF Flammarion, 1969, Tome I, chap. XLII, p. 311.

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 se encontra submetida ao mundo e ao tempo. Não se trata de uma faculdade ofensiva que empreenda uma iniciativa, mas sim defensiva ou de resposta 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 à atender essas necessidades”²⁷¹. 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”²⁷².

Essa 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, dentre tantas outras coisas, aparecem gradativamente no cenário histórico, no momento exato em que se tornam necessários, isto é, quando as circunstâncias o exigem. Ela “reside, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo”²⁷³; é constatada no homem, “animal livre, tanto no nível ontogênico quanto filogênico”²⁷⁴.

Não podemos confundir a perfectibilidade com a liberdade, tal como fizera Derrida nas páginas da *Gramatologia*²⁷⁵, nem podemos dissociar de forma peremptória essas duas noções, tal como sustentara Goldschmidt²⁷⁶. Segue-se que a perfectibilidade

²⁷¹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 143.

²⁷² Idem, p. 142 (grifo nosso).

²⁷³ Idem, p. 142.

²⁷⁴ 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>

²⁷⁵ « La liberté est donc la perfectibilité » (Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris : Éditions de Minuit, 1967, p. 260).

²⁷⁶ « Elle n'est ni invention ni réflexion, elle n'est pas raison, *pas plus qu'elle n'est liberté*. Elle est seulement la condition préalable et formelle qui rend possibles toutes ces facultés » (Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974, p. 288, grifo nosso).

deve ser encarada como o índice ou o sintoma da liberdade. Nesta direção, Guichet afirma que « la perfectibilité apparaît donc au moins liée à la liberté, même si elle ne lui est pas identique »²⁷⁷.

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”²⁷⁸. 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”²⁷⁹. 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 variabilidade e da não fixidez dessa natureza. De forma breve, a perfectibilidade que deveria imobilizar e fixar a natureza humana mostra não se pode compreender o homem como um ser dotado de uma natureza imóvel e fixa. Então, a natureza humana não pode ser compreendida como essência imóvel, mas sim como uma existência em constante movimento e ação, uma temporalização histórica – apresentada por Rousseau com traços bastante dramáticos.

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”²⁸⁰. Faltam necessidades que possam desencadear o mecanismo, dizem alguns comentadores, e o próprio Rousseau o sugere:

Après avoir montré que la *perfectibilité*, les vertus sociales et les autres facultés que l’homme naturel avait reçues en puissance ne pouvaient jamais se développer d’elles-mêmes, qu’elles avaient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître, et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa condition primitive ; il me reste à considérer et à rapprocher les différents hasards qui ont pu perfectionner la raison humaine, en détériorant l’espèce, rendre un être méchant en le rendant sociable, et

²⁷⁷ 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.

²⁷⁸ Idem, p. 250.

²⁷⁹ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 142.

²⁸⁰ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983, p. 289.

d'un terme si éloigné amener enfin l'homme et le monde au point où nous les voyons.²⁸¹

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 nesse ponto a interpretação de Roger Masters²⁸² e outros comentadores (Beyssade e Robert), “a perfectibilidade parece funcionar a partir do estado de natureza mesmo se pouco visível”²⁸³. O homem precisou aprender a vencer as dificuldades, conforme vimos o capítulo anterior o exemplo da alimentação (o momento em que o homem come pela primeira vez). 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”²⁸⁴. O processo de aquisição de conhecimentos elementares de homens e animais segue poder-se-ia dizer os mesmos princípios, apesar de

²⁸¹ *Discours sur l'origine de l'inégalité. OC, III, 1964, p. 162.*

²⁸² “Perfectibility thus operated effectively – and not merely in potentiality – in the pure state of nature” (MASTERS, Roger. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton : Princeton University Press, 1968, p. 150).

²⁸³ 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. « L'essence de l'homme, représentée par la liberté et la perfectibilité, est toujours déjà en acte, du moins dans une acception minimale dont l'apprentissage de l'instinct est la meilleure instance » (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: « conviendrait-il de distinguer entre une absence totale de développement qui devrait (avec l'animalité de grands singes anthropoïdes) s'identifier à l'instinct animal, et un premier développement, rudimentaire sans doute, mais par lequel les hommes 's'élèvent ainsi jusqu'à l'instinct des bêtes', ce qui n'est plus instinct mais déjà perfectionnement. [...] Dès la première partie, et avant la 'première révolution', avant l'âge des cabanes et ses effets multiples sur l'esprit et sur le cœur, le modèle du pur état de nature n'est vraiment totale immobilité » (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). « On pourrait chercher dans la *perfectibilité* le principe unitaire d'une anthropologie rousseauiste du développement. Il s'agit en effet d'un caractère présent aussi bien dans l'individu que dans l'espèce, et, à ce qu'il nous semble, il n'est pas et ne saurait jamais être lui-même virtuel ou en puissance : comme aptitude à acquérir (à l'occasion de l'expérience) tout ce que l'on aura d'être à partir du néant et de l'absence d'instinct, la perfectibilité est par définition actuelle et susceptible d'opérer dès le premier état de nature. C'est bien pourquoi, dès la première partie du *Discours sur l'inégalité*, l'homme sauvage est moins 'livré par la nature au seul instinct' que 'dédommage de celui qui lui manque peut-être par des facultés capables d'y suppléer d'abord, et de l'élever ensuite fort au-dessus de celle-là' : si le temps y laissait l'homme 'dans toute la grossièreté des premiers âges', ce n'est pas que la perfectibilité fût encore simplement virtuelle, c'est parce que ses effets, limités à une vie d'homme, ne passaient pas de génération en génération » (Idem, pp. 203-204).

²⁸⁴ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983, p. 260.

existirem também diferenças importantes. Trata-se no homem da própria perfectibilidade operando a partir de uma polivalência, adquirida por meio da imitação humana do comportamento dos demais animais. Essa 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.

Rousseau havia apresentado suas pesquisas como “raciocínios hipotéticos e condicionais”, simples “conjecturas tiradas apenas da natureza do homem e dos seres que o cercam”²⁸⁵. Essa 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”²⁸⁶. Em um primeiro momento, o homem é menos que o animal²⁸⁷, posteriormente, por meio da observação e da imitação, ele se iguala ao animal para, finalmente, ultrapassá-lo²⁸⁸. 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, « l’homme commence par se cacher derrière l’animal. Mais le voile par lequel » a especificidade humana « se dissimule est précisément ce qui la révèle ».²⁸⁹

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 de modo a 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

²⁸⁵ *Discours sur l’origine de l’inégalité. OC, III, 1964, p. 133* (grifo nosso).

²⁸⁶ *Idem, p. 135.*

²⁸⁷ É interessante citar uma passagem de La Mettrie : « Malgré toutes ces prérogatives de l’homme sur les animaux, c’est lui faire honneur que de le ranger dans la même classe. Il est vrai que jusqu’à un certain âge, il est plus animal qu’eux, parce qu’il apporte moins d’instinct en naissant » (La Mettrie, Julien Offroy de. *L’homme-Machine*. Paris : Éditions Denoël/Gonthier, 1981, p. 173).

²⁸⁸ « L’homme, grâce à son mimétisme, se rend supérieur aux animaux qu’il imite, parce qu’il peut les imiter tous, et il peut multiplier son pouvoir en accumulant dans une seule personne des habiletés corporelles différentes et complémentaires qu’aucun animal ne rassemble jamais » (Radica, Gabrielle. *L’histoire de la raison : anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris : H. Champion, 2008, p. 77).

²⁸⁹ 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.

direção à alteridade e ao não idêntico. « En même temps qu'il se rapproche des bêtes par l'imitation, il marque son éloignement irréductible car il atteste ainsi sa capacité de sortir de lui-même vers l'animal qui, lui, reste enfermé en lui-même malgré l'apparence qu'il donne de s'en écarter par le mimétisme »²⁹⁰. De um lado, o homem se mostra totalmente imerso na natureza e semelhante aos animais, na medida em que mimetiza seus comportamentos, de outro, ele desvela sua diferença como portador de uma natureza própria. Portanto, o homem do estado de natureza que se identifica com o animal por meio da imitação já é, paradoxalmente, um homem e expressa o predicado particular de seu ser.

Observer, imiter – mais pas de manière passive et machinale –, s'élever : il y a dans ces opérations autre chose que de la simple animalité, à savoir une capacité de sortie de soi, déjà de dépassement, qui excède le pur apprentissage animal, lequel ne consiste que dans l'ajustement le plus serré possible à son propre corps, au fonctionnement de ses sens, et à son milieu, que dans une adhésion plus forte donc, à l'inverse de toute prise de distance.²⁹¹

Guichet ainda afirma:

L'imitation humaine accède à un autre ordre que l'imitation animale même si elle y trouve sa première racine. Elle est à la fois expressive de la nature en l'homme et, déjà, de la nature de l'homme – par son caractère illimité, sa différence avec l'imitation chez l'animal dont l'attachement à un modèle biologiquement apparenté est toujours le contraire d'un arrachement quelconque à soi. L'imitation est bien une faculté médiane et médiatrice à tous égards, elle est la première et discrète compagne de la perfectibilité, sa première forme d'actualisation véritable, et elle en partage la fonction d'articulation générale entre nature et culture, mais en se focalisant d'abord sur le rapport de l'homme et de l'animal pour s'ouvrir ensuite sur celui d'homme à homme. La différence de l'homme consiste donc d'abord paradoxalement à s'éparpiller dans la multiplicité de la référence animale. [...] L'imitation montre que dans la confusion première avec la nature agit déjà la spécificité humaine, de même que dans la nature en l'homme habite tout de suite la nature de l'homme. À l'inverse, paradoxalement, cette nature de l'homme ne peut être pleinement elle-même, c'est-à-dire humanité, que si elle intègre en elle la nature en l'homme, c'est-à-dire précisément l'animalité.²⁹²

²⁹⁰ Idem, p. 276.

²⁹¹ Idem, p. 253.

²⁹² Idem, p. 276.

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 habitam cada rincão, os homens, antes mesmo de possuírem línguas, puderam ter gritos diferentes de um país ao outro.²⁹³

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 passa de uma 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 passagem 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

²⁹³ *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.

do que a das gralhas ou dos macacos, *que se agrupam quase do mesmo modo*²⁹⁴. 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 1344,²⁹⁵ perto de Hesse, onde fora nutrida pelos lobos, e que dizia depois na corte do príncipe Henri, que, se 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 se manter em pé e equilibrando-se nos dois 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 Hanovre, que foi conduzido para a corte da Inglaterra, teve todos os sofrimentos do mundo ao se sujeitar a caminhar sobre os dois

²⁹⁴ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 167 (grifo nosso).

²⁹⁵ 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 « évoque ainsi [...] l'enfant-loup de Hesse, capturé en 1344 par des chasseurs et qui était offert en spectacle à la cour d'Henri, prince de cette région. Ce garçon qui, 'selon ses propres dires', avait été ravi par les loups à l'âge de trois ans et avait dû demeurer cinq ans parmi eux, en avait toujours été bien traité. Il avait bénéficié des meilleures parts au partage des proies et de la chaleur de la meute blottie autour de lui par grand froid, au creux d'une fosse aménagée tout exprès de feuilles et d'herbes sèches. Il avait appris d'eux 'à ramper des mains et des pieds et à courir avec eux, si souvent que, de cet exercice, il finit par imiter leur vitesse et il faisait les sauts les plus grands'. Les jambes gainées d'attelles de bois, on le contraignait à se redresser, 'à la façon des hommes'. Mais l'enfant répétait très souvent qu'il préférerait de loin rester en relation avec les loups » (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. « La fameuse chronique des bénédictins d'Erfurt [...] mentionne un enfant-loup capturé dans la Hesse en l'an 1304, qui vanta la gentillesse de ses loups adoptifs, qui l'avaient anlevé à l'âge de trois ans, non pour le dévorer, mais pour lui offrir la meilleure part de gibier et le plus chaud emplacement de la louvière lors des blancs hiviers ». 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 de 1304, e ainda por cima este caso foi reportado em um manuscrito também datado de 1304. « Il est rapporté que l'enfant-loup fut présenté au 'landgrave Henri de Hesse', or l'existence des deux homonymes qui furent princes sur cette aire en cette ère est compatible avec les deux fausses dates (1341-1344) e la vraie (1304). De fait, souverains autorisant l'erreur et la vérité, Henri I et Henri II régnèrent, respectivement, de 1275 à 1308, et 1323 à 1376. [...] Soyons parfois sans incertitude: l'enfan-loup 'de la Hesse de 1344' (mentionné en 1583 par Pistorius) est celui 'de la Hesse de 1304' (rapporte dans le manuscrit de cette même année), tandis que l'enfant-loup de Wetteravie (1344) de ce même auteur, [...] est un cas distinct, pour lequel on possède des précisions relatives à la date et au lieu de la capture. Quand à celui de l'an de la grâce 1341, qui, par sa très brève vie, fit faux bond aux analyses manuscrites, il autorise à songer que, en ce quatorzième siècle, les 'quatre' enfants-loups furent au nombre de trois ». (Aroles, Serge. *L'Enigme des enfants-loups*. Paris: Publibook, 2007, pp. 167-169).

pés; e encontra-se, em 1719, dois outros selvagens nos Pireneus, que corriam pelas montanhas à maneira de quadrúpedes.²⁹⁶

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 como não possui 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, antes mesmo de qualquer socialização humana. Apesar de sem comunicação, essas 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 no final da primeira parte²⁹⁷, nem tudo morre necessariamente com o seu inventor. Pela 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 das outras espécies animais. Os homens são também objeto de observação e imitação. Como escreve Rousseau: « [q]uoique ses semblables ne fussent pas pour lui ce qu'ils sont pour nous, et qu'il n'eût guerres plus de commerce avec eux qu'avec les autres animaux, ils ne furent pas oubliés dans ses observations »²⁹⁸.

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 e tal fato constitui aquilo que Guichet denominou de “cultura sem sociedade”²⁹⁹.

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, apesar de Rousseau animalizar o ser humano, na primeira parte de seu *Discurso*, ele não o reduz à animalidade, e o homem permanece em seu estatuto próprio. A perfectibilidade funciona como força articuladora entre a natureza e a cultura; ademais, se o homem do puro estado

²⁹⁶ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 196.

²⁹⁷ Idem, p. 160.

²⁹⁸ Idem, p. 167.

²⁹⁹ 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.

de natureza pode ser, sob certos aspectos, considerado um animal, ele já é, sobre outros, definitivamente homem.

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 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.

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

O termo latino *Homo sylvestris* (tradução literal de “orangotango”)³⁰⁰ 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, a uma vida privada de todo o contato e comércio com seus semelhantes³⁰¹: a menina de Songy, de 1731; o caso de Victor de Aveyron, de 1799, relatado por Jean Itard e que inspirou o filme *L'enfant sauvage* de François Truffaut, de 1970; Kaspar Hauser de Nuremberg, de 1828,

³⁰⁰ 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. « Le terme d'Orang-outang désigne aussi bien les grands singes d'Asie que ceux d'Afrique, et les discordances entre les descriptions données par les observateurs sont attribuées soit à une manque de soin, soit à des différences d'âge, soit à des différences de sexe » (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*. Tradução de Denise Bottmann. 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.

³⁰¹ 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.

que inspirou 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 público³⁰². 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 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 extremos³⁰³.

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 as 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

³⁰² 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).

³⁰³ Tinland, Franck. *L'Homme sauvage: homo ferus et homo sylvestris: de l'animal à l'homme*. Paris : L'Harmattan, 2003, p. 59.

misteriosos, cujas semelhanças com o gênero humano saltam aos olhos de qualquer observador.

Tulp não dissecou a chimpanzé³⁰⁴ 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 tal chimpanzé é o único animal a figurar nas páginas do livro de Tulp³⁰⁵ em razão “de suas notáveis proximidades físicas e comportamentais com o homem”³⁰⁶. Tulp se vale das seguintes denominações: “*Satyrus indicus, Orang-outan* ou *Homo sylvestris*”³⁰⁷. 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 sejam na verdade de chimpanzés. Em 1699, Tyson publicou em Londres uma importante obra: *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris. Or, the Anathomy of a Pygmye 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, dessarte, classifica os macacos antropoides entre os animais³⁰⁸.

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)³⁰⁹, refere-se ao

³⁰⁴ « L’animal décrit par Tulp ne peut être identifié avec une rigueur absolue. La représentation qu’il en donne demeure trop imprécise pour trancher de façon définitive entre l’Orang-outang des modernes, et le Chimpanzé. La provenance que Tulp lui assigne ferait toutefois pencher la balance en faveur de ce dernier – car seul le chimpanzé peut provenir de l’Angola » (Tinland, Franck. *L’Homme sauvage: homo ferus et homo sylvestris: de l’animal à l’homme*. Paris : L’Harmattan, 2003, p. 103).

³⁰⁵ Idem, p. 104.

³⁰⁶ 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>.

³⁰⁷ Idem.

³⁰⁸ « Tyson adresse alors un tableau récapitulatif dans lequel il résume toutes les caractéristiques par lesquelles le Pygmée ressemble davantage à l’homme qu’au singe, et inversement. Il repère ainsi quarante-huit points qui apparentent le chimpanzé à l’homme plus qu’à aucun animal connu, et trente-quatre points par lesquels le Pygmée est au contraire plus proche des autres quadrumanes. La conclusion qu’en tire l’anatomiste est claire : ‘Notre Pygmée n’est pas un homme, et n’est pourtant pas le singe commun, mais une sorte d’animal mitoyen [...]’ » (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 ». Tome XV. [Originalmente pertence ao tomo XIV]; Nouvelle Edition. Amsterdam : Chez J. H. Schneider, 1771, pp. 27-29. Contudo, os pontos de diferenças entre o orangotango e o homem aí elencados são apenas vinte e cinco.

³⁰⁹ « L’homme, dit Linnaeus (Fauna Suecica, préf.), n’est ni une pierre, ni une plante; c’est donc un animal. Il n’a pas un seul pied; ce n’est donc pas un ver. Ce n’est pas un insecte puisqu’il n’a point d’antennes. Il n’a point de nageoires; ce n’est donc pas un poisson. Ce n’est pas un oiseau, puisqu’il n’a point de plumes. Qu’est-ce donc que l’homme ? Il y a bouche du quadrupède. Il a quatre pieds; les deux de devant lui servent à l’attouchement, les deux de derrière au marcher. C’est donc un quadrupède » (essa

homem como um quadrúpede. 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*³¹⁰. Buffon, por seu turno, criticará a classificação de Lineu no tomo XIV de sua *Histoire Naturelle*, de 1766, e afirmará, como fizera em outros momentos de sua obra, a diferença inconciliável de natureza e a não continuidade envolvendo homens e animais³¹¹. Em consonância com o médio inglês Tyson, as afirmações de Buffon de que esses seres não eram homens não estavam permeadas por dúvidas. Com evidente inspiração rousseuista³¹², lorde Monboddo (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 divindades³¹³. Com pesquisas mais exatas e bem conduzidas, talvez notar-se-ia que “não são nem animais nem deuses, mas homens”³¹⁴. Rousseau não afirma categoricamente uma posição para esses seres na escala dos viventes; conferindo-lhes o benefício da dúvida, prefere considerá-los homens, até que se prove o contrário.

passagem da qual Diderot cita Lineu foi mobilida 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).

³¹⁰ 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, Montbard, Dijon, 14-22 juin 1988). Paris : J. Vrin, 1992 (pp. 543-555), 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). Esse artigo de Blanckaert é interessante, pois tem uma seção inteira dedicada ao lugar que o homem ocupa no *Systema Naturae*.

³¹¹ Buffon. *Histoire naturelle*. « Nomenclature des Singes ». Tome XV. [Originalmente pertence ao tomo XIV]; Nouvelle Edition. Amsterdam : Chez J. H. Schneider, 1771.

³¹² Sobre essa inspiração rousseuista nos escritos de Monboddo, ver o famoso texto de Lovejoy “Monboddo and Rousseau”, de 1933. Valemos-nos aqui da tradução espanhola: Lovejoy, Arthur. “Monboddo y Rousseau”. Traducido por Teresa Calderón Quindós. In: *Revista de Filosofía*. Vol. 63, 2007, p. 171-194.

³¹³ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 211.

³¹⁴ Idem, p. 211 (edição de 1782).

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 viventes 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 capítulo³¹⁵.

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 faz 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-os no melhor dos casos como animais, no pior, como monstros³¹⁶. Rousseau não pretende encerrar em definitivo o debate e dar a última

³¹⁵ 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.

³¹⁶ Battel (1565-1640), viajante e aventureiro inglês, considera que os *pongos* e os *enjockos* sejam 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 monstrosidade (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). Nesse ponto específico, Rousseau se associa à opinião de Buffon. Sobre isso, vale a pena citar Buffon que afirma a infertilidade dos seres híbridos. « Ceux qui ne peuvent rien produire ensemble appartiennent à des espèces différentes. [...] D'ailleurs il y a encore un avantage pour reconnoître les espèces d'animaux & pour les distinguer les unes des autres, c'est qu'on doit regarder comme la même espèce celle qui, au moyen de la copulation, se perpétue & conserve la similitude de cette espèce, & comme de espèces différentes celles qui, par les mêmes moyens, ne peuvent rien produire ensemble ; de sorte qu'un renard sera une espèce différente d'un chien, si en effet par la copulation d'un mâle & d'une femelle de ces deux espèces il ne résulte rien, & quand même il en résulteroit un animal mi-parti, une

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 começa a nota do *Discurso* enumerando as variedades encontradas dos seres humanos, naquilo que concerne ao seu aspecto físico³¹⁷; 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 maneiras de viver ou dos costumes de cada povo, causas tanto mais eficazes quanto mais agem sobre uma longa sequência de gerações³¹⁸. Essa multiplicidade de caracteres e de tipos fisionômicos humanos é justamente o que permite à 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 desconhecida³¹⁹. A questão que Rousseau formula nessa nota pode ser expressa nos seguintes termos: e quais critérios pertinem nos assegurar de 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*³²⁰ – das narrações recolhidas por Samuel Purchass³²¹

espèce de mulet, comme ce mulet ne produiroit rien, cela suffiroit pour établir que le renard & le chien ne seroient pas de la même espèce, puisque nous avons supposé que pour constituer une espèce, il falloit une production continue, perpétuelle, invariable, semblable, en un mot, à celle des autres animaux » (Buffon. *Histoire naturelle*. « Histoire des animaux ». T. II. Paris : H. Champion, 2008, pp. 108-109). Voltaremos ainda a esse ponto.

³¹⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 208.

³¹⁸ « Tous ces faits dont il est aisé de fournir des preuves incontestables, ne peuvent surprendre que ceux qui sont accoutumés à ne regarder que les objets qui les environnent et qui ignorent les puissants effets de la diversité des climats, de l'air, des aliments, de la manière de vivre, des habitudes en général, et surtout la force étonnante des mêmes causes, quand elles agissent continuellement sur de longues suites de générations » (Idem, p. 208). Voltaremos ainda a essa relação entre Rousseau e Buffon (CAPÍTULO IV: A ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU E A ORIGEM DA ALTERAÇÃO).

³¹⁹ « Toutes ces observations sur les variétés que mille causes peuvent produire et ont produit en effet dans l'espèce humaine me font douter si divers animaux semblables aux hommes, pris par les voyageurs pour des bêtes sans beaucoup d'examen, ou à cause de quelques différences qu'ils remarquaient dans la conformation extérieure, ou seulement parce que ces animaux ne parlaient pas, ne seraient point en effet de véritables hommes sauvages, dont la race dispersée anciennement dans les bois n'avait eu occasion de développer aucune de ses facultés virtuelles, n'avait acquis aucun degré de perfection et se trouvait encore dans l'état primitif de nature » (Idem, p. 208).

³²⁰ Buffon. *Histoire naturelle*. « Les Orangs-Outangs, ou le Pongo et le Jocko ». Tome XV. [Originalmente pertence ao tomo XIV]; Nouvelle Edition. Amsterdam : Chez J. H. Schneider, 1771, p. 22.

diretamente de Andrew Battell, dos relatos de Olfert Dapper³²² presentes em sua *Descrição da África* e do testemunho de Jérôme Merolla³²³. Como se sabe, Rousseau é um voraz leitor de diários de viagem, conforme atesta o *Emílio*: “passei a vida lendo relatos de viagem”³²⁴. Tudo indica, porém, que Rousseau não consultou os livros de todos os autores dos quais ele fala³²⁵. É muito provável que ele os cita indiretamente, uma vez que esses 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.*”³²⁶

³²¹ 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.

³²² Olfert Dapper (1635-1689), médico e geógrafo holandês.

³²³ 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: il « avec toute sa naïveté ne laissait pas d’être homme d’esprit » (Idem, p. 211).

³²⁴ *Émile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, p. 827. 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*. Sous la direction de Bernadette BENSUAUDE-VINCENT et Bruno BERNARDI. 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 ; Chinard, Gilbert. « Influence des Récits de Voyages Sur la Philosophie de J. J. Rousseau ». PMLA, Vol. 26, No. 3, 1911, pp. 476-495, p. 477). Essa 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 : « c’est un cahier où Jean-Jacques notait les endroits de ses lectures qui lui paraissaient bons à conserver. On y trouve plus de cinquante passages des *Œuvres morales* de Plutarque — et ce qui est plus utile encore, on peut dater avec une très grande approximation la période où Rousseau constitua ce florilège. Il date du moment où Rousseau composait le Discours de l’Inégalité, c’est-à-dire d’entre octobre 1753 et juin 1754. Immédiatement avant ces passages, une série de notes de Sidney, et du tome V de l’*Histoire des Voyages* dont beaucoup sont passées dans l’*Inégalité*. Immédiatement après, des notes de Bodin, de Montaigne [...], de Chardin, qui sont utilisées soit pour le second Discours, soit pour l’Article « Economie politique ». — Ce manuscrit est donc le document le plus sûr pour qui s’attache à suivre l’évolution des idées de Rousseau ; grâce à lui, les recherches de sources perdent beaucoup de leur caractère hypothétique et conjectural. » (Morel, Jean. « Jean-Jacques Rousseau lit Plutarque ». In: *Revue d’histoire moderne*, tome 1 N^o2, 1926. pp. 81-102, p. 82).

³²⁵ 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).

³²⁶ Idem, p. 359.

Apesar de muito extensa, vale a pena reproduzir toda uma passagem, extraída por Rousseau da *Histoire générale des voyages* de Prévost:

On trouve dans le royaume de Congo quantité de ces grands animaux qu'on nomme *Orang-Outang* aux Indes Orientales, & qui tiennent comme le milieu entre l'espèce humaine et les babouins. Battel raconte que dans les forêts de Mayomba, au Royaume de Loango, on voit deux sortes de monstres, dont les plus grands se nomment *Pongos* & les autres *Enjokos*. Les premiers ont une ressemblance exacte avec l'homme ; mais ils sont beaucoup plus gros, & de fort haute taille. Avec un visage humain, ils ont les yeux fort enfoncés. Leurs mains, leurs joues & leurs oreilles sont sans poil, à l'exception des sourcils, qu'ils ont fort longs. Quoiqu'ils ayent le reste du corps assez velu, le poil n'en est pas fort épais, & sa couleur est brune. Enfin, la seule partie qui les distingue des hommes est la jambe, qu'ils ont sans mollet. Ils marchent droits, en se tenant de la main le poil du cou. Leur retraite est dans les bois. Ils dorment sur les arbres & s'y font une espèce de toit qui les met à couvert de la pluie. Leurs aliments sont des fruits ou des noix sauvages. Jamais ils ne mangent de chair. L'usage des Nègres qui traversent les forêts est d'y allumer des feux pendant la nuit. Ils remarquent que le matin à leur départ, les Pongos prennent leur place autour du feu & ne se retirent pas qu'il ne soit éteint ; car, avec beaucoup d'adresse, ils n'ont point assez de sens pour l'entretenir en y apportant du bois. Ils marchent quelquefois en troupes, & tuent les Nègres qui traversent les forêts. Ils tombent même sur les Eléphants qui viennent paître dans les lieux qu'ils habitent, & les incommodent si fort à coups de poings ou de bâton, qu'ils les forcent à prendre la fuite en poussant des cris. On ne prend jamais de Pongos en vie, parce qu'ils sont si robustes, que dix hommes ne suffiraient pas pour les arrêter. Mais les Nègres en prennent quantité de jeunes, après avoir tué la mère, au corps de laquelle le petit s'attache fortement. Lorsqu'un de ces animaux meurt, les autres couvrent son corps d'un amas de branches & de feuillages. Purchass ajoute, en forme de note, que dans les conversations qu'il avait eues avec Battel, il avait appris de lui-même qu'un Pongo lui enleva un petit Nègre, qui passa un mois entier dans la société de ces animaux ; car ils ne font aucun mal aux hommes qu'ils surprennent, du moins lorsque ceux-ci ne les regardent point, comme le petit Nègre l'avait observé. A son retour, dont l'Auteur ne rapport pas les circonstances, il raconte que les pongos sont de la hauteur de l'homme, mais que dans leur masse ils ont le double de sa grandeur. Battel n'a point décrit la seconde espèce de monstre. & l'Éditeur, entre les mains duquel ses papiers ne tombèrent qu'après sa mort, ne put se procurer là-dessus les éclaircissemens qu'il désiroit ; mais il s'imagine que ce peut être le *Pongo Pigmée*, dont on parle dans un autre endroit. Dapper confirme que le Royaume de Congo est plein de ces animaux, qui portent aux Indes le nom d'*Orang-Outang*, c'est-à-dire, *Habitans des bois*, & que les Africains nomment *Quojas-Morros*. Cette bête, dit-il, est si semblable à l'homme qu'il est tombé dans l'esprit à quelques Voyageurs, qu'elle pouvait être sortie d'une femme & d'un Singe ; chimère que les Nègres mêmes rejettent. Un de ces animaux fut transporté de Congo en Hollande, & présenté au prince d'Orange, Frédéric-Henri. Il était de la hauteur d'un enfant de trois ans, & d'un embonpoint médiocre ; mais carré & bien proportionné, fort agile & fort vif, les jambes charnues & robustes, tout le devant du corps nu, mais le derrière couvert de poils noirs. A la première vûe, son visage ressemblait à celui d'un homme, mais il avait le nez plat & recourbé ; ses oreilles étaient aussi celles de l'espèce humaine. Son sein, car c'était une femelle, était potelé, son nombril enfoncé, ses épaules fort bien jointes, ses mains divisées en doigts & en pouces, ses mollets & ses talons gras & charnus. Il marchait souvent droit sur ses jambes. Il était capable de lever & porter des fardeaux assez lourds. Lorsqu'il vouloit boire, il prenait d'une main le couvercle du pot & tenait le fond de l'autre. Ensuite il s'essuyait gracieusement les lèvres. Il se couchait pour dormir, la tête sur un coussin, & se couvrant avec tant d'adresse, qu'on l'aurait pris pour un

homme au lit. Les Nègres font d'étranges récits de cet animal. Ils assurent, non seulement qu'il force les femmes & les filles, mais qu'il ose attaquer des hommes armés. En un mot, il y a beaucoup d'apparence que c'est le Satyre des Anciens. Merolla ne parle peut-être que de ces animaux, lorsqu'il raconte que les Nègres prennent quelquefois, dans leurs chasses, des hommes & des femmes sauvages.³²⁷

De maneira rigorosa, tanto por seu espírito quanto por seu método, esses relatos são colhidos e examinados. O genebrino questiona a pertinência dos critérios mobilizados pelos viajantes em vista de 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 estupidez³²⁸.

A ausência da fala é verificada nos *pongos*, pelo menos nas páginas do segundo *Discurso*. Em uma carta David Hume, de 29 de março de 1766, Rousseau não se mostra tão convencido do 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*”³²⁹ que fingiam não poder falar, embora realmente possam, “por medo de que eles sejam forçados a trabalhar”³³⁰. 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*³³¹ 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

³²⁷ 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).

³²⁸ « On ne voit point dans ces passages les raisons sur lesquelles les auteurs se fondent pour refuser aux animaux en question le nom d'hommes sauvages, mais il est aisé de conjecturer que c'est à cause de leur stupidité, et aussi parce qu'ils ne parlaient pas » (*Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 210).

³²⁹ Diferentemente do segundo *Discurso*, o termo empregado na carta é *singe*, macaco (Carta de Rousseau à 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).

³³⁰ 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.

³³¹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 128.

humanidade tanto o homem ideal do puro estado de natureza quanto a realidade dos asselvajados (*homo ferus*) ou de algum agrupamento humano que, por algum motivo, ainda se encontre 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, 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 – como no *Emílio*³³² e no *Ensaio*³³³ –, é relativizado nas páginas do *Discurso* e não pode aparecer como caracter 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 com muita habilidade, eles não têm muito senso para conservá-lo colocando lenha*”³³⁴. 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 aborreçam 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.³³⁵

³³² *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 582.

³³³ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 403.

³³⁴ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 210.

³³⁵ *Idem*, pp. 210-211.

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 apresentada na seção anterior. 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 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, ainda por cima, habitam uma região de clima quente?

Ademais, existe outra razão para questionar os critérios mobilizados pelos viajantes para 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 morte³³⁶ –, 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

³³⁶ Como diz a citação de Prévost, « lorsqu'un de ces animaux meurt, les autres couvrent son corps d'un amas de branches & de feuillages ». Nas palavras do próprio Rousseau, e de tantos outros, jamais um animal saberá o que é a morte: « les seuls biens, qu'il [le sauvage] connaisse dans l'univers sont la nourriture, une femelle et le repos ; les seuls maux qu'il craigne sont la douleur et la faim ; je dis la douleur et non la mort ; car jamais l'animal ne saura ce que c'est que mourir, et la connaissance de la mort, et de ses terreurs, est une des premières acquisitions que l'homme ait faites, en s'éloignant de la condition animale. » (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).

critérios equivocados, decidem sobre a humanidade ou não de determinados seres. De acordo com Guichet, Rousseau deixa « ouverte la question de l'humanité des pongos et semble avoir moins eu au fond pour objet d'en décider que d'élever une doute à l'égard des certitudes trop rapides sur le classement des êtres et des délimitations entourant l'homme de barrières aussi rigides que discutables »³³⁷. Uma educação do olhar será necessária para corrigir esse problema de visão (culturalmente construído) e, dessa maneira, levar os homens a direcionar seu olhar ao longe, ao não imediatamente próximo, ao diferente.

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 Hanovre, 1724) elencados na nota III de seu *Discurso*? Esses 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, falariam dela com erudição em belos relatos, como de um bicho curiosíssimo que se parecia bastante com o homem.³³⁸

As crianças selvagens, do mesmo modo que os grandes primatas antropóides, 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 Phillippe Pinel sobre o caso de Victor de Aveyron³³⁹. Para Rousseau as

³³⁷ 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.

³³⁸ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 212.

³³⁹ « Au XVIIIe siècle eut lieu une controverse philosophique et anthropologique où s'opposèrent deux interprétations : celle qui considérait ces enfants sauvages comme des hommes à l'état de nature, et celle qui les pensait atteints d'idiotie congénitale. [...] La discussion continua de faire rage, au sujet de Victor de l'Aveyron, entre Itard, qui l'avait recueilli et élevé mais ne put jamais lui apprendre à parler, et Pinel,

crianças selvagens pertencem definitivamente ao gênero humano e « il vaut mieux, tout compte fait, comprendre dans l'humanité, à sa limite inférieure, certains singes anthropoformes de la même façon qu'à sa limite supérieure on y comprend les enfants sauvages ». ³⁴⁰

Os viajantes imbuídos das imprecisões metodológicas da época valeram-se de uma definição errônea e equivocada da essência humana ³⁴¹ e, desse modo, agiram de forma análoga ao personagem de Edgar Allan Poe em *A carta roubada* ³⁴² 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, nem 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 à 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

le médecin de Bicêtre qui institua l'internement des fous et considérait Victor comme un de ces malades dont il importait de médicaliser l'étrangeté » (Fontenay, Élisabeth de. *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de la animalité*. Paris : Fayard, 1998, p. 456).

³⁴⁰ Idem, pp. 465-466.

³⁴¹ 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>

³⁴² “- 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*. Tradução José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1985, p. 33).

ser homem”³⁴³. 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 dénonce l'échec de l'étude de l'homme non seulement parce que l'homme civil contamine la définition de l'essence humaine, mais en plus parce que les études empiriques, loin de se limiter aux erreurs commises au sujet des Pongos, dénotent un biais ethnocentriste ».³⁴⁴

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 clarificar a questão para atestar ou refutar por meio de demonstração a humanidade desses seres. Rousseau menciona a experiência do cruzamento entre um humano e um *pongo*³⁴⁵. No caso de haver concepção, deve-se testar a fertilidade da prole proveniente do cruzamento. Porém, por ser “eticamente impossível”³⁴⁶, o autor logo o descarta.

³⁴³ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 242.

³⁴⁴ 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>

³⁴⁵ « Le cas des Pongos mérite d'être réservé, jusqu'à ce qu'on ait conduit les expériences qui prouveront que cette espèce, ne pouvant être croisée avec l'espèce humaine, en est réellement distinct, comme elle l'est, pour Rousseau, de celle des Singes » (Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris : François Maspero, 1971, 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. Paris : H. Champion, 2008, pp. 108-109); a outra, será abordada e outro momento desta tese, diz respeito ao tomo IV (Buffon. *Histoire naturelle*. « L'Âne ». [Tome IV]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 559).

³⁴⁶ 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>. « 'L'expérience' à laquelle pense R. est de tenter de croiser un humain et un orang-outang. L'appartenance à une même espèce se définit en effet par l'interfécondité. Cependant, pour procéder 'innocemment' (c'est-à-dire sans commettre une faute religieuse ou morale) à cette expérience, il faudrait d'abord être assuré que les orang-outangs sont bien des hommes (la relation sexuelle d'un homme avec un animal étant l'objet d'un interdit à la fois religieux et moral). » (Rousseau, J.-J. *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Blaise Bachofen et Bruno Bernardi. Paris : GF Flammarion, 2008, p. 282, note 244).

Il y aurait pourtant un moyen par lequel, si l'orang-outang ou d'autres étaient de l'espèce humaine, les observateurs les plus grossiers pourraient s'en assurer même avec démonstration ; mais outre qu'une seule génération ne suffirait pas pour cette expérience, elle doit passer pour impraticable, parce qu'il faudrait que ce qui n'est qu'une supposition fût démontré vrai, avant que l'épreuve qui devrait constater le fait pût être tentée innocemment.³⁴⁷

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

apparaît comme une véritable application pratique des critères dégagés par le grand discours anthropologique de la première partie de l'œuvre, comme un premier essai de vérification de leur pertinence sur le terrain à l'épreuve d'objets précisément à interroger et à identifier. Elle présente ainsi une symétrie en négatif de la description en positif de la spécificité humaine, comme si, en dessous du texte principal, cheminaient les pongos de manière parallèle aux hommes sauvages qui, au-dessus, exhibaient leur critères d'identification. Ces critères sont pour l'essentiel les mêmes de part et d'autre et se centrent sur la perfectibilité. Simplement, ils passent du plan général de la déduction à celui beaucoup plus concret de l'induction.³⁴⁸

Foi exatamente esse o critério que permitira negar com segurança a humanidade aos macacos (singes)³⁴⁹. Este não possuem, sustenta Rousseau, nenhum traço da faculdade de aperfeiçoar-se³⁵⁰. Seria preciso, pois, empreender experiências e assegurar por demonstrações se os *pongos* e os orangotangos são ou não perfectíveis.

³⁴⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité. OC, III, 1964, p. 211.*

³⁴⁸ 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.

³⁴⁹ Como Rousseau investiga a possível humanidade dos *pongos*, ele diferencia os *pongos* dos macacos (*singes*). Estes últimos são atestadamente animais.

³⁵⁰ « Je me souviens d'avoir vu un singe faire cette même manœuvre qu'on ne veut pas que les pongos puissent faire ; il est vrai que mes idées n'étant pas alors tournées de ce côté, je fis moi-même la faute que je reproche à nos voyageurs, et je négligeai d'examiner si l'intention du singe était en effet d'entretenir le feu, ou simplement, comme je crois, d'imiter l'action d'un homme. Quoi-qu'il en soit, il est bien démontré que le singe n'est pas une variété de l'homme, non seulement parce qu'il est privé de la faculté de parler, mais surtout parce qu'on est sûr que son espèce n'a point celle de se perfectionner qui est le caractère spécifique de l'espèce humaine » (*Discours sur l'origine de l'inégalité. OC, III, 1964, p. 211.*)

« Expériences », afirma Rousseau, « qui ne paraissent pas avoir été faites sur le pongo et l'orang-outang avec assez de soin pour en pouvoir tirer la même conclusion ». ³⁵¹

O estágio embrionário da antropologia e do estudo do homem no século XVIII não autorizam 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 autor ³⁵². É preciso suspender o julgamento, até que novas luzes 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 ³⁵³ – ao contrário do que parece sugerir a leitura de Robert Wokler presente em seu famoso artigo sobre Rousseau e os macacos (1978) ³⁵⁴. Diferentemente da opinião de Wokler, pode-se dizer que Rousseau tinha plena

³⁵¹ Idem, p. 211.

³⁵² Idem, p. 122.

³⁵³ 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).

³⁵⁴ 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. O mesmo autor sugere a mesma leitura em outro texto (publicado em um livro em 1995): “não havia, para Rousseau, nenhuma ruptura na scala naturae, nenhum degrau faltando na escada 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 uma história conjectural da raça humana que busca abstrair nossa natureza das forças sociais que a corromperam, na verdade acaba sendo uma ótima primatologia empírica, uma vez que o retrato de Rousseau das solitárias criaturas frugívoras, indolentes e itinerantes descritas naquele texto estão realmente de acordo com os orangotangos verdadeiros do Sudeste Asiático e formam, de fato, uma das melhores descrições disponíveis no Ocidente até o trabalho de campo realizado desde o 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*. Ed.

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 fixistas³⁵⁵. Nesse sentido, quando Rousseau supõe que o orangotango é uma variedade do homem primitivo, o faz postulando que seja de uma espécie zoológicamente distinta dos macacos e dos símios, mas idêntica à espécie humana. Em nenhum momento significa dizer que o homem provém do orangotango, ou vice-versa, nem que Rousseau tenha aderido a uma filosofia continuísta. A distinção de essência – e não meramente de grau – é reafirmada entre o homem e o restante do reino animal. Donde 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.

Não há contradição se, por um lado, Rousseau institui o princípio da fixidez ao pensar as mais diferentes espécies que compõem o reino animal e, por outro, 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. Esse fato também é sugerido na abertura da primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*.

A ce titre, si la possibilité d'êtres humains possédant une queue est relatée, avec un crédit tout relatif, la bipédie n'est, quant à elle, absolument pas remise en question. En revanche, la possibilité de modifications anatomiques par l'influence du milieu et des habitudes transmises de générations en générations est tout à fait acceptée par Rousseau.³⁵⁶

Isso não significa de forma alguma aderir às teorias transformistas. Em nenhum desses casos Rousseau contradiz sua oposição ao transformismo, tal como desenvolvido

Christopher Fox, Roy Porter and Robert Wokler. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995, p. 43).

³⁵⁵ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983, pp. 242-246.

³⁵⁶ 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>

na nota III de seu *Discurso*. Toda transformação anatômica, entendida como uma passagem potencial de uma espécie à outra permanece proscrita.

2.4 - Buffon

Ao longo de muitos textos, Rousseau toma abertamente de empréstimo inúmeras passagens da *História natural*. O diretor do jardim do rei é um filósofo citado regularmente em seus escritos e suas considerações são capazes de bem instruir tanto o público em geral quanto o próprio Rousseau³⁵⁷. O *Discurso sobre a desigualdade* e, sobretudo, suas notas comprovam esse hábito de Rousseau. Recorre corriqueiramente à Buffon tendo em vista melhor fundamentar suas hipóteses e melhor construir sua imagem 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”.³⁵⁸ 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”.³⁵⁹

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: « quelque'intéret que nous ayions à nous connoître nous-mêmes, je ne sçais si nous ne connoissons pas mieux tout ce qui n'est pas nous. » 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 interior³⁶⁰. Isso faz com que ele se aliene, isto é, permaneça constantemente fora de si mesmo.

Pourvûs par la Nature, d'organes uniquement destinez à notre conservation, nous ne les employons qu'à recevoir les impressions

³⁵⁷ *Emile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 382, note 2.

³⁵⁸ Starobinski, Jean. « 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), p. 135. Esse mesmo artigo foi, posteriormente, publicado junto com os ensaios que compõem o final da obra *Jean-Jacques Rousseau: a Transparência e o obstáculo*. Essa generalização de Starobinski expressa mais um acento retórico que uma análise detida das referências científicas presentes no texto. Assim, Buffon é um dos autores mobilizados por Rousseau ao longo de seu segundo *Discurso*.

³⁵⁹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 195.

³⁶⁰ 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.

étrangères, nous ne cherchons qu'à nous répandre au dehors, & à exister hors de nous ; trop occupez à multiplier les fonctions de nos sens, & à augmenter l'étendue extérieure de notre être, rarement faisons-nous usage de ce sens intérieur qui nous réduit à nos vraies dimensions & qui sépare de nous tout ce qui n'en est pas ; c'est cependant de ce sens dont il faut nous servir, si nous voulons nous connoître, c'est le seul par lequel nous puissions nous juger : mais comment donner à ce sens son activité & toute son étendue ? comment dégager notre ame dans laquelle il réside, de toutes les illusions de notre esprit ? Nous avons perdu l'habitude de l'employer, elle est demeurée sans exercice au milieu du tumulte de nos sensations corporelles, elle s'est desséchée par le feu de nos passions ; le cœur, l'esprit, les sens, tout a travaillé contr'elle.³⁶¹

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 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*³⁶². 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”³⁶³. 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 –, porém, Buffon sugere, numa formulação tornada depois clássica por Rousseau, a possibilidade de que a virtude pertença mais ao “homem selvagem do que ao homem civilizado” e o vício tenha nascido “apenas na sociedade”³⁶⁴.

Não convém entrar nos detalhes da argumentação de Buffon sobre essa sugestão. O interessante é notar que ambos os autores constatam 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

³⁶¹ Buffon. *Histoire naturelle*. « Histoire naturelle de l'homme ». Tome II. Paris : H. Champion, 2008, pp. 451-453 ; *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, pp. 195-196.

³⁶² Idem, p. 122. As páginas da *Profissão de fé* são bastante esclarecedoras sobre esse ponto: “nous nous ignorons nous-mêmes; nous ne connoissons ni nôtre nature ni nôtre principe actif; à peine savons-nous si l'homme est un être simple où composé; des mystères impénétrables nous environent de toutes parts; ils sont au dessus de la région sensible: pour les percer nous croyons avoir de l'intelligence, et nous n'avons que de l'imagination” (*Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 568).

³⁶³ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 193.

³⁶⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. « Variétés dans l'espèce humain ». Tome III. Paris : H. Champion, 2009, p. 534.

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 perto³⁶⁵ e, ao mesmo tempo, muito longe dos almejados por Rousseau³⁶⁶. Por essas e outras razões convém considerar que a *História natural do homem* constitui um precedente particularmente precioso para a elaboração de suas reflexões.

O longo capítulo sobre as *Variiedades 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 Buffon³⁶⁷. 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”³⁶⁸. 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 único³⁶⁹, tal como Starobinski havia sugerido –, no que relaciona-se a vários domínios científicos da época, e não somente aos relatos de viagens.

³⁶⁵ Rousseau defende a imagem do homem como o rei do universo: « Il est donc vrai que l’homme est le Roy de la terre qu’il habite, car, non seulement il dompte tous les animaux, non seulement il dispose des élémens par son industrie, mais lui seul sur la terre en sait disposer, et il s’approprie encore par la contemplation les astres mêmes dont il ne peut approcher. Qu’on me montre un autre animal sur la terre qui sache faire usage du feu, et qui sache admirer le soleil. Quoi! Je puis observer, connoître les êtres et leurs rapports, je puis sentir ce que c’est qu’ordre, beauté, vertu, je puis contempler l’univers, m’élever à la main qui le gouverne, je puis aimer le bien, le faire, et je me comparerois aux bêtes » (*Émile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, p. 582).

³⁶⁶ 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.

³⁶⁷ Na verdade, Buffon não foi o primeiro a relatar tais casos. Os mesmos exemplos podem ser encontrados em muitos outros autores do período. Entre eles, podemos destacar a figura de Maupertuis, já que é sabida a influência que este autor exerceu em 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.

³⁶⁸ Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris : Albin Michel, 1995 [première édition 1971], p. 232.

³⁶⁹ 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.

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.

Tendo esses objetivos em mente, é fácil perceber que a *Histoire naturelle de l’homme*, de 1749 (tomos II e III da *História natural*) e o *Discours sur la nature des animaux*, 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, textos como *Les animaux carnassiers* 1758 (tomo VII), a *Nomenclature des Singes* 1766 (tomo XIV), dentre tantos outros, serão fundamentais. 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. Vejamos.³⁷⁰

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,	1761	Tome IX.

³⁷⁰ Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris : Albin Michel, 1995 [première édition 1971], p. 231.

Animaux du nouveau monde,		
Animaux communs aux deux continents	1761	Tome IX.
(l'Éléphant)	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		
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, o 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”³⁷¹ e não como mero animal. Jacques Roger, por sua vez, precisa que “o homem está presente em toda à *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.”³⁷²

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 *Dicionário de Trévoux*, edição de 1752 – talvez por uma prudência decorrente de seu cargo e posição oficiais –, é importante notar que ele não desconsidera a outra³⁷³. 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”³⁷⁴. 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 superada³⁷⁵. 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 outra coisa que 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

³⁷¹ Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris : Albin Michel, 1995 [première édition 1971], p. 234.

³⁷² 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.

³⁷³ Idem, p. 255 ; ou ainda, do mesmo autor, *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 208-222.

³⁷⁴ Verbete “Anthropologie” do *Dictionnaire Universel François et Latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*. Tome I. Paris : Compagnie des Libraires Associés, 1752, p. 689.

³⁷⁵ Roger, Jacques. *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris : Albin Michel, 1993, p. 536.

atitude, deixando de favorecer o exercício e o desenvolvimento do sentido do tato, promove uma diferenciação intelectual entre os homens³⁷⁶. 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. Aos seus olhos, mesmo se retirarmos a visão, a audição e o toque, o pensamento ainda permanecerá³⁷⁷.

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.³⁷⁸

Grosso modo, ao mesmo tempo em que o senhor de Montbard afirma que o homem forma “uma classe à parte”³⁷⁹, ele também declara que é preciso “colocá-lo na classe dos animais”³⁸⁰. A posição real do autor da *História natural* se situa entre essas 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 igreja³⁸¹ – tal como La Mettrie interpretava a obra de Descartes. Para o propósito traçado, basta desenvolver cada uma dessas partes, isto é, o discurso sensualista de Buffon e seu apontamentos metafísicos.

³⁷⁶ Buffon. *Histoire naturelle*. « Histoire naturelle de l’homme ». T. III, Paris : H. Champion, 2009, p. 388.

³⁷⁷ Idem, p. 537.

³⁷⁸ Buffon. *Histoire naturelle*. « Histoire naturelle de l’homme ». Tome II. Paris : H. Champion, 2008, p. 458.

³⁷⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. « De la nature de l’homme ». Tome II. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 190.

³⁸⁰ Idem, p. 460.

³⁸¹ 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.

2.4.1 - 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?

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 uma 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.³⁸²

³⁸² Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». Tome IV. Paris : H. Champion, 2010, p. 166.

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 Berkeley³⁸³. “A existência de nosso corpo e dos outros objetos exteriores é duvidosa”, nos comunica o autor.³⁸⁴ 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”³⁸⁵. 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 imaterialismo (de um Berkeley³⁸⁶). 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”³⁸⁷.

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”³⁸⁸; 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”. 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

³⁸³ George Berkeley (1685-1753) sustenta, ou foi ao menos lido dessa maneira, que não há nenhuma possibilidade de sairmos de nós mesmo e provar que existe um mundo material externo.

³⁸⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. « De la nature de l’homme ». Tome II. Paris : H. Champion, 2008, p. 454.

³⁸⁵ Idem, pp. 453-454.

³⁸⁶ « Descartes avait expliqué, lui aussi, que l’existence du monde extérieur nous était moins certaine que celle de notre propre pensée. Mais ici, Buffon semble suivre plutôt l’argumentation de Berkeley qui, avec beaucoup plus de détails que Descartes, avait montré la différence de nature entre nos sensations et les phénomènes physiques qui les causent, et finissait par nier l’existence même de la matière. » (Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 212).

³⁸⁷ Buffon. *Histoire naturelle*. « De la nature de l’homme ». Tome II. Paris : H. Champion, 2008, p. 457.

³⁸⁸ Idem, p. 460.

constrange o animal a lhe obedecer”³⁸⁹. 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 outra³⁹⁰. 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 pior organizada, ela “logo teria se tornado a rival do homem; e vivificada pelo espírito, prevaleceria sobre as demais”³⁹¹.

Voltando ao tomo II da *história natural*, se comparamos o homem com o animal, indubitavelmente encontraremos semelhanças: tanto um quanto outro possuem “um 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”³⁹². 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”³⁹³; 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 pois tarefa fundamental para que as fronteiras entre os reinos animal e humano sejam claramente desenhadas. Ao destacar esses elementos, Buffon busca em linhas gerais refutar autores que sustentam, tal como o

³⁸⁹ Idem, p. 461.

³⁹⁰ Roger, Jacques. *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris : Albin Michel, 1993, p. 537.

³⁹¹ Buffon. *Histoire naturelle*. « Nomenclature des Singes ». Tome XV. [Originalmente pertence ao tomo XIV]; Nouvelle Edition. Amsterdam : Chez J. H. Schneider, 1771, p. 15.

³⁹² Buffon. *Histoire naturelle*. « De la nature de l’homme ». Tome II. Paris : H. Champion, 2008, pp. 460-461.

³⁹³ Idem, p. 460.

abade Bougeant em seu *Amusement philosophique sur le langage des bêtes* (1739), que os animais possuem uma alma – e ainda por cima, espiritual³⁹⁴ –, um tipo linguagem – mesmo que diferente das línguas humanas³⁹⁵ –, conhecimentos necessários para garantir sua conservação e satisfazer suas necessidades, sentimentos, memória etc.

2.4.1.1 - A linguagem

No que concerne à substância imaterial, o autor assimila a alma ao pensamento, à razão, e afirma que a única possibilidade de conhecê-la 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 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 e 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.

L’homme rend par un signe extérieur ce qui se passe au-dedans de lui, il communique sa pensée par la parole, ce signe est commun à toute l’espèce humaine ; l’homme sauvage parle comme l’homme policé, & tous deux parlent naturellement, & parlent pour se faire entendre : aucun des animaux n’a ce signe de la pensée, ce n’est pas, comme on le croit, communément, faute d’organes ; la langue du singe a paru aux Anatomistes aussi parfaite que celle de l’homme : le singe parleroit

³⁹⁴ Bougeant. *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*. Genève : Librairie Droz ; Lille : Librairie Giard, 1954, p. 55.

³⁹⁵ 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, isso supõe a necessidade de uma linguagem comum.

donc s'il pensoit. [...] Ils n'ont donc pas la pensée, même au plus petit degré.³⁹⁶

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.

Il est si vrai que ce n'est pas faute d'organes que les animaux ne parlent pas, qu'on en connoît de plusieurs espèces ausquels on apprend à prononcer des mots, & même à répéter des phrases assez longues [...] mais jamais on n'est parvenu à leur faire naître l'idée que ces mots expriment [...]. Ce ne sont pas les puissances mécanique ou les organes matériels, mais c'est la puissance intellectuelle, c'est la pensée qui leur manque.³⁹⁷

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”³⁹⁸. 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.

L'ame, la pensée, la parole ne dépendent donc pas de la forme ou de l'organisation du corps ; rien ne prouve mieux que c'est un don particulier, & fait à l'homme seul, puisque l'orang-outang qui ne parle ni ne pense, a néanmoins le corps, les membres, les sens, le cerveau &

³⁹⁶ Buffon. *Histoire naturelle*. « De la nature de l'homme ». Tome II. Paris : H. Champion, 2008, pp. 461-462.

³⁹⁷ Idem, p. 464.

³⁹⁸ « Sans un garant tel que M. Leibnits, témoin oculaire, nous n'aurions pas la hardiesse de rapporter qu'auprès de Zeits dans la Misnie il y a un Chien qui parle. C'est un Chien de Paysan, d'une figure des plus communes, & de grandeur médiocre. Un jeune Enfant lui entendit pousser quelques sons qu'il crût ressembler à des mots Allemands, & sur cela se mit en tête de lui apprendre à parler. Le Maître, qui n'avoit rien de mieux à faire, n'y épargna pas le temps, ni ses peines, & hereusement le Disciple avoit des dispositions qu'il eût été difficile de retrouver dans un autre. Enfin au bout de quelques années le Chien sçut prononcer environ une trentaine de mots. De ce nombre sont *Thé, Caffé, Chocolat, Assemblée*, mots François, qui ont passé dans l'Allemand tels qu'ils sont. Il est à remarquer que le Chien avoit bien trois ans quand il fut mis à l'école. Il ne parle que par Echo, c'est-à-dire, après que son Maître a prononcé un mot, & il semble qu'il ne répète que par force, & malgré lui ; quoiqu'on ne le maltraite point. Encore une fois, M. Leibnits l'a vû & entendu » (*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 ». Tome II. Paris : H. Champion, 2008, p. 464).

la langue entièrement semblables à l'homme, puisqu'il peut faire ou contrefaire tous les mouvemens, toutes les actions humaines, & que cependant il ne fait aucun acte de l'homme.³⁹⁹

Ainda que possam existir 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-os⁴⁰⁰. 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, no entanto, 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, embora perfeitamente organizada, é incapaz de produzir o pensamento ou a palavra, sem que seja animada por um princípio superior, a alma.

2.4.1.2 - 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, « s'accorde avec Rousseau sur le fait que la marque propre de l'homme, ce en quoi se reconnoît '*la spiritualité de son âme*', c'est la perfectibilité ».⁴⁰¹ 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)⁴⁰² e, posteriormente, Condillac⁴⁰³. Prova disto é o fato de que

³⁹⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. « Nomenclature des Singes ». Tome Quinzieme (originalmente pertence ao tomo XIV, 1766). Nouvelle Edition. Amsterdam : Chez J. H. Schneider, 1771, p. 14.

⁴⁰⁰ Idem, p. 15.

⁴⁰¹ 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, Montbard, Dijon, 14-22 juin 1988). Paris : J. Vrin, 1992 (pp. 543-555), p. 548.

⁴⁰² Buffon ridiculariza abertamente Réaumur e sua apologia que transforma as abelhas em géometras capazes de resolver os mais difíceis problemas. Para Réaumur, os insetos são capazes de se adaptar às

s'il étoient douez de la puissance de réfléchir, même au plus petit degré, ils seroient capables de quelqu'espèce de progrès, ils acquerroient plus d'industrie, les castors d'aujourd'hui bâtiroient avec plus d'art & de solidité que ne bâtissoient les premiers castors, l'abeille perfectionneroit encore tous les jours la cellule qu'elle habite.⁴⁰⁴

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, ele não erra, ao mesmo tempo, não a aperfeiçoa, ela é sempre a mesma. Na mesma lógica, os animais tampouco se aperfeiçoam, eles são sempre idênticos a si mesmos. Na teoria buffoniana os animais seguem preceitos que não passam pelo crivo 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 que não o mero mecanicismo⁴⁰⁵.

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 este cachorro não combinaria ideias ou raciocinaria de modo similar a um homem⁴⁰⁶. A extensão das operações humanas aos animais, antropomorfiza-os em virtude da analogia entre suas organizações fisiológicas

circunstâncias e romper, de forma original, os obstáculos que se colocam sobre seu caminho. Réaumur havia publicado entre os anos 1734 e 1742 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 é fala dos 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*. Tome 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.

⁴⁰³ Para dizer a verdade, « Buffon n'attaque pas Condillac, qui ne s'est pas encore manifesté : c'est Condillac qui attaquera Buffon en 1755, dans son *Traité des animaux*. C'est Réaumur que Buffon s'en prend. » (Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 317).

⁴⁰⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. « De la nature de l'homme ». Tome II. Paris : H. Champion, 2008, pp. 464-465.

⁴⁰⁵ « Or, en ce qui concerne les bêtes, Buffon regarde leurs actions comme frappées d'un double sceau : l'uniformité – toutes se comportent de la même façon, aucune trace d'originalité – et l'immuabilité (l'abeille ne varie pas plus que le castor ou la fourmi). N'est-ce pas la preuve de la mécanisation, jusqu'à leur ôter toute spontanéité ainsi que la moindre perfectibilité ? » (Dagognet, François. *L'animal selon Condillac: Une introduction au Traité des animaux de Condillac*. J. Vrin : Paris, 2004, p. 90)

⁴⁰⁶ Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». [Tome IV]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 452.

semelhantes. Não obstante, a aproximação é falha porque falta algo aos animais. Buffon responderá de uma maneira geral, abarcando todos os animais:

Ils n'inventent, ils ne perfectionnent rien, ils ne réfléchissent par conséquent sur rien, ils ne font jamais que les mêmes choses, de la même façon [...]. Nous devons chercher si ce n'est pas par une autre principe différent du nôtre qu'ils sont conduits, & si leur sens ne suffissent pas pour produire leurs actions, sans qu'il soit nécessaire de leur accorder une connoissance de réflexion.⁴⁰⁷

2.4.1.3 - Sociabilidade

Apontamos, nesse 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 formados por formigas, abelhas, castores, elefantes, macacos, entre outros.

Por mais que muitos autores tentem aproximar as sociedades humanas das sociedades animais, a distância segue infinita entre elas, pois as últimas são fundadas apenas em relações e conveniências físicas e as primeiras supõem um conjunto de relações morais. Sobre as abelhas, e querendo mais uma vez criticar Réaumur⁴⁰⁸, Buffon afirma: « ce n'est point par des vûes morales qu'elles se réunissent, c'est sans leur consentement qu'elles se trouvent ensemble. Cette société n'est donc qu'un assemblage physique ordonné par la Nature, & indépendant de toute vûe, de toute connoissance, de tout raisonnement ».⁴⁰⁹ Buffon concorda até 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 transformações estão calcadas em conveniências físicas, esta aproximação não passa de uma mera ilusão antropomórfica:

⁴⁰⁷ Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». Tome IV. Paris : H. Champion, 2010, p. 140. Mais adiante, iremos abordar em pormenor como Buffon compreende e explica o movimento, a ação e, em suma, o comportamento animal.

⁴⁰⁸ A quinta memória do tomo V é dedicada à organização social das abelhas (Réaumur. *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*. Tome V. Paris: Imprimerie Royale, 1740, pp. 207-338). « Le gouvernement des abeilles a été proposé comme le parfait modèle d'un gouvernement monarchique. Nous cherchons dans le cinquième Mémoire, & le premier de leur histoire, en quoi il consiste, quels en sont les principes. Nous nous y trouvons obligés de reconnoître que les abeilles se conduisent par rapport au bien de leur société, comme si l'unique motif de leurs actions étoit celui qui fait agir les plus grands hommes & les plus vertueux ; elles ne semblent travailler que pour leur postérité » (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.

⁴⁰⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». Tome IV. Paris : H. Champion, 2010, p. 185.

[...] les éléphants, les castors, les singes & plusieurs autres espèces d'animaux se cherchent, se rassemblent, vont par troupe, se secourent, se défendent, s'avertissent & se soumettent à des allures communes : si nous ne troublions pas si souvent ces sociétés, & que nous pussions les observer aussi facilement que celle des mouches, nous y verrions sans doute bien d'autres merveilles, qui cependant ne seroient que des rapports & des convenances physiques.⁴¹⁰

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”⁴¹¹. Aos olhos de Buffon, a passagem da animalidade à humanidade é impossível, pois existe uma ruptura e um hiato 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 da finalidade, do apetite à reflexão, da imitação à invenção, do agrupamento instintivo à sociedade. Ademais, continua o autor, « il est évident que l'homme est d'une nature entièrement différente de celle de l'animal, qu'il ne lui ressemble que par l'extérieur, & que le juger par cette ressemblance matérielle, c'est se laisser tromper par l'apparence & fermer volontairement les yeux à la lumière qui doit nous la faire distinguer de la réalité ». ⁴¹²

2.4.1.4 - Um certo cartesianismo

O cartesianismo retido por Buffon versa particularmente à identificação da alma ao pensamento e a sua concepção de linguagem, todavia, sua concepção de animalidade não se limita às teses de Descartes. Mostra-se pertinente indagar de forma breve o que

⁴¹⁰ Idem, pp. 186-187.

⁴¹¹ Buffon. *Histoire naturelle*. « De la nature de l'homme ». Tome II. Paris : H. Champion, 2008, p. 467.

⁴¹² Idem, p. 467.

significa ser cartesiano e qual a relação dessa herança com a questão da animalidade. Com base nisso, concomitantemente, teremos condições de melhor compreender os fundamentos teóricos criticados por Condillac ao longo do *Tratado dos animais* (1755). Voltaremos a esse ponto adiante.

Sabe-se que muitos autores recorreram às reflexões de Descartes. Um testemunho (Nicolas Fontaine) assegura, por exemplo, que os senhores de Port-Royal conheciam e até mesmo discutiam o tema sobre os animais presente na obra de Descartes. Citemos:

Quanto também, escreve ele, elevaram-se pequenas agitações neste deserto tocando as ciências humanas da filosofia, e as novas opiniões de Descartes? Como Arnauld, em suas horas de descanso, com isso se entretinha na companhia de seus amigos mais íntimos, o que insensivelmente se espalhou por toda parte, e esta solidão, nas horas de entretenimento, não ressoava senão destes discursos. Quase não havia mais solitário que não falasse de *autômato*. Não se fazia mais um caso ao bater em um cachorro. Dava-se nele indiferentemente golpes de bastão e ría-se daqueles que se apiedavam dessas bestas como se elas tivessem sentido dor.⁴¹³

Essa passagem citada por Jean-Claude Pariente é importante, pois revela que os senhores de Port-Royal se agitavam a propósito do cartesianismo e, além disso,

que, desta filosofia, eram as teses sobre os animais e os autômatos que retiveram, de uma maneira toda particular, a atenção dos solitários. Ora, ninguém ignora a ligação estreita que essa tese mantém em Descartes com o problema da linguagem: o texto de Fontaine nos leva ao coração do assunto, isto é, à passagem da V parte do *Discurso do Método* na qual Descartes busca distinguir o homem do animal e da máquina.⁴¹⁴

Indaga-se se Descartes é verdadeiramente o autor da teoria dos animais-máquinas. Alguns intérpretes julgam injusta e caluniosa a opinião comum (vimos a leitura de La Mettrie) que assume como verdade tal posicionamento. São os cartesianos, afirmam, e não Descartes, os verdadeiros defensores da tese do animal-máquina. Para muitos deles, a hipótese do animal-máquina assume apenas um plano probabilístico nos escritos do autor, não existindo uma distinção entre um animal e uma máquina que simula o comportamento animal, na contramão dos experimentos para distinguir entre animais/autômatos e homens. Esses intérpretes apoiam-se no fato de Descartes dizer, em

⁴¹³ Passagem citada por Pariente, Jean-Claude. *L'analyse du langage à Port-Royal: six études logico-grammaticales*. Paris: Éditions de Minuit, 1985, p. 53.

⁴¹⁴ Pariente, Jean-Claude. *L'analyse du langage à Port-Royal: six études logico-grammaticales*. Paris: Éditions de Minuit, 1985, p. 53.

uma das respostas às seis objeções às *Meditações metafísicas*, que se ele recusa a existência do pensamento nos animais, ele jamais lhes negou “o que comumente se chama vida, alma corporal e sentido orgânico”⁴¹⁵.

Não entraremos na polêmica e não nos compete examinar a paternidade dessa teoria. Sem a intenção de realizar um processo – o caso Descartes –, objetivamos tão somente repassar o quadro conceitual no qual tal concepção pôde ser formulada. Esse quadro, que ninguém nega a existência, situa-se em alguns textos: algumas referências discretas presentes no *Discurso do método* e breves menções em sua correspondência ajudam a traçar um perfil geral da fronteira que separa o universo humano do animal. Apesar de compor um *corpus* relativamente pequeno, não repassaremos todos esses textos. Feito esse preâmbulo, começemos por evidenciar a dicotomia entre autômatos/animais e homens.

O *cogito* só pode ser experimentado em si mesmo, não sendo alcançável no lugar de outro. Como então saber se um outro homem, um animal ou um autômato são ou não seres pensantes? Como conhecer o princípio que rege a ação desse homem, desse animal ou desse autômato? Descartes pretende encontrar uma espécie equivalente ao teste de Turing para se decidir sobre a animalidade ou a humanidade. Os animais são seres pensantes ou meros modos da extensão? Agem como homens ou autômatos? E, em que o comportamento do homem difere do comportamento animal? Nas palavras de Thierry Gontier, “não podendo experimentar neles o princípio interior de suas ações, tal como faço em mim mesmo, sou reduzido a uma semiologia complexa do comportamento.”⁴¹⁶ Há um protocolo experimental preciso a ser seguido: estudar de maneira quase behaviorista o animal. O *Discurso do método* nos fala de duas experiências decisivas a fim de determinar se os animais possuem ou não uma forma de pensamento que preside suas ações: as ações industriosas – orientadas pela razão – e a linguagem⁴¹⁷.

Todos os aspectos do comportamento animal – mesmo as paixões e os sons inarticulados utilizados para expressá-las – podem ser explicados por meio de um

⁴¹⁵ Descartes. *Meditation métaphysique*. « Réponse de l’auteur aux sixièmes objections faites par divers Theologiens, Philosophes et Geometres ». *Œuvres*. Tome IX. Paris : J. Vrin, 1996, p. 228.

⁴¹⁶ Gontier, Thierry. « 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)*. Sous la direction de Jean-Luc Guichet. Paris: Publications de la Sorbonne, 2010, p. 33. Ver também outro artigo do mesmo autor, desta vez de 1991: « Les animaux-machines chez Descartes : modèle ou réalité ? ». In : *Corpus. L’âme des bêtes*. Paris: Fayard, 1991, n. 16/17, pp. 8-9.

⁴¹⁷ De acordo com Gontier, nesses dois artigos sobreditos, outros textos mais tardios (as cartas à Newcastle e à Morus), nos falamos de um único critério decisivo de distinção entre homens e animais, qual seja, a linguagem.

mecanicismo, com base na suposição que o animal é organizado de modo similar a um autômato e na incapacidade de distinguir comportamentos animais do comportamento simulado por uma máquina. O comportamento do homem, por seu turno, escapa a qualquer tipo de explicação única e exclusivamente mecanicista por se tratar de um ser dotado de faculdades específicas. Citemos Descartes:

Se houvesse máquinas assim que tivessem os órgãos e o aspecto de um macaco ou de qualquer outro animal sem razão, não teríamos nenhum meio de reconhecer que elas não seriam, em tudo, da mesma natureza desses animais; ao passo que, se houvesse algumas que se assemelhassem a nossos corpos e imitassem as nossas ações tanto quanto moralmente é possível, teríamos sempre dois meios muito certos para reconhecer que, mesmo assim, não seriam homens verdadeiros. O primeiro é que nunca poderiam servir-se de palavras nem de outros sinais, combinando-os como fazemos para declarar aos outros nossos pensamentos. Pois se pode conceber que uma máquina seja feita de tal modo que profira palavras, e até profira algumas a propósito das ações corporais que causem alguma mudança em seus órgãos, como por exemplo, ela perguntar o que lhe queremos dizer se lhe tocamos em algum lugar, se em outro, gritar que a machucamos, e outra coisa semelhante, mas não é possível conceber que as combine de outro modo para responder ao sentido de tudo quanto dissermos em sua presença, como os homens mais embrutecidos podem fazer. E o segundo é que, embora fizessem várias coisas tão bem ou talvez melhores do que algum de nós, essas máquinas falhariam necessariamente em outras, pelas quais se descobriria que não agiam por conhecimento, mas somente pela disposição de seus órgãos. Pois, enquanto a razão é um instrumento universal, que pode servir de todas as circunstâncias, esses órgãos necessitam de alguma disposição particular para cada ação particular; daí ser moralmente impossível que haja numa máquina a diversidade suficiente de órgãos para fazê-la agir em todas as ocorrências da vida da mesma maneira que nossa razão nos faz agir.⁴¹⁸

A primeira das peculiaridades humanas, frente ao universo animal, é a capacidade de se valer da linguagem ou de signos instituídos para dar a conhecer os pensamentos. Por meio de signos linguísticos manifesta o que se passa no espírito de um homem a outras pessoas que não tem um acesso diretamente. Como posteriormente concebido por Buffon, a linguagem atesta aos outros a existência do espírito, ou ainda, garante no homem a existência de algo que vai muito além do meramente corporal. Pela linguagem, que é material, é apreendida a existência de algo espiritual e que reside única e exclusivamente no ser humano. Para Descartes, a escrita e a fala são suportes sensíveis responsáveis por declarar o espírito, manifestá-lo, mostrá-lo, dá-lo a ver e a ouvir. Elas são responsáveis

⁴¹⁸ Descartes, René. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 94-95.

por exteriorizar a interioridade. Em uma carta endereçada ao marquês de Newcastle, de 23 de novembro de 1646, Descartes afirma:

Não há nenhuma de nossas ações exteriores que assegure aos que as examinam que nosso corpo seja algo mais do que uma máquina que se move a si mesma, mas que tem em si também uma alma que pensa, exceto as palavras ou outros sinais efetuados com relação a quaisquer objetos que se apresentam sem referência a alguma paixão.⁴¹⁹

Essa disposição de exprimir com clareza o mundo do pensamento, insiste Descartes – e muitos outros repetirão (dentre eles Buffon e Rousseau) –, não é determinada por nenhuma associação fixa de enunciados com estímulos externos ou estados fisiológicos. Chegamos, por fim, à segunda faculdade aos olhos do autor exclusiva do homem e que o distingue dos animais, a saber, a razão ou as ações que a testemunham. Independente da circunstância o homem é capaz de agir de acordo com a razão, não pela mera disposição particular dos órgãos, de se conduzir de modo pertinente em qualquer que seja a situação. Como se dá então a associação entre linguagem e razão no pensamento cartesiano? Digamos a título geral que o uso da linguagem é derivado da razão. O fato de falar e de responder revelam uma subjetividade, uma interioridade refletindo em si a exterioridade, uma inteligência viva, em suma, conjugam a criatividade e a compreensão.

No entender do autor, o que será posteriormente retomado por Buffon (ao dizer que até mesmo o selvagem fala e o faz naturalmente), a linguagem se explica pela presença da razão. Somente por uma diferença de natureza – a presença da razão em um, e sua ausência, em outro – chega-se a uma explicação do porquê a criança pior dotada fale, ao passo que o animal melhor dotado não o faça. Para Descartes, é patente que os animais, mesmo os mais perfeitos de sua espécie, não possuam espírito ou razão, caso contrário, fariam sem grandes dificuldades. Segue-se que os animais não falam não porque lhes faltam órgãos,

pois as pegas e os papagaios podem proferir palavras como nós; entretanto não podem falar como nós, isto é, atestando que pensam o que dizem; ao passo que os homens surdos e mudos de nascença e privados de órgãos que servem aos outros para falar, tanto ou mais que os animais, costumam eles mesmos inventar alguns sinais pelos quais se fazem entender por quem, convivendo habitualmente com eles, tem

⁴¹⁹ Descartes. *Oeuvres de Descartes. Correspondence*. Tome IV. Juillet 1643 – Avril 1647. Descartes au Marquis de Newcastle, 23 novembre 1646. Paris: J. Vrin, 1989, p. 574.

ensejo de aprender sua língua. E isto não prova somente que os animais têm menos razão que os homens, mas que não têm absolutamente nenhuma. Pois se vê que basta muito pouca razão para saber falar; e visto que se observa desigualdade tanto entre os animais de uma mesma espécie quanto entre os homens, e que uns são mais fáceis de adestrar do que os outros, não é crível que um macaco ou um papagaio, mesmo um dos mais perfeitos de sua espécie, se igualasse nisso a uma criança das mais estúpidas ou, pelo menos, a uma criança de cérebro perturbado.⁴²⁰

É na linguagem que Descartes encontra o critério exterior não apenas do pensamento, mas também da reação criativa frente às novas situações, inventando novas línguas, novas formas de expressão necessárias a fim de compensar uma deficiência orgânica – como, por exemplo, a língua dos surdos e mudos. Em uma carta à Morus de 5 de fevereiro de 1649, Descartes se expressa nos seguintes termos:

Mas, no meu modo de pensar, o principal argumento que pode persuadir-nos de que os animais são privados de razão é que, embora entre os de uma espécie alguns sejam mais perfeitos do que outros, tal como se dá entre os homens, o que é particularmente visível nos cavalos e cães, alguns dos quais têm mais disposição do que outros para reter aquilo que lhes é ensinado, e embora todos nos façam claramente compreender seus movimentos naturais de cólera, medo ou fome, e outros do mesmo tipo, quer pela voz, quer por outros movimentos do corpo, nunca porém foi observado que algum animal tenha chegado a um grau de perfeição que o torne capaz de fazer uso de uma verdadeira linguagem; isto é, seja capaz de indicar-nos pela voz, ou por outros sinais, algo que possa ser unicamente relacionado com o pensamento e não apenas com um movimento natural; pois a fala é o único sinal e a única marca certa da presença do pensamento, oculto e envolvido pelo corpo; ora, todos os homens, mesmo os mais estúpidos e os mais insensatos, ainda aqueles que são privados dos órgãos da língua e da fala, empregam sinais, enquanto os animais jamais fazem coisa semelhante; o que pode ser considerado a verdadeira distinção entre o homem e o animal.⁴²¹

Conclui-se que não é simplesmente o uso de palavras que distingue o homem do

⁴²⁰ Descartes, René. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 96-97.

⁴²¹ Descartes. *Oeuvres philosophiques*. Tome III (1643-1650). Tradução revisada e corrigida por Ferdinand Alquié da edição parisiense de 1724-1725. Descartes à Morus, 5 février 1649. Paris: Éditions Garnier, 1973, p. 886. Lembrando que, no entender de Descartes, falar é justamente a capacidade do homem de se valer da linguagem para dar a conhecer seu pensamento e não para exprimir as paixões e os movimentos naturais como cólera, medo, fome e outros do mesmo tipo. Descartes insiste que não se deve de forma alguma “confundir as palavras com os movimentos naturais, que expressam as paixões e podem ser imitados tanto pelas máquinas quanto pelos animais, nem pensar, como alguns autores antigos, que os animais falam, embora não entendamos sua linguagem” (Descartes, René. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 97). Paixão é aqui entendida como uma simples necessidade fisiológica; bastante diferente da definição oferecida por Rousseau, que será abordada mais adiante, nos capítulos IV e V.

animal ou do autômato, pois se “pode conceber que uma máquina seja feita de tal modo que profira palavras” e, além disso, animais como “as pegas e os papagaios podem proferir palavras como nós” – lembremos o caso visto por Leibniz e citado por Buffon de um cachorro capaz de proferir algumas palavras em francês e alemão. O que não se pode esperar dos animais ou dos autômatos é que combinem as palavras “de outro modo para responder ao sentido de tudo quanto dissermos em sua presença, como os homens mais embrutecidos podem fazer”; é inconcebível, para Descartes, que eles possam “falar como nós” ou façam “uso de uma verdadeira linguagem”. Não se espera que eles sejam capazes “de indicar-nos pela voz, ou por outros sinais, algo que possa ser unicamente relacionado com o pensamento e não apenas com um movimento da mera natureza” ou das paixões. Colocando em outros termos, enquanto o autômato pode vir a pronunciar somente aquilo que lhe foi “programado” fazer e o animal pode proferir somente aquilo que o adestramento e o treinamento lhe possibilitaram, o homem, por sua vez, é capaz de utilizar as palavras de modo a compô-las e arranjá-las de diversas maneiras para atender convenientemente todas as exigências da vida. Ele possui a razão e a capacidade de formar “uma verdadeira linguagem”, com novas proposições que expressem novos pensamentos e sejam apropriados a novas situações.

Portanto, vislumbramos como as duas faculdades humanas estão essencialmente implicadas. Há no uso ordinário da palavra uma maneira de agir adaptada a todo tipo de ocasião, isto é, um aspecto criativo da linguagem calcado na razão. Ou ainda, enquanto um autômato pode ser constituído de tal forma que seja capaz de proferir palavras, estas necessitam de uma disposição particular que as condicione: ele só faz ou só “fala” o que estiver programado para fazer ou “falar”. O homem, por sua vez, pode se adequar e pode dar respostas satisfatórias e diferentes, não importa as circunstâncias. Como diria Jean-Claude Pariente,

o que faz precisamente a linguagem humana é a atitude de compor “diversamente” esses signos para se adaptar e responder às significações: é precisamente na atitude de organizar signos em frases ou proposições que Descartes situa o descompasso do homem em relação ao reino mecânico e animal. Essa atitude ligada ao uso humano dos signos traduz um poder de diversificação que ultrapassa tudo o que a disposição dos órgãos poderia explicar e recorta a atitude de agir de maneira adaptada “em todo tipo de ocasião” que é uma outra marca da razão. Portanto, Descartes não associa simplesmente razão e linguagem, no sentido de uso de signos. Ele reconhece na linguagem humana uma característica singular, sua organização em frases, e é essa característica que ele associa à razão, constatando que elas estão presentes até mesmo

nos “insensatos ou nas crianças estúpidas” e ambas ausentes, até mesmo num animal “que seria o mais perfeito de sua espécie”.⁴²²

Em suma, o dualismo de Descartes (e de Buffon) assegura uma fronteira intransponível entre a esfera humana e a animal. Conforme afirma Catherine Larrère, “o homem possui um corpo, mecânico como todos os outros corpos”, e ao mesmo tempo é o único ser “que possui um espírito, uma interioridade”.⁴²³ Estas duas substâncias constatadas no homem impedem a continuidade da cadeia dos seres entre o universo humano e o universo animal, dado que os animais são desprovidos de uma delas. Eles são desprovidos da faculdade superior, da alma ou espírito, que não se deixa apreender pelas leis da mecânica.

Fechando essa digressão sobre Descartes e retomando o fio da meada do discurso buffoniano, 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 no 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 esses predicados exclusivos são irredutíveis 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.”⁴²⁴

2.4.2 - Buffon e o discurso naturalista sobre o homem

É pelo homem que se deve começar a história natural⁴²⁵. A eminente dignidade humana, defendida em 1749, é reafirmada em 1753 (tomo IV), mais precisamente no final

⁴²² Pariente, Jean-Claude. *L'analyse du langage à Port-Royal: six études logico-grammaticales*. Paris: Éditions de Minuit, 1985, p. 55.

⁴²³ Larrère, Catherine. « Des animaux-machines aux machines animales ». In : *Qui sont les animaux ?* Sous la direction de Jean Birnbaum. Paris : Éditions Gallimard, 2010, p. 91.

⁴²⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». [Tome IV]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 432.

⁴²⁵ Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 208.

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 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 do tato⁴²⁶ –, o homem só encontrará seu lugar acima dos outros animais por algumas relações de graus. Citemos o tomo IV:

Les animaux qui ressemblent le plus à l’homme par leur figure & par leur organisation, seront donc, malgré les apologistes des insectes, maintenus dans la possession où ils étoient, d’être supérieurs à tous les autres pour les qualités intérieures ; & quoiqu’elles soient infiniment différentes de celles de l’homme, qu’elles ne soient, comme nous l’avons prouvé, que des résultats de l’exercice & de l’expérience du sentiment, ces animaux sont par ces facultés mêmes fort supérieurs aux insectes ; & comme tout se fait & que tout est par nuance dans la Nature, on peut établir une échelle pour juger des degrés des qualités intrinsèques de chaque animal, en prenant pour premier terme la partie matérielle de l’homme, & plaçant successivement les animaux à différentes distances, selon qu’en effet ils en approchent ou s’en éloignent davantage, tant par la forme extérieur, que par l’organisation intérieure ; en sorte que le singe, le chien, l’éléphant & autres quadrupèdes seront au premier rang ; les cétacées qui, comme les quadrupèdes & l’homme, ont de la chair & du sang, qui sont comme eux vivipares, seront au second ; les oiseaux au troisième, parce qu’à tout prendre, ils diffèrent de l’homme plus que les cétacées & que les quadrupèdes ; & s’il n’y avoit pas des êtres qui, comme les huîtres ou les polypes, semblent en différer autant qu’il est possible, les insectes seroient avec raison les bêtes du dernier rang.⁴²⁷

⁴²⁶ Buffon. *Histoire naturelle*. « Comparaison des animaux et des végétaux ». [Tome II]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 134.

⁴²⁷ Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». Tome IV. Paris : H. Champion, 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, « une mouche ne doit pas tenir dans la tête d’un naturaliste plus de place qu’elle n’en tient dans la Nature; et cette republique merveilleuse ne sera jamais, aux yeux de la raison, qu’une foule de petites bêtes qui n’ont d’autre rapport avec nous que celui de nous fournir de la cire et du miel » (Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». [Tome IV]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 484). Em contrapartida, para Réaumur, « la dignité de l’insecte tenait à ses ‘manœuvres’ où éclatait la sagesse e Dieu. Plus ces manœuvres étaient étonnantes et déroutaient l’esprit humain, plus le mystère de Dieu se manifestait, plus l’insecte était ‘digne’. La dignité de la science était précisément de maintenir l’homme dans cet état d’émerveillement, générateur d’humilité et de confiance en Dieu. » (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 « sont bien dignes d’occuper un esprit philosophique ». A arte de recolher e preparar o mel e aquela de fazer a cera são em todos os aspectos excelentes. « Quand on étudie la manière dont eles mettent celle-ci en œuvre, quand on voit qu’elle suppose des connoissances en géometrie supérieures à celles qu’ont eûes les plus grands Géometres de l’antiquité, l’admiration que ces mouches font naître ne s’arrête pas à elles. Si on ne veut pas les regarder comme des êtres très-intelligents, on est forcé de reconnoître qu’elles ne peuvent être l’ouvrage que d’une intelligence infiniment parfaite & infiniment puissante. Bientôt l’admiration s’éleve

Buffon estabelece a ideia de cadeia dos seres, “uma ordem de dignidade decrescente”⁴²⁸ 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 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 é essa comparação que irá determinar a posição de cada espécie nessa escala dos viventes.

Como o próprio homem é o responsável por construir a ciência, ele impõe sua ordem arbitrariamente, de acordo com diferentes critérios. Se levarmos, por exemplo, 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 insetos 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”⁴²⁹. Entre os quadrúpedes, essa ordem decrescente caminha dos mais necessários e úteis – os animais domésticos que o homem soube aprisionar e que dele tiram sua nobreza (o cavalo, o boi, o cachorro, o gato etc. –, seguidos dos animais selvagens (o cervo, a lebre, o coelho), os carnívoros – submetidos unicamente às leis da natureza – e finalmente, os exóticos⁴³⁰.

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.

à celui qui leur a donné l'être; mais bientôt on demande pourquoi il les a si admirablement instruites ? Qu'étoit-il nécessaire qu'elles conduisissent leurs ouvrages selon les règles de la plus sublime géométrie ! On est tenté de penser que la Sagesse par excellence, a donné trop d'attention à de simples mouches. » (Réaumur. *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*. Tome 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.

⁴²⁸ Roger, Jacques. *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris : Albin Michel, 1993, p. 531.

⁴²⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. Tome IV. « Discours sur la nature des animaux ». Paris : H. Champion, 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 ». [Tome I]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 47).

⁴³⁰ Réaumur declarava, no tomo I das *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, que « les insectes qui se trouvent le plus souvent devant nos yeux, étaient ceux qu'on devait le plus chercher à connaître ; ce sont ceux, pour ainsi dire, avec qui nous avons à vivre » (Réaumur. *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*. Tome I. Paris: Imprimerie Royale, 1734, p. 18).

2.4.2.1 - 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, essas 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)⁴³¹ e até mesmo Rousseau nas páginas do *Emílio*⁴³². 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 fossemos pelo tato ensinados a julgar.”⁴³³ Essa ideia já fizera sua aparição no tomo II da *História natural*: “os sentidos são instrumentos dos quais é preciso

⁴³¹ 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 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 eu 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).

⁴³² Muitas são as passagens do *Emílio* que atestam esse importante papel exercido pelo tato. A criança « veut tout toucher, tout manier : ne vous opposez point à cette inquiétude ; elle lui suggère un apprentissage très nécessaire. C’est ainsi qu’il apprend à sentir la chaleur, le froid, la dureté, la mollesse, la pesanteur, la légèreté des corps, à juger de leur grandeur, de leur figure, et de toutes leurs qualités sensibles, en regardant, palpant, écoutant, surtout en comparant la vue au toucher, en estimant à l’œil la sensation qu’ils feraient sous ses doigts. » (*Emile ou de l’éducation. OC*, IV, 1969, p. 284) Ou ainda: « les jugements du tact sont les plus sûrs, précisément parce qu’ils sont les plus bornés ; car, ne s’étendant qu’aussi loin que nos mains peuvent atteindre, ils rectifient l’étourderie des autres sens, qui s’élancent au loin sur des objets qu’ils aperçoivent à peine, au lieu que tout ce qu’aperçoit le toucher, il l’aperçoit bien. » (Idem, p. 389). E também: « Comme la vue est de tous les sens celui dont on peut le moins séparer les jugements de l’esprit, il faut beaucoup de temps pour apprendre à voir ; il faut avoir longtemps comparé la vue au toucher pour accoutumer le premier de ces deux sens à nous faire un rapport fidèle des figures et des distances ; sans le toucher, sans le mouvement progressif, les yeux du monde les plus perçants ne sauraient nous donner aucune idée de l’étendue. » (Idem, p. 396). Sobre isso, o leitor poderá consultar o artigo de Martin Rueff, « Apprendre à voir : l’optique dans a théorie de l’homme ». In: *Rousseau et les sciences*. Sous la direction de Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi. Paris : L’Harmattan, 2003, pp. 193-214.

⁴³³ Buffon. *Histoire naturelle*. « Histoire naturelle de l’homme ». T. III, Paris : H. Champion, 2009, p. 388.

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”⁴³⁴.

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 esses dois erros, de modo a habituar os seres humanos a ver os objetos de forma simples e correta. « Les enfans », diz Buffon,

avant que de s'êtré assurez par le toucher de la position des choses & de celle de leur propre corps, voient en bas tout ce qui est en haut, & en haut tout ce qui est en bas ; ils prennent donc par les yeux une fausse idée de la position des objets. [...] ils voient d'abord tous les objets doubles, parce que dans chaque œil il se forme une image du même objet ; ce ne peut encore être que par l'expérience du toucher qu'ils acquièrent la connoissance nécessaire pour rectifier cette erreur, & qu'ils apprennent en effet à juger simple les objets qui leur paroissent doubles ; cette erreur de la vûe, aussi-bien que la première, est dans la suite si bien rectifiée par la vérité du toucher, que quoique nous voyions en effet tous les objets doubles & renversez, nous nous imaginons cependant les voir réellement simple & droits, & que nous nous persuadons que cette sensation par laquelle nous voyons les objets simples & droits, qui n'est qu'un jugement de notre ame occasionné par le toucher, est une appréhension réelle produite par le sens de la vûe : si nous étions privez du touche, les yeux nous tromperoient donc non seulement sur la position, mais aussi sur le nombre des objets.⁴³⁵

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.

⁴³⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. « Histoire naturelle de l'homme ». T. II, Paris : H. Champion, 2008, p. 472.

⁴³⁵ Buffon. *Histoire naturelle*. « Histoire naturelle de l'homme ». T. III, Paris : H. Champion, 2009, pp. 344-346.

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) distâncias⁴³⁶ 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.”⁴³⁷ Mais uma vez o tato vem ao socorro da visão, corrigindo suas limitações: sem ele “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”⁴³⁸.

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 enxergar⁴³⁹. “Quando ele viu pela primeira vez, estava tão longe de poder julgar as distâncias, que

⁴³⁶ 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.

⁴³⁷ Idem, p. 390.

⁴³⁸ Idem, p. 349. Em suas palavras, o animal também necessita de uma educação dos sentidos e o protagonismo desse processo será exercido pelo tato: « ce n'est que par des actes répétés, et lorsque l'animal aura joint aux impressions du sens de la vue ou de l'ouïe celles de l'odorat, du goût ou du toucher, que le mouvement deviendra déterminé, et qu'en voyant un objet ou en entendant un son, il avancera pour atteindre, ou reculera pour éviter la chose qui produit ces impressions devenus par l'expérience relatives à ses appétits. » (Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». [Tome IV]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 452).

⁴³⁹ William Cheselden (1688-1752), cirurgião e anatomista inglês, se tornou 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 “la cataracte ne produit guère une cécité totale, et que la cécité totale ne se guérit point” [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, p. 118]. Com isso, ele ressaltou 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: “Ce projet serait de prendre les enfants au berceau et de les élever dans de profondes ténèbres jusqu'à l'âge de la raison” (Idem, p. 118). Ver também o artigo de Alain Grosrichard que introduz o texto de Mérian.

acreditou que todos os objetos, indiferentemente, tocavam seus olhos, tal como as coisas que ele apalpava tocavam sua pele.”⁴⁴⁰

Embora se distribua por toda a extensão corpórea, o tato se exerce de formas distintas em cada uma das diversas partes que compõem o corpo⁴⁴¹. 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 móveis⁴⁴². 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 mais o animal será perfeito.”⁴⁴³ 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”⁴⁴⁴. Já os desprovidos desse órgão “não podem ter nenhum *conhecimento* suficientemente distinto da forma das coisas”⁴⁴⁵. Dentre todos os animais, o macaco é o ser que mais se assemelha ao homem, a ponto de em 1766 (tomo XIV) Buffon classificá-lo como um quadrímanso, isto é, um ser dotado de quatro mãos⁴⁴⁶. 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”⁴⁴⁷. 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 quadrúpedes⁴⁴⁸.

⁴⁴⁰ Buffon. *Histoire naturelle*. « Histoire naturelle de l’homme ». T. III, Paris : H. Champion, 2009, p. 351.

⁴⁴¹ Idem, p. 383.

⁴⁴² Idem, p. 384.

⁴⁴³ Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». [Tome IV]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 435.

⁴⁴⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. « Histoire naturelle de l’homme ». T. III, Paris : H. Champion, 2009, p. 385.

⁴⁴⁵ Idem, p. 386 (grifo nosso). Para Buffon, a crítica ao enfaixamento dos recém-nascidos, retomada por Rousseau nas páginas do *Emílio*, se justifica na medida em que esse hábito faz com que a criança não exerça o sentido do tato, principal fonte de ideias. Ver a « Histoire naturelle de l’homme ». T. III, Paris : H. Champion, 2009, p. 388 ; ou ainda, T. II, Paris : H. Champion, 2008, pp. 477-479. Note que 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.

⁴⁴⁶ Buffon. *Histoire naturelle*. « Nomenclature des Singes ». Tome XV. [Originalmente pertence ao tomo XIV]; Nouvelle Edition. Amsterdam : Chez J. H. Schneider, 1771, p. 8.

⁴⁴⁷ Buffon. *Histoire naturelle*. « Histoire naturelle de l’homme ». T. II, Paris : H. Champion, 2008, p. 555.

⁴⁴⁸ Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». Tome IV. Paris : H. Champion, 2010, pp. 191-192.

Seguindo essa lógica ele 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 retrair 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 escamas⁴⁴⁹.

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 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.⁴⁵⁰

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 afirmara no *Discurso sobre a natureza dos animais*, compreendemos esse fato ao atentarmos para as regras de classificação escolhidas. É plausível que o cavalo e o boi (tomo IV) e o cachorro (tomo V) assumam a dianteira na classificação buffoniana, pois são mais familiares aos homens⁴⁵¹ 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,

⁴⁴⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. « Histoire naturelle de l’homme ». T. III, Paris : H. Champion, 2009, p. 386.

⁴⁵⁰ Idem, pp. 386-387.

⁴⁵¹ Buffon. *Histoire naturelle*. « Premier Discours ». [Tome I]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 47.

dada sua inteligência notória⁴⁵², ou pelo fato de sua tromba lhe permitir um tato fino em combinação com o olfato⁴⁵³. 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 macacos⁴⁵⁴. Ao consultar os índices 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 humana⁴⁵⁵. Essa 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 se estabelecer algum tipo de parentesco ou continuidade entre a espécie humana e os símios. O que poderia explicar essa posição senão as tentativas de

⁴⁵² Buffon. *Histoire naturelle*. « L'Éléphant ». Tome 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 ». Tome XV. [Originalmente pertence ao tomo XIV]; Nouvelle Edition. Amsterdam : Chez J. H. Schneider, 1771, p. 17.

⁴⁵³ « La délicatesse du toucher, la finesse de l'odorat, la facilité du mouvement et la puissance de suction se trouvent donc à l'extrémité du nez de l'éléphant. » (Buffon. *Histoire naturelle*. « L'Éléphant ». Tome 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).

⁴⁵⁴ 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, 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 preferência ao Elefante.” (William Petty. “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, 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.

⁴⁵⁵ 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 de animais e 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.

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, da abertura do olho da criança são bastante esclarecedores.

Prenons un animal au moment de sa naissance ; dès que par les soins de la mère il se trouve débarrassé de ses enveloppes, qu'il a commencé à respirer & que le besoin de prendre de la nourriture se fait sentir, l'odorat, qui est le sens de l'appétit, reçoit les émanations de l'odeur du lait qui est contenu dans les mamelles de la mère : ce sens éblanlé par les particules odorantes, communique cet ébranlement au cerveau, & le cerveau agissant à son tour sur les nerfs, l'animal fait des mouvemens & ouvre la bouche pour se procurer cette nourriture dont il a besoin. [...] L'œil, qui est un sens plus relatif à la connoissance qu'à l'appétit, est ouvert dans l'homme au moment de sa naissance, & demeure dans la plupart des animaux fermé pour plusieurs jours.⁴⁵⁶

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 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.

⁴⁵⁶ Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». Tome IV. Paris : H. Champion, 2010, pp. 137-138.

Le sens le plus relatif à la pensée & à la connoissance est le toucher ; l'homme, comme nous l'avons prouvé⁴⁵⁷, a ce sens plus parfait que les animaux. L'odorat est le sens le plus relatif à l'instinct, à l'appétit ; l'animal a ce sens infiniment meilleur que l'homme : aussi l'homme doit plus connoître qu'appéter, & l'animal doit plus appéter que connoître. Dans l'homme, le premier des sens pour l'excellence est le toucher, & l'odorat est le dernier ; dans l'animal, l'odorat est le premier des sens, & le toucher est le dernier ; cette différence est relative à la nature de l'un & de l'autre. [...] L'homme a donc le toucher, l'œil & l'oreille plus parfaits, & l'odorat plus imparfait que l'animal ; & comme le goût est un odorat intérieur, & qu'il est encore plus relatif à l'appétit qu'aucun des autres sens, on peut croire que l'animal a aussi ce sens plus sûr & peut-être plus exquis que l'homme.⁴⁵⁸

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: “l'animal avancera pour atteindre, ou se détournera pour éviter l'objet de cette impression, selon qu'il en aura été flatté ou blessé”. Por tal motivo o animal demonstra uma « répugnance invincible » a « certos alimentos ». O apetite os leva a « choisir, sans se tromper, ceux qui leur conviennent, au lieu que l'homme, s'il n'étoit averti, mangeroit le fruit du mancenillier comme la pomme, & la cigue comme le persil. »⁴⁵⁹ Ou ainda, para continuar com o exemplo da alimentação – que pode se aproximar bastante dos mobilizados por Rousseau em seu segundo *Discours* no que interessa à alimentação do gato e do pombo⁴⁶⁰ –, « les animaux sentent bien mieux que nous ce qui convient à leur nature, ils ne trompent pas dans le choix de leurs aliments »⁴⁶¹. A maioria deles « se laissent consumer d'inanition et périr de faim, plutôt que de prendre des nourritures qui leur répugnent. »⁴⁶² Em contrapartida, esse movimento será incerto se for produzido pelos sentidos relativos ao conhecimento, tal como o tato, a visão e a audição. « Le sens de la vue ne peut avoir de sûreté, & ne peut servir à la connoissance que par le secours du sens du toucher ; aussi le sens de la vue est-il plus imparfait, ou plustôt acquiert moins de

⁴⁵⁷ Ver Buffon. *Histoire naturelle*. « Histoire naturelle de l'homme ». T. III, Paris : H. Champion, 2009, p. 385-386.

⁴⁵⁸ Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». Tome IV. Paris : H. Champion, 2010, pp. 133-135.

⁴⁵⁹ Idem, p. 135.

⁴⁶⁰ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 141.

⁴⁶¹ Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». [Tome IV]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 458.

⁴⁶² Idem, p. 459.

perfection dans l'animal que dans l'homme. »⁴⁶³ Se bem que os animais figurem como “a obra mais completa da natureza”, o homem permanece sua “obra prima”⁴⁶⁴.

2.4.2.2 - Nomenclatura dos macacos

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”⁴⁶⁵. 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.”⁴⁶⁶ 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 macacos antropoides ou o *homo sylvestris*. Ao contrário de Buffon, Rousseau recusa designar esses seres como macacos (*singes*), de modo que existiria aos seus olhos o *singe* (comprovadamente animal) e o orangotango (de natureza ainda indefinida, mas que poderia ser um homem). Em uma carta à Charles Bonnet (1720-1793), nomeado Philopolis⁴⁶⁷, de 15 de outubro de 1755, o autor distingue *singe* de orangotango: « Que le singe soit une bête, je le crois, et j'en ai dit la raison ; que l'orang-outang en soit une aussi, voilà ce que vous avez la bonté de m'apprendre, et j'avoue qu'après les faits que

⁴⁶³ 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.

⁴⁶⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. « Comparaison des animaux et des végétaux ». [Tome II]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 134.

⁴⁶⁵ Buffon. *Histoire naturelle*. « Nomenclature des Singes ». Tome XV. [Originalmente pertence ao tomo XIV]; Nouvelle Edition. Amsterdam : Chez J. H. Schneider, 1771, p. 17.

⁴⁶⁶ Idem, p. 1.

⁴⁶⁷ Charles Bonnet tinha publicado, sob o pseudônimo de Philopolis, no *Mercur 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*).

j'ai cités, la preuve de celui-là me semblait difficile. »⁴⁶⁸ No próprio segundo *Discurso*, Rousseau já havia sustentado que

il est bien démontré que le singe n'est pas une variété de l'homme, non seulement parce qu'il est privé de la faculté de parler, mais surtout parce qu'on est sûr que son espèce n'a point celle de se perfectionner qui est le caractère spécifique de l'espèce humaine. Expériences qui ne paraissent pas avoir été faites sur le pongo et l'orang-outang avec assez de soin pour en pouvoir tirer la même conclusion.⁴⁶⁹

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*”⁴⁷⁰, 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 desses seres possuírem uma estatura abaixo da humana.

Com a descoberta das partes meridionais da África e das Índias, foi encontrado 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.

Un singe qui fait porter des armes, qui se sert de pierres pour attaquer, & de bâtons pour se défendre, & qui d'ailleurs ressemble encore à l'homme plus que le pithèque ; car indépendamment de ce qu'il n'a point de queue, de ce que sa face est aplatie, qui ses bras, ses mains, ses doigts, ses ongles sont pareils aux nôtres, & qu'il marche toujours debout ; il a un espèce de visage, des traits approchans de ceux de l'homme, des oreilles de la même forme, des cheveux sur la tête ; de la barbe au menton, & du poil ni plus ni moins que l'homme en a dans l'état de nature.⁴⁷¹

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:

⁴⁶⁸ *Lettre de J.J. Rousseau à monsieur Philopolis*. OC, III, 1964, p. 234.

⁴⁶⁹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 211.

⁴⁷⁰ Buffon. *Histoire naturelle*. « Nomenclature des Singes ». Tome XV. [Originalmente pertence ao tomo XIV]; Nouvelle Edition. Amsterdam : Chez J. H. Schneider, 1771, p. 2.

⁴⁷¹ Idem, p. 2.

les habitans de son pays, les Indiens policé, n'ont pas hésité de l'associer à l'espèce humaine par le nom d'*Orang-outang*, Homme sauvage ; tandis que les Nègres presque aussi sauvages, aussi laids que ces singes, & qui n'imaginent pas que pour être plus ou moins policé l'on soit plus ou moins homme, leur ont donné un nom propre (*Pongo*), un nom de bête & non pas d'homme ; & cet orang-outang ou ce pongo, n'est en effet qu'un animal, mais un animal très-singulier, que l'homme ne peut voir sans rentrer en lui-même, sans se reconnoître, sans se convaincre que son corps n'est pas la partie la plus essentielle de sa nature.⁴⁷²

Acrescenta-se um terceiro a esses dois seres, a saber, o gibão: « il y en a un troisième auquel on ne peut guère le refuser, quoiqu'il soit difforme, & par rapport à l'homme & par rapport au singe ». Apesar de andar ereto como os outros dois, possuir a face achatada e não possuir cauda, seus braços « sont d'une longueur si démesurée, que l'animal étant debout sur les deux pieds, il touche encore la terre avec ses mains sans courber le corps & sans plier les jambes »⁴⁷³. Essa última espécie, que também pertence à família dos *singes*, começa já a fazer a nuance⁴⁷⁴, 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, para representar esses 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 espécies, além de uma anterior que faz justamente a transição dos *babuínos* aos *guenons*)⁴⁷⁵ até chegar ao tomo XV da *História natural*, dedicado à descrição das famílias encontradas no novo mundo, quais sejam, os *sapajous* e os *sagoins*⁴⁷⁶.

⁴⁷² Idem, p. 2.

⁴⁷³ Idem, pp. 2-3.

⁴⁷⁴ Idem, p. 3, note c. « [...] comme la Nature ne connoît pas nos définitions, qu'elle n'a jamais rangé ses ouvrages par tas, ni les êtres par genres, que sa marche au contraire va toujours par degrés, & que son plan est nuancé par-tout & s'étend en tout sens, il doit se trouver entre le genre du singe & celui du babouin, quelque espèce intermédiaire qui ne soit précisément ni l'un ni l'autre, & qui cependant participe des deux. » (Idem, pp. 3-4).

⁴⁷⁵ Idem, p. 5. « [...] comme la Nature est constante dans sa marche, qu'elle ne va jamais par sauts, & que toujours tout est gradué, nuancé, on trouve entre les babouins & les guenons une espèce intermédiaire, comme celle du magot l'est entre les singes & les babouins », qual seja, o *maimon*. (Idem, p. 6).

⁴⁷⁶ 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 :

Buffon ressalta que essas nomenclaturas são ainda muito provisórias, já que novas análises e descobertas podem ainda reduzir ou aumentar esse número. É fácil ver que a acumulação de conhecimentos com a descoberta incessante de novas espécies botânicas, de insetos e animais caminha lado a lado com um esforço de classificação⁴⁷⁷. Todavia, aos olhos de Buffon, as definições e os nomes jamais podem tudo compreender⁴⁷⁸.

É interessante 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:

La Méthode, âme de la science, designe à première vue n'importe quel corps de la nature, de telle sorte que ce corps énonce le nom qui lui est propre, et que ce nom rappelle toutes les connaissances qui ont pu être acquises, au cours des temps, sur le corps ainsi nommé : si bien que dans l'extrême confusion apparente des choses se découvre l'ordre souverain de la Nature⁴⁷⁹.

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 arbitrariedade dos sistemas classificatórios⁴⁸⁰. 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

Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon (Paris, Montbard, Dijon, 14-22 juin 1988). Paris : J. Vrin, 1992 (pp. 557-568).

⁴⁷⁷ A necessidade de classificar se apresenta quando se é posto diante de 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).

⁴⁷⁸ 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). Apesar de defender o caráter arbitrário das classificações, o naturalista afirma no volume XIV que « cet ordre n'est ni arbitraire ni fictif, mais relatif à l'échelle même de la Nature. » (Buffon. *Histoire naturelle*. « Nomenclature des Singes ». Tome XV. [Originalmente pertence ao tomo XIV]; Nouvelle Edition. Amsterdam : Chez J. H. Schneider, 1771, p. 4).

⁴⁷⁹ 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.

⁴⁸⁰ 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. Organização e Tradução Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 167.

persegue-se o objeto quimérico que se formou em seu lugar.”⁴⁸¹ 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.

Aux prétentions des systématiques Buffon oppose donc une impossibilité de fait : si complexe ou si lâche que se veuille un ‘système général de classification’, il devra toujours comporter des divisions tranchées que la nature ignore, et laisser échapper des ‘espèces moyennes’. Même la traditionnelle distinction des trois règnes ne saurait à cet égard recevoir une valeur autre que pratique ⁴⁸².

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 contínuo⁴⁸³.

Constatamos, portanto, 1) a necessidade do homem em uniformizar as variedades da natureza e 2) essa uniformidade só existe no espírito humano, donde se segue que essa tentativa é sempre arbitrária.

De acordo com Buffon, o homem « n’a imaginé les noms généraux que pour aider à sa mémoire, & tâcher de suppléer à la trop petite capacité de son entendement ; [... et] ensuite il en a fait abus en regardant ce nom général, comme quelque chose de réel ». Nesse sentido, « c’est sans raison suffisante », diz o autor, « qu’on leur a donné généralement à tous le nom de quadrupèdes », pois « le nom de *quadrupède* suppose que l’animal ait *quatre pieds* ». O remédio para esses inconvenientes dos sistemas classificatórios seria observar e descrever a natureza em seus pormenores. Se um animal possuir « des bras & de mains comme le singe, il n’est plus quadrupède [...]. Faisons pour les mains un nom pareil à celui qu’on a fait pour les pieds, & alors nous dirons avec vérité & précision, que l’homme est le seul qui soit bimané & bipède, parce qu’il est le seul qui ait deux mains & deux pieds ; [...] le singe est quadrumane. »⁴⁸⁴

No tomo I, precisamente do *Premier discours*, Buffon nos diz que « en general, plus on augmentera le nombre des divisions des productions naturelles, plus on

⁴⁸¹ Idem, p. 167.

⁴⁸² Ehrard, Jean. *L’idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris : Albin Michel, 1994, p. 191.

⁴⁸³ 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.

⁴⁸⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. « Nomenclature des Singes ». Tome XV. [Originalmente pertence ao tomo XIV]; Nouvelle Edition. Amsterdam : Chez J. H. Schneider, 1771, p. 8.

approchera du vrai, puisqu'il n'existe réellement dans la nature que des individus, et que les genres, les ordres et les classes n'existent que dans notre imagination. »⁴⁸⁵ Nesse sentido, são necessárias descrições completas que atentem para todas as características do objeto analisado.

2.4.2.3 - 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 homem⁴⁸⁶. 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 período⁴⁸⁷. 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 Ehrard⁴⁸⁸. 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.”⁴⁸⁹

Reiterada ao longo da história da filosofia, 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”⁴⁹⁰, de modo que ela

⁴⁸⁵ Buffon. *Histoire naturelle*. « Premier Discours ». [Tome I]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 47.

⁴⁸⁶ Idem, pp. 29-66.

⁴⁸⁷ Souza, Maria das Graças de. *Natureza e ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Editora Unesp, 2002, pp. 45-60.

⁴⁸⁸ Ehrard, Jean. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris : Albin Michel, 1994, p. 191.

⁴⁸⁹ Lovejoy, Arthur. *A grande cadeia do ser*. Tradução de Aldo Fernando Barbieri. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005, p. 182.

⁴⁹⁰ Leibniz. *Nouveaux essais de l'entendement humain*. Paris: Flammarion, 1990, p. 43.

não deixa vazios na ordem que costuma seguir⁴⁹¹. 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.⁴⁹²

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 no 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 Castel⁴⁹³, na qual, de nuance em nuance, se passa imperceptivelmente

⁴⁹¹ Sobre isso, ver o livro de Georges Gusdorf, *Dieu, la nature et l'homme au siècle des lumières* (Paris : Payot, 1972, pp. 283-284).

⁴⁹² Locke, John. *Essay concerning Human Understanding*, III, cap. VI, § 12. Edição brasileira do *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo : Martins Fontes, 2012, pp. 484-485.

⁴⁹³ 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 que escreve nos *Elementos da filosofia de Newton*: “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: [...] 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” (Citação

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.⁴⁹⁴

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 existentes⁴⁹⁵, que determinam a fronteira entre os reinos⁴⁹⁶ e realizam a passagem das diferentes raças ou variedades da espécie humana⁴⁹⁷. 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 meio-termos (*mi-partis*), que não se sabe

extraída das notas de Charles Porset, In: Rousseau, J.-J. *Essai sur l'origine des langues*. Edição feita por Porset, Charles. Bordeaux: Ducros, 1969, p. 167). Ou ainda Rousseau em seu *Ensaio (Essai sur l'origine des langues. OC, V, 1995, p 420)*.

⁴⁹⁴ 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. Organização e Tradução Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 141.

⁴⁹⁵ « Le gibbon commence déjà la nuance entre les singes & les babouins » (Buffon. *Histoire naturelle. « Nomenclature des Singes »*. Tome XV [originalmente pertence ao tomo XIV]; Nouvelle Edition. Amsterdam : Chez J. H. Schneider, 1771, p. 3, note c).

⁴⁹⁶ « [...] il n'y a aucune différence absolument essentielle et générale entre les animaux et les végétaux, mais que la Nature descend par degrés et par nuances imperceptibles d'un animal qui nous paraît le plus parfait à celui qui l'est le moins, et de celui-ci au végétal. Le polype d'eau douce sera, si l'on veut, le dernier des animaux et la première des plantes. [...] On peut donc assurer avec plus de fondement encore que les animaux et les végétaux sont des êtres du même ordre, et que la nature semble avoir passe des uns aux autres par des nuances insensibles, puisqu'ils ont entre eux des ressemblances essentielles et générales, et qu'ils n'ont aucune différence qu'on puisse regarder comme telle » (Buffon. *Histoire naturelle. « Comparaison des animaux et des végétaux »*. [Tome II]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 138).

⁴⁹⁷ Os Ostiaques « me paroissent faire la nuance entre la race Lappone & et la race Tartare, ou pour mieux dire, les Lapons, les Samoïedes, les Borandiens, les Zembliens & peut-être les Groelandois & les Pygmées du nord de l'Amérique, sont des Tartares dégénérez autant qu'il est possible, les Ostiaques sont des Tartares qui ont moins dégénérez ; les Tonguses encore moins que les Ostiaques, parce qu'ils sont moins petits & moins mal-faits, quoique tout aussi laids. Les Samoïdes & les Lapons sont environ sous le 68 ou 69me degré de latitude, mais les Ostiaques & les Tonguses habitent sous le 60me degré ; les Tartares qui sont au 55me degré le long du Volga, sont grossiers, stupides & brutaux, ils ressemblent aux Tonguses, qui n'ont, comme eux, presque aucune idée de religion, ils ne veulent pour femme que des filles qui ont eu commerce avec d'autres hommes » (Buffon. *Histoire naturelle. « Variétés dans l'espèce humaine »*. Tome III. Paris : H. Champion, 2009, p. 407).

exatamente onde colocar e que perturba necessariamente o projeto de sistema geral.⁴⁹⁸

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 por Buffon – acirrou o debate. Rapidamente essa criatura foi aclamada “como o há muito tempo buscado elo perdido entre as plantas e os animais”⁴⁹⁹. 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.⁵⁰⁰

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 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

⁴⁹⁸ Buffon. *Histoire naturelle*. « Premier Discours ». [Tome I]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 35

⁴⁹⁹ Lovejoy, Arthur. *A grande cadeia do ser*. Tradução de Aldo Fernando Barbieri. 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.

⁵⁰⁰ Citação extraída de Lovejoy, Arthur. *A grande cadeia do ser*. Tradução de Aldo Fernando Barbieri. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005, p. 233.

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.⁵⁰¹

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. Se uma perspectiva vê em um grau inferior da humanidade semelhanças com a animalidade, a outra, em uma direção oposta, considera nos graus superiores da animalidade as proximidades com a humanidade. Alguns adeptos do segundo grupo pretendiam reconhecer que o homem e os macacos partilham o mesmo álbum de família e fazem parte da mesma espécie. 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 mobilizada⁵⁰² pelos autores que examinaram a primeira das etapas descritas acima. Segundo eles, esses habitantes do sudoeste africano estariam próximos da animalidade. Lovejoy informa que

⁵⁰¹ Buffon. *Histoire naturelle*. « Réflexions sur les expériences précédentes ». T. II, Paris : H. Champion, 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. Organização e Tradução Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 144).

⁵⁰² 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.

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 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*.⁵⁰³

O autor cita – tanto nas páginas da *Grande cadeia do ser* quanto no artigo “Monboddo and Rousseau” – alguns desses escritores⁵⁰⁴. 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 fal 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.”⁵⁰⁵ 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” são “as mais bestiais de todas as almas (*souls*) [*? Sorts* – espécies] de homens com as quais nossos viajantes estão familiarizados”⁵⁰⁶.

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

⁵⁰³ Lovejoy, Arthur. *A grande cadeia do ser*. Tradução de Aldo Fernando Barbieri. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005, p. 234.

⁵⁰⁴ Idem, p. 234 e nota 17, p. 364; ou ainda Lovejoy, Arthur. “Monboddo y Rousseau”. Traducido por Teresa Calderón Quindós. In: *Revista de Filosofía*. Vol. 63, 2007, p. 192, nota 43.

⁵⁰⁵ Os hotentotes são “the very Reverse of Human kind, [...] so that if there’s any medium between a Rational Animal and a Beast, the Hottentot lays the fairest claim to that species.” (Ovington, J. “The Cape of Good Hope”. In: *A Voyage to Suratt*. London, 1696, p. 489).

⁵⁰⁶ William Petty. “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, p. 31. Sobre isso, ver Gusdorf, Georges, *Dieu, la nature et l’homme au siècle des lumières*. Paris : Payot, 1972, pp. 360-362.

palavra.”⁵⁰⁷ 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 – comparar o macaco e um “homem selvagem”, isto é, um ser desprovido das aquisições trazidas pela educação⁵⁰⁸ – 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, o que se obterá será um quadro de algum povo existente de fato, em razão do puro estado de natureza – referindo-se acertadamente à Rousseau –, no interior do qual se supõe um homem “sem pensamento e sem palavra” nada mais seria do que “um estado ideal, imaginário que jamais existiu”⁵⁰⁹. O retrato do hotentote sempre será 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”⁵¹⁰.

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, pode despertar questões importantes no que concerne à antropologia de Buffon. A questão colocada é a segue: se constatarmos que o asno pode ser considerado, mesmo que sob a chave da degenerescência⁵¹¹, 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 antropóides) 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:

⁵⁰⁷ Buffon. *Histoire naturelle*. « Nomenclature des Singes ». Tome Quinzieme (originalmente pertence ao tomo XIV, 1766). Nouvelle Edition. Amsterdam : Chez J. H. Schneider, 1771, p. 15.

⁵⁰⁸ Idem, p. 14.

⁵⁰⁹ Idem, p. 16. Ver sobre isso o segundo apêndice deste trabalho (II – Duas concepções de estado de natureza: Rousseau e Buffon).

⁵¹⁰ Idem, p. 14. Ver sobre isso o volume de 1758 (Buffon. *Histoire naturelle*. « Les Animaux Carnassiers ». T. VII, Paris : H. Champion, 2011, pp. 122-123.)

⁵¹¹ Buffon. *Histoire naturelle*. « L'Âne ». [Tome IV]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 554.

Si l'on admet une fois qu'il y ait des *familles* dans les plantes et dans les animaux, que l'âne soit de la *famille* du cheval, et qu'il n'en diffère que parce qu'il a dégénéré, on pourra dire également que le singe est de la *famille* de l'homme, que c'est un homme dégénéré, que l'homme et le singe ont eu une origine commune comme le cheval et l'âne, que chaque *famille*, tant dans les animaux que dans les végétaux, n'a eu qu'une seule souche, et même que tous les animaux sont venus d'un seul animal, qui, dans la succession des temps, a produit, en se perfectionnant et en dégénéralant, toutes les races des autres animaux.⁵¹²

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 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 transformista⁵¹³. 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,

il est certain, par la révélation, que tous les animaux ont également participé à la grâce de la création, que les deux premiers de chaque espèce et de toutes les espèces sont sortis tout formés des mains du Créateur, et l'on doit croire qu'ils étoient tels alors, à peu près, qu'ils nous sont aujourd'hui représentés par leurs descendants.⁵¹⁴

Para se evitar mal-entendidos, é preciso compreender que a ideia de cadeia dos seres pode conviver harmoniosamente com uma teoria fixista. A continuidade da cadeia não elimina o fixismo. Não se passa de um ser a outro num processo gradual de transformação, mas dentre espécies fixas e dadas simultaneamente passa-se metodologicamente de uma à outra por conta das 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,

⁵¹² Idem, p. 557.

⁵¹³ Ver Roger, Jacques. « Buffon et le transformisme ». In : *Pour une histoire des sciences à part entière*. Paris: Albin Michel, 1995, pp. 272-286.

⁵¹⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. « L'Âne ». [Tome IV]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, pp. 557-558.

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.⁵¹⁵

Supondo se tratar de duas espécies distintas, já 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”⁵¹⁶. 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, « on peut toujours tirer une ligne de séparation entre deux espèces, c’est-à-dire, entre deux successions d’individus qui se reproduisent et ne peuvent se mêler, comme l’on peut aussi réunir en une seule espèce deux successions d’individus qui se reproduisent en se mêlant : ce point est le plus fixe que nous ayons en Histoire Naturelle »⁵¹⁷.

No que toca especificamente o debate antropológico, não se vislumbra um teste eventual de cruzamento entre grandes macacos antropoides 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 procedimento⁵¹⁸, 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 ao cruzamento entre humanos e grandes primatas – aliás, procedimento também rapidamente descartado pelo autor –,

⁵¹⁵ Starobinski, Jean. “Rousseau e Buffon”. In: *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 440.

⁵¹⁶ Buffon. *Histoire naturelle*. « L’Âne ». [Tome IV]. In: *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, pp. 558-559.

⁵¹⁷ Idem, p. 559.

⁵¹⁸ Buffon. *Histoire naturelle*. « De la nature de l’homme ». [Tome II]. In: *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 190.

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”⁵¹⁹ (como pretendia o naturalista genebrino Charles Bonnet⁵²⁰) nem existe uma “espécie de criatura que faria a nuance entre o homem e o macaco”⁵²¹ (como havia sugerido Maupertuis na *Lettre sur le progres des sciences* sobre os homens com cauda⁵²²). Aos olhos do autor não existe nenhuma espécie que possa ser considerada como a primeira dentre os macacos ou a última dentre os humanos⁵²³ 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”⁵²⁴. Diferentemente de La Mettrie que afirmara no *Homem-máquina* que “dos animais ao homem a transição não é violenta”⁵²⁵, 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

⁵¹⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. « De la nature de l’homme ». [Tome II]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 190.

⁵²⁰ Souza, Maria das Graças de. *Natureza e ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Editora Unesp, 2002, p. 53.

⁵²¹ Buffon. *Histoire naturelle*. « Nomenclature des Singes ». Tome Quinzieme (originalmente pertence ao tomo XIV, 1766). Nouvelle Edition. Amsterdam : Chez J. H. Schneider, 1771, p. 21.

⁵²² Maupertuis. *Vénus Physique* suivie de la *Lettre sur le progres des sciences*. Paris : Édition Aubier-Montaigne, 1980, p. 150. Lemos também na *Histoire générale des voyages* que se encontram muitos desses animais com o nome de orangotangos e que eles estão entre a espécie humana e os babuínos (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). Essa passagem foi citada por Rousseau (*Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 210-211) e é conhecida por Buffon.

⁵²³ Só se poderia fazer isso se considerarmos tão somente o aspecto material do homem, excluindo da comparação o espiritual. « On verra dans l’histoire de l’orang-outang, que si l’on ne faisoit attention qu’à la figure on pourroit également regarder cet animal comme le premier des singes ou le dernier des hommes, parce qu’à l’exception de l’ame, il ne lui manque rien de tout ce que nous avons, & parce qu’il diffère moins de l’homme pour le corps, qu’il ne diffère des autres animaux ausquels on a donné le même nom de singe. » (Buffon. *Histoire naturelle*. « Nomenclature des Singes ». Tome Quinzieme [originalmente pertence ao tomo XIV, 1766]. Nouvelle Edition. Amsterdam : Chez J. H. Schneider, 1771, p. 14).

⁵²⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. « De la nature de l’homme ». Tome II. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 190.

⁵²⁵ La Mettrie, Julien Offroy de. *L’homme-Machine*. Paris : Éditions Denoël/Gonthier, 1981, p. 163.

por um salto qualitativo brusco.”⁵²⁶ O homem, afirma Martinez-Contreras, « bien que créé avec un arrangement de *molécules organiques vivantes* semblable à celui des autres animaux supérieurs, surtout ceux qui lui ressemblent tellement, possède une nature métaphysique différente »⁵²⁷.

Nous avons dit que la Nature marche toujours et agit en tout par degrés imperceptibles et par nuances ; cette vérité, qui d'ailleurs ne souffre aucune exception, se dément ici tout-à-fait ; il y a une distance infinie entre les facultés de l'homme et celles du plus parfait animal, preuve évidente que l'homme est d'une différente nature, que seul il fait une classe à part, de laquelle il faut descendre en parcourant un espace infini avant que d'arriver à celle des animaux ; car si l'homme étoit de l'ordre des animaux, il y auroit dans la Nature un certain nombre d'êtres moins parfaits que l'homme et plus parfaits que l'animal, par lesquels on descendroit insensiblement et par nuances de l'homme au singe ; mais cela n'est pas, on passe tout d'un coup de l'être pensant à l'être matériel, de la puissance intellectuelle à la force mécanique, de l'ordre et du dessein au mouvement aveugle, de la réflexion à l'appétit.⁵²⁸

Sustentamos haver uma espécie de dualismo cartesianismo retido pela filosofia de Buffon, se bem que esta herança não é duradoura, pois senhor de Montbard se afasta da filosofia e da metafísica de Descartes ao refletir – algo bastante típico dos autores do século XVIII – sobre o funcionamento dos órgãos sensíveis dos animais.

2.4.2.4 - 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, na medida em 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, apesar 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

⁵²⁶ Starobinski, Jean. “Rousseau e Buffon”. In: *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 440.

⁵²⁷ 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, Montbard, Dijon, 14-22 juin 1988). Paris : J. Vrin, 1992 (pp. (557-568), p. 562.

⁵²⁸ Buffon. *Histoire naturelle*. « De la nature de l'homme ». Tome II. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 190.

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.

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”⁵²⁹. Ao acompanhar as reflexões sobre a natureza dos animais, no tomo IV, percebemos que eles não podem conhecer 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 universos⁵³⁰. Sem as comparações o homem permaneceria tão incompreensível quanto Deus⁵³¹.

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 Condillac (sendo o *Tratado dos animais* posterior ao tomo IV da *História natural*) –, 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 constringido 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

⁵²⁹ Idem, p. 454.

⁵³⁰ Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». [Tome IV]. In: *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 431.

⁵³¹ Buffon. *Histoire naturelle*. « De la nature de l’homme ». T. II, Paris : H. Champion, 2008, p. 454

apropriar do bem de outrem, e que, embora violentamente tentado, é reprimido pelo temor do castigo?⁵³²

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 aos do homem; mas essa hipótese é prontamente rejeitada, como já fizera Descartes no século XVII⁵³³. Limitado ao mundo material, o comportamento animal deve ser entendido como um efeito puramente mecânico e dependente da organização sensorial⁵³⁴. Esse mecanicismo basta sozinho para “explicar todas as aparências de raciocínios que se pode observar no animal.”⁵³⁵ 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.”⁵³⁶

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 Descartes⁵³⁷, 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.”⁵³⁸

⁵³² Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». [Tome IV]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 452.

⁵³³ O leitor interessado nesse aspecto 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)*. Sous la direction de Jean-Luc Guichet. Paris: Publications de la Sorbonne, 2010 ; e « Les animaux-machines chez Descartes : modèle ou réalité ? ». *L'âme des bêtes*. In : *Corpus* intitulado. Paris: Fayard, 1991, n. 16/17.

⁵³⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». [Tome IV]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 443.

⁵³⁵ Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 327.

⁵³⁶ Starobinski, Jean. “Rousseau e Buffon”. In: *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 438.

⁵³⁷ Gontier, Thierry. « Les animaux-machines chez Descartes : modèle ou réalité ? ». *L'âme des bêtes*. In : *Corpus* intitulado. Paris: Fayard, 1991, n. 16/17, pp. 7-8.

⁵³⁸ 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”

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 superior” e racional. Resta, então, descobrir exatamente como “o apetite sozinho pode produzir no animal efeitos tão semelhantes àqueles produzidos em nós pelo conhecimento”⁵³⁹.

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.⁵⁴⁰

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 animais⁵⁴¹. Por isso, não é exato atribuir as mesmas reações às mesmas

(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.

⁵³⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». [Tome IV]. In: *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 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.

⁵⁴⁰ Idem, p. 438.

⁵⁴¹ Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 322.

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), diz 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”⁵⁴². O mesmo se passa no texto de 1753: à semelhança os seres humanos, os animais também são passíveis de “dor e prazer”. O que 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.”⁵⁴³

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”, na medida em 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”⁵⁴⁴.

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

⁵⁴² Buffon. *Histoire naturelle*. « Les animaux carnassiers ». [Tome VII]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 748.

⁵⁴³ Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». [Tome IV]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 454.

⁵⁴⁴ Idem, pp. 449-450.

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.⁵⁴⁵

A organização exterior exerce um papel relevante para a realização do movimento, pois dela depende a facilidade, a celeridade, a direção, a continuidade etc. No entanto, isso é secundário, na medida em que a causa do movimento vem unicamente do desejo ocasionado pela impressão dos objetos sobre os sentidos. Em resumo, possuir sentidos fará o ser necessariamente ter desejos⁵⁴⁶ e, se o desejo existe, esse 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.”⁵⁴⁷ 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”⁵⁴⁸.

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”. E ainda acrescenta Buffon, “o desejo ou o apetite nasce e a ação segue todas as vezes que o animal percebe algum objeto relativo à suas necessidades.”⁵⁴⁹ Sendo a

⁵⁴⁵ Idem, p. 440.

⁵⁴⁶ Idem, p. 441.

⁵⁴⁷ Idem, p. 442.

⁵⁴⁸ Idem, pp. 441-442.

⁵⁴⁹ 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

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.

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, existe um órgão em que 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 IV⁵⁵⁰.

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 exercendo sua função específica 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”⁵⁵¹. Mas, também – e isso é fundamental – por possuir a propriedade de conservar 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”⁵⁵².

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).

⁵⁵⁰ Em 1758, por exemplo, o diafragma será considerado o centro do sentimento: « Dans l’homme et dans les animaux qui lui ressemblent, le diaphragme paraît être le centre du sentiment ; c’est sur cette partie nerveuse que portent les impressions de la douleur et du plaisir ; c’est sur ce point d’appui que s’exercent tous les mouvements du système sensible. » (Buffon. *Histoire naturelle*. « Les animaux carnassiers ». [Tome VII]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, pp. 750-751). Ver também a sequência desse texto.

⁵⁵¹ Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». [Tome IV]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 446.

⁵⁵² Idem, p. 443.

Nesses termos, o animal possui uma espécie de “memória sensorial”⁵⁵³ 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, isto é, uma espécie de memória sensorial. 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 é assustador, nada é atraente para um homem ou um animal que vê pela primeira vez”⁵⁵⁴. 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”⁵⁵⁵. 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 da qual 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, mais a um cachorro acossado; 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.⁵⁵⁶

Portanto, as experiências passadas, guardadas no sentido interno, servem como material para a construção de uma “aprendizagem maquinal” do animal⁵⁵⁷. 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

⁵⁵³ Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 322.

⁵⁵⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». [Tome IV]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 443 (grifo nosso).

⁵⁵⁵ Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 324 (grifo nosso).

⁵⁵⁶ Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». [Tome IV]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 452-453.

⁵⁵⁷ Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 326.

comportamento adaptado a todas as situações, tão adaptado que pode até mesmo parecer razoável.”⁵⁵⁸

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 das coisas prejudiciais, mas também de distinguir os objetos que lhe convêm e de deles se aproximar.”⁵⁵⁹

Notamos que Buffon concede algumas coisas aos animais⁵⁶⁰. Eles não são “simples máquinas”, nem meros “autômatos insensíveis”⁵⁶¹. 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’.”⁵⁶² 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.”⁵⁶³

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.

⁵⁵⁸ Idem, p. 328 (grifo nosso).

⁵⁵⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». [Tome IV]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 455.

⁵⁶⁰ « Bien loin de tout ôter aux animaux », o diretor do jardim do rei « leur acorde tout, à l’exception de la pensée et de la reflexion » (Idem, p. 453).

⁵⁶¹ Idem, p. 453.

⁵⁶² Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 328.

⁵⁶³ Idem, pp. 453-454.

Em 1755, Condillac criticará bastante essa interpretação de Buffon. Dentre muitas outras coisas, sua crítica recairá, sobretudo, 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.

2.5 - O animal segundo Condillac

Como bem disse Jean Ehrard, “enquanto o materialismo de La Mettrie animaliza o homem, Condillac espiritualiza o animal”⁵⁶⁴, lhe concedendo, nas palavras de Fontenay, “quase tudo”⁵⁶⁵. Apesar dessa espiritualização e quase humanização do 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, na medida em que ela não se expressa em termos análogos àqueles defendidos por Buffon. Muito pelo contrário, como veremos, é contra o modelo buffoniano que as reflexões de Condillac ganham sentido – seja de forma explícita, seja implícita.

Sabemos que Condillac revisou e reformulou algumas das teses apresentadas em seu texto de 1746⁵⁶⁶, 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 signos⁵⁶⁷, Condillac é levado a reformular suas teses: é fundamental compreender o papel do tato como instrutor

⁵⁶⁴ Ehrard, Jean. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris : Albin Michel, 1994, p. 685.

⁵⁶⁵ Fontenay, Élisabeth de. *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de la animalité*. Paris : Fayard, 1998, p. 550.

⁵⁶⁶ 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.

⁵⁶⁷ Carta de Condillac à Maupertuis, 25 de julho de 1752 (*Œuvres Philosophiques*. Volume II. Paris : Presses Universitaires de France, 1947, p. 536). Essa passagem foi exaustivamente comentada (Derrida,

dos demais sentidos. Em uma nota de rodapé, aparece 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.

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)⁵⁶⁸, 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.⁵⁶⁹

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, tal qual fizeram os 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

Luiz Roberto Monzani, Charrak, Lourenço Fernandes, entre outros). A dissertação de mestrado de Lourenço Fernandes Neto Silva, *O Animal em Condillac ou as Reinvenções do Humano* (Orientador Pedro Paulo Garrido Pimenta. 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, enviar o leitor à suas páginas.

⁵⁶⁸ O procedimento de Buffon é qualificado, por ele mesmo, como um « récit philosophique ». Citemos: « J’imagine donc un homme tel qu’on peut croire qu’étoit le premier homme au moment de la création, c’est-à-dire, un homme dont le corps & les organes seroient parfaitement formez, mais qui s’éveilleroit tout neuf pour lui-même & pour tout ce qui l’environne. Quels seroient ses premiers mouvemens, ses premières sensations, ses premiers jugemens ? Si cet homme vouloit nous faire l’histoire de ses premières pensées, qu’auroit-il nous dire ? quelle seroit cette histoire ? Je ne puis me dispenser de le faire parler lui-même, afin d’en rendre les faits plus sensibles » (Buffon. *Histoire naturelle*. « Histoire naturelle de l’homme ». T. III, Paris : H. Champion, 2009, p. 389).

⁵⁶⁹ Condillac. *Œuvres Philosophiques*. Volume II. Paris : Presses Universitaires de France, 1947, p. 539.

humano e animal é pensada apenas enquanto uma questão de grau. Nesse sentido, a verdadeira distinção está em outro lugar, a saber, na prerrogativa humana em adquirir o conhecimento de Deus e dos princípios da moral⁵⁷⁰. Está na liberdade⁵⁷¹. Vejamos, então, como a construção do pensamento sobre os animais se estrutura nos textos de 1746, 1754 e 1755.

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 essa escolha e o lugar ocupado pelo abade, 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, para 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. « Ils ont des sens, il faut qu'ils apprennent à en faire usage : ils ont des besoins, il faut qu'ils apprennent à y pourvoir ; il faut qu'ils apprennent à manger, à marcher, à voler. [...] Tout est instruction pour les êtres animés et sensibles. »⁵⁷² Ou ainda, na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*, que « tout animal a des idées, puisqu'il a des sens ; il combine même ses idées jusqu'à un certain point et l'homme ne diffère à cet égard de la bête que du plus au moins. »⁵⁷³

⁵⁷⁰ Para Condillac, « l'instinct demeurera toujours inexorablement inférieur à la raison humaine, et l'animal ne serait donc pas un homme en germe, du moins tant que l'âme des bêtes – mortelle car elles ne peuvent recevoir de récompense ou de châtement – ne pourra librement s'élever jusqu'à l'idée de Dieu ou à la moralité. » (PARADIS, Swann. « 'Parle et je te baptise !' De l'âme des bêtes au siècle des Lumières ». In : *Voix plurielles*, vol. 12, n° 2, 2015, p. 87. Consultado em 03/03/2017. Disponível em <https://brock.scholarsportal.info/journals/voixplurielles/article/view/1272>).

⁵⁷¹ Segundo Condillac, « les bêtes agissent comme nous sans répugnance, et c'est déjà là une condition au volontaire ; mais il en faut encore une autre : car *je veux*, ne signifie pas seulement qu'une chose m'est agréable, il signifie encore qu'elle est l'objet de mon choix : or on ne choisit que parmi les choses dont on dispose. On ne dispose de rien, quand on ne fait qu'obéir à ses habitudes : on suit seulement l'impulsion donnée par les circonstances. Le droit de choisir, la liberté, n'appartient donc qu'à la réflexion. Mais les circonstances commandent les bêtes, l'homme au contraire les juge : il s'y prête, il s'y refuse, il se conduit lui-même, il veut, il est libre. » (Condillac. *Traité des animaux*. Paris : J. Vrin, 2004, pp. 198-199).

⁵⁷² *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 281.

⁵⁷³ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 141.

Essas 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 tenha necessidade de uma aprendizagem:

les bêtes apprennent à toucher, à voir, à marcher, à se nourrir, à se défendre, à veiller à leur conservation. Elles font donc des découvertes ; mais elles n'en font que parce qu'elles comparent [...]; car, dans les commencements, elles ne savent pas toutes ces choses comme elles les savent lorsqu'elles ont plus d'expérience.⁵⁷⁴

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. « Il n'y a pas de nature primitive, pas même animale. Ce qu'on appelle une *faculté* n'est en fait qu'un certain état, devenu stable, de développement du système des habitudes. Tout s'obtient par apprentissage ; et l'apprentissage crée l'habitude. »⁵⁷⁵ Já no que toca o 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”⁵⁷⁶, e que inclusive os animais sentem como os homens, comparam suas sensações e, conseqüentemente, possuem ideias, além de inúmeras faculdades.

Ademais, ainda que Rousseau não tenha analisado exaustivamente a questão da animalidade ou que suas abordagens científicas sobre o animal, sempre instrumentalizadas, jamais cheguem a abrir um domínio próprio e autônomo de reflexão e discurso⁵⁷⁷ – 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),

comme ce n'est qu'en comparant que nous pouvons juger que nos connoissances roulent même entièrement sur les rapports que les choses

⁵⁷⁴ Condillac. *Traité des animaux*. Paris : J. Vrin, 2004, p. 154, note.

⁵⁷⁵ Malherbe, Michel. « Introduction ». In : Condillac. *Traité des animaux*. Paris : J. Vrin, 2004, pp. 71-72.

⁵⁷⁶ Condillac. *Traité des animaux*. Paris : J. Vrin, 2004, p. 162.

⁵⁷⁷ Guichet, Jean-Luc. « Figures de l'animalité chez Rousseau ». IN : *Rousseau et les sciences*. Sous la direction de Bernadette BENSUADE-VINCENT et Bruno BERNARDI. Paris : L'Harmattan, 2003, p. 142.

ont avec celles qui leur ressemblent ou qui en diffèrent, & que s'il n'existoit point d'animaux, la nature de l'homme seroit encore plus incompréhensible ; après avoir considéré l'homme en lui-même, ne devons-nous pas nous servir de cette voie de comparaison ? ne faut-il pas examiner la nature des animaux, comparer leur organisation, étudier l'économie animale en général, afin d'en faire des applications particulières, d'en saisir les ressemblances, rapprocher les différences, & de la réunion de ces combinaisons tirer assez de lumières pour distinguer nettement les principaux effets de la mécanique vivante, & nous conduire à la science importante dont l'homme même est l'objet ?⁵⁷⁸

Nas palavras do segundo, logo na frase inicial de seu *Tratado dos animais*, « il serait peu curieux de savoir ce que sont les bêtes, si ce n'était pas un moyen de connaître mieux ce que nous sommes. »⁵⁷⁹

Na narrativa do segundo *Discurso*, o contato e a observação do comportamento animal funcionou como um gatilho para o desenvolvimento de certos conhecimentos no homem natural: a “application réitérée des êtres divers à lui-même, et les uns aux autres, dut naturellement engendrer dans l'esprit de l'homme les perceptions de certains rapports”⁵⁸⁰. Para o homem selvagem é, portanto, 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. Ao pretender conhecer o animal, é mais o homem do que o próprio animal que se oferece ao conhecimento. A propósito disso, o autor nos diz que a religião não nos interdita “formar conjecturas tiradas unicamente da natureza do homem e dos seres que o rodeiam”⁵⁸¹ 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. É através da antropologia que o olhar científico sobre o animal melhor se esclarece⁵⁸².

Por essas poucas relações apontadas entre o pensamento de Rousseau e Condillac sobre a questão da animalidade, faz-se interessante apresentar as principais linhas de

⁵⁷⁸ Buffon. *Histoire naturelle*. Tome IV. « Discours sur la nature des animaux ». Paris : H. Champion, 2010, pp. 111-112.

⁵⁷⁹ Condillac. *Traité des animaux*. Paris : J. Vrin, 2004, p. 111.

⁵⁸⁰ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 165.

⁵⁸¹ Idem, p. 133.

⁵⁸² Guichet, Jean-Luc. « Figures de l'animalité chez Rousseau ». IN : *Rousseau et les sciences*. Sous la direction de Bernadette BENSUAUDE-VINCENT et Bruno BERNARDI. Paris : L'Harmattan, 2003, p. 143.

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. Ademais, é 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 esse último ponto, o leitor poderia indagar: o que, afinal, um abade – ainda que filósofo, linguísta 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 rei⁵⁸³. 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”⁵⁸⁴. De certa forma, responder essa questão enriquecerá a seção anterior dedicada à Buffon e lançará novas luzes sobre os aspectos ali apresentados, bem como para os objetivos traçados para todo este capítulo.

2.5.1 - 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 latente⁵⁸⁵. 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,

⁵⁸³ Fontenay, Élisabeth de. *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de la animalité*. Paris : Fayard, 1998, p. 549.

⁵⁸⁴ Condillac. *Traité des animaux*. Paris : J. Vrin, 2004, p. 111.

⁵⁸⁵ Guichet, Jean-Luc. « Locke, Condillac, Rousseau et la question de l'instinct ». *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. Tome Cinquantième. Droz, 2012, p. 21.

le progrès de l'imagination et de la mémoire exigeait, selon lui, l'invention de ces signes arbitraires que sont les mots ; des plus, grâce à cet écran protecteur qui s'interpose entre elle et les choses, nôtre âme cesse d'être immédiatement dépendante des objets du monde extérieur, auxquels les animaux demeurent, pour leur part, étroitement rivés.⁵⁸⁶

Em suma, Condillac nos diz que « la ressemblance qu'il y a entre les bêtes et nous », por também possuírem sentidos, percepções, consciência, atenção, reminiscência e imaginação, prova « qu'elles ont une âme ; et la différence qui s'y rencontre prouve qu'elle est inférieure à la nôtre. »⁵⁸⁷ 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, na medida em que os signos de instituição passam a coordenar a gênese das operações humanas. Os animais não possuem linguagem, isto é, são desprovidos dos signos de instituição, isto é, aqueles escolhidos arbitrariamente. Foi dito diversas vezes ao longo da história da filosofia que essa impotência em ligar ideias a signos arbitrários não vem da organização fisiológica. « Leur corps », indaga o autor, « n'est-il pas aussi propre au langage d'action que le nôtre ? Plusieurs d'entre elles n'ont-elles pas tout ce qu'il faut pour l'articulation des sons ? Pourquoi donc, si elles étaient capables des mêmes opérations que nous, n'en donneraient-elles pas des preuves ? »⁵⁸⁸

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.

⁵⁸⁶ Ehrard, Jean. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris : Albin Michel, 1994, pp. 685-686.

⁵⁸⁷ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 104.

⁵⁸⁸ Idem, p. 105.

Esse 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. Afirma 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 « à leur conservation plus promptement et plus sûrement que nous ne faisons quelquefois nous-mêmes avec le secours de la raison. » Eis o que Condillac denomina *instinto*, ao menos no *Ensaio*. Em suas palavras, o instinto « n'est qu'une imagination dont l'exercice n'est point du tout à nos ordres, mais qui, par sa vivacité, concourt parfaitement à la conservation de notre être. »⁵⁸⁹

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:

De là on peut conclure que les bêtes n'ont point de mémoire, et qu'elles n'ont qu'une imagination dont elles ne sont point maîtresses de disposer. Elles ne se représentent une chose absente qu'autant que, dans leur cerveau, l'image en est étroitement liée à un objet présent. Ce n'est pas la mémoire qui les conduit dans un lieu où, la veille, elles ont trouvé de la nourriture ; mais c'est que le sentiment de la faim est si fort lié avec les idées de ce lieu et du chemin qui y mène, que celles-ci se réveillent aussitôt qu'elles l'éprouvent. Ce n'est pas la mémoire qui les fait fuir devant les animaux qui leur font la guerre ; mais quelques-unes de leur espèce ayant été dévorées à leurs yeux, les cris dont, à ce spectacle, elles ont été frappées, ont réveillé dans leur âme les sentiments de douleur dont ils sont les signes naturels, et elles ont fui. Lorsque ces animaux reparaissent, ils retracent en elles les mêmes sentiments, parce que ces sentiments ayant été produits la première fois à leur occasion, la liaison est faite. Elles reprennent donc encore la fuite. | Quant à celles qui n'en auraient vu périr aucune de cette manière, on peut, avec fondement, supposer que leurs mères ou quelques autres, les ont, dans les commencements, engagées à fuir avec elles, en leur communiquant, par des cris, la frayeur qu'elles conservent, et qui se réveille toujours à la vue de leur ennemi. Si l'on rejette toutes ces suppositions, je ne vois pas ce qui pourrait les porter à prendre la fuite.⁵⁹⁰

⁵⁸⁹ Idem, p. 133.

⁵⁹⁰ Idem, p. 102.

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 prementes. « A la vue », nos diz Condillac, « d’un corps prêt à nous écraser, l’imagination nous retrace l’idée de la mort, ou quelque chose d’approchant, et cette idée nous porte aussitôt à éviter le coup qui nous menace. Nous péririons infailliblement si, dans ces moments, nous n’avions que le secours de la mémoire et de la réflexion. »⁵⁹¹

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 « ont été fort embarrassés pour expliquer l’instinct des bêtes ». Incapazes de tomarem o justo meio, eles 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 “l’instinct à côté ou même au-dessus de la raison”⁵⁹², o último rejeitou “l’instinct et ont pris les bêtes pour de purs automates”⁵⁹³.

2.5.2 - 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, eles 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 quando no tomo IV estabelece a ordem de excelência dos sentidos (seria este mais um dos motivos da acusação feita por Buffon?). A questão,

⁵⁹¹ Idem, p. 103.

⁵⁹² 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 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).

⁵⁹³ Condillac. *Essai sur l’origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 104.

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:

Mais, dira-t-on, les bêtes ont des sensations, et cependant leur âme n'est pas capable des mêmes facultés que celle de l'homme. Cela est vrai, et la lecture de cet ouvrage en rendra la raison sensible. L'organe du tact est en elles moins parfait ; et par conséquent il ne saurait être pour elles la cause occasionnelle de toutes les opérations qui se remarquent en nous. Je dis la cause occasionnelle, parce que les sensations sont les modifications propres de l'âme, et que les organes n'en peuvent être que l'occasion. De là le philosophe doit conclure, conformément à ce que la foi enseigne, que l'âme des bêtes est d'un ordre essentiellement différent de celle de l'homme. Car serait-il de la sagesse de Dieu qu'un esprit capable de s'élever à des connaissances de toute espèce, de découvrir ses devoirs, de mériter et de démériter, fût assujéti à un corps qui n'occasionnerait en lui que les facultés nécessaires à la conservation de l'animal ?⁵⁹⁴

O tato assume um papel muito importante nas páginas do tratado de 1754⁵⁹⁵, em contrapartida, o peso da linguagem na constituição e na formação das faculdades humanas é suavizado – embora não esquecido⁵⁹⁶. 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

⁵⁹⁴ Condillac. *Traité des sensations*. Paris : Fayard, 1984, pp. 11-12.

⁵⁹⁵ « Ce n'est qu'avec le tact, que détachant ces modifications de son *moi*, et les jugeant hors d'elle, elle en fait des tous différemment combinés, où elle peut démêler une multitude de rapports. | L'attention dont elle est capable avec le toucher, produit donc des effets bien différents de l'attention, dont elle était capable avec les autres sens. Or, cette attention, qui combine les sensations, qui en fait au-dehors des tous, et qui réfléchissant, pour ainsi dire, d'un objet sur un autre, les compare sous différents rapports ; c'est ce que j'appelle *réflexion*. Ainsi l'on voit pourquoi notre statue, sans réflexion avec les autres sens, commence à réfléchir avec le toucher. » (Idem, p. 126). Ou ainda, Condillac afirma na conclusão que « toutes nos connaissances viennent des sens, et particulièrement du toucher ; parce que c'est lui qui instruit les autres. » (Idem, p. 265)

⁵⁹⁶ 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: « Or ce sont les premières pour lesquelles nous avons besoin d'un langage, parce qu'elles consistent dans une suite d'idées distinctes, et que par conséquent il a fallu des signes pour les classer avec ordre et les déterminer. | Les connaissances pratiques sont au contraire des idées confuses, qui règlent nos actions sans que nous soyons capables de remarquer comment elles nous font agir. C'est qu'elles consistent plutôt dans les habitudes qui sont une suite de nos jugements, que dans nos jugements mêmes. Car, lorsqu'une fois nous avons contracté ces habitudes, nous agissons sans pouvoir observer les jugements qui les accompagnent, et c'est pourquoi nous ne pouvons pas nous en rendre compte. Alors quoique nous nous conduisions bien, c'est sans savoir comment, à notre insu ; et nous obéissons à une impulsion, à un instinct que nous ne connaissons pas : car ces mots impulsion et instinct signifient proprement la même chose. » (Idem, p. 221). Toda essa 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).

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 cena⁵⁹⁷. Nesses termos, a imaginação e também a memória têm lugar na estátua, tanto quanto, podemos presumir, nos animais.

2.5.3 - 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 surprenda muito o fato de Condillac situar, no *Tratado dos animais*, a diferença na gradação. No entanto, o autor concede ao animal inúmeras características (tais como a comparação, o julgamento, o pensamento, a memória⁵⁹⁸, a invenção⁵⁹⁹, a faculdade de se aperfeiçoar, a linguagem⁶⁰⁰ 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 simplesmente que “sua inteligência é mais limitada”⁶⁰¹. Já havíamos sugerido que aos olhos de Condillac a

⁵⁹⁷ A atenção que a estátua dá a alguma percepção ainda é retida de maneira mais ou menos forte. Eis a memória. Citemos: « La mémoire est donc une suite d'idées, qui forment une espèce de chaîne. C'est cette liaison qui fournit les moyens de passer d'une idée à une autre, et de se rappeler les plus éloignées. On ne se souvient, par conséquent, d'une idée qu'on a eue, il y a quelque temps, que parce qu'on se retrace avec plus ou moins de rapidité les idées intermédiaires. » (Condillac. *Traité des sensations*. Paris : Fayard, 1984, p. 24). « Voilà donc deux effets de la mémoire : l'un est une sensation qui se retrace aussi vivement, que si elle se faisait sur l'organe même ; l'autre est une sensation, dont il ne reste qu'un souvenir léger. | Ainsi il y a dans l'action de cette faculté deux degrés, que nous pouvons fixer : le plus faible est celui, où elle fait à peine jouir du passé ; le plus vif est celui, où elle en fait jouir comme s'il était présent. | Or, elle conserve le nom de *mémoire*, lorsqu'elle ne rappelle les choses que comme passées ; et elle prend le nom d'*imagination*, lorsqu'elle les retrace avec tant de force, qu'elles paraissent présentes. L'imagination a donc lieu dans notre statue, aussi bien que la mémoire ; et ces deux facultés ne diffèrent que du plus au moins. La mémoire est le commencement d'une imagination qui n'a encore que peu de force ; l'imagination est la mémoire même, parvenue à toute la vivacité dont elle est susceptible. » (Idem, pp. 29-30).

⁵⁹⁸ Condillac. *Traité des animaux*. Paris : J. Vrin, 2004, p. 130.

⁵⁹⁹ Idem, p. 153.

⁶⁰⁰ Idem, p. 160.

⁶⁰¹ Idem, p. 154.

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 empiristas⁶⁰² – 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 reflexão⁶⁰³. 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,

il en va d'abord en effet de la cohérence principielle de la doctrine, ne rien admettre qui ne trouve son origine et son principe de développement dans la sensation; il en va ensuite également de son extension: étendre la théorie non seulement à tout homme, mais à tout esprit, celui par exemple de l'animal, et ainsi la consacrer comme théorie de l'esprit unifiée et véritablement universelle.⁶⁰⁴

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.

⁶⁰² « Dès lors, les idées innées qui avaient été soigneusement évacuées par la porte de l'entendement humain reviennent par la fenêtre de l'instinct via l'animal » (Guichet, Jean-Luc. « Locke, Condillac, Rousseau et la question de l'instinct ». *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. Tome Cinquantième. Droz, 2012, p. 15).

⁶⁰³ Newton e Locke são duas grandes referências de Condillac desde o *Ensaio* (Derrida, Jacques. *L'Archéologie du Frivole*. Paris : Galillé, 1990, p. 74 e sequência).

⁶⁰⁴ Guichet, Jean-Luc. « Locke, Condillac, Rousseau et la question de l'instinct ». *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. Tome Cinquantième. Droz, 2012, p. 21.

A primeira parte do *Tratado*, intitulada “Do sistema de Descartes e a hipótese de Buffon”, objetiva expor e refutar as opiniões desses dois autores, especialmente do segundo, tanto sobre o problema da sensorialidade quanto da natureza dos animais⁶⁰⁵. Para isso, Condillac se vale da própria obra de Buffon, principalmente 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)⁶⁰⁶, a fim de mostrar como o naturalista se contradiz, confundindo e misturando definições que não podem caminhar lado a lado.

A crítica geral que Condillac dirige à 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: « Je me contente », diz o autor, « d’observer les facultés de l’homme d’après ce que je sens, et de juger de celles des bêtes par analogie »⁶⁰⁷.

Se Buffon apresenta o homem como um ser duplo, um “mixte impensable et invivable”⁶⁰⁸ de matéria e espírito⁶⁰⁹ e reduz o animal ao elemento material, Condillac, por sua vez, afirma não perceber essa diferença e essa separação. Ele não sente sua alma diferente de seu corpo. Ao contrário, sente sua alma em seu corpo⁶¹⁰. 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

⁶⁰⁵ Condillac. *Traité des animaux*. Paris : J. Vrin, 2004, p. 111.

⁶⁰⁶ Num levantamento prévio, 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.

⁶⁰⁷ Idem, p. 112.

⁶⁰⁸ Fontenay, Élisabeth de. *Le silence des bêtes : la philosophie à l’épreuve de la animalité*. Paris : Fayard, 1998, p. 558.

⁶⁰⁹ « L’unité de personne suppose nécessairement l’unité de l’être sentant ; elle suppose une seule substance simple, modifiée différemment à l’occasion des impressions qui se font dans les parties du corps. Un seuls moi formé de deux principes sentants, l’un simple, l’autre étendu, est une contradiction manifeste: ce ne serait qu’un seule personne dans la supposition, c’en serait deux dans le vrai. | Cependant, M. de Buffon croit que *l’homme intérieur est double ; qu’il est composé de deux principes différents par leur nature, et contraires par leur action*, l’un spirituel, l’autre matériel ; *qu’il est aisé, en rentrant en soi-même, de reconnaître l’existence* de l’un et de l’autre, et que c’est de leurs combats que naissent toutes nos contradictions. » (Condillac. *Traité des animaux*. Paris : J. Vrin, 2004, p. 119).

⁶¹⁰ Idem, p. 118.

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”⁶¹¹.

Dito isso, 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:

il y a trois sentiments sur les bêtes. On croit communément qu’elles sentent et qu’elles pensent : les Scolastiques prétendent qu’elles sentent et qu’elles ne pensent pas, et les Cartésiens les prennent pour des automates insensibles. On dirait que M. de Buffon, considérant qu’il ne pourrait se déclarer pour l’une de ces opinions, sans choquer ceux qui défendent les deux autres, a imaginé de prendre un peu de chacune, de dire avec tout le monde que les bêtes sentent, avec les Scolastiques qu’elles ne pensent pas, et avec les Cartésiens que leurs actions s’opèrent par des lois purement mécaniques.⁶¹²

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 sensíveis e, simultaneamente, supor que eles são seres puramente materiais”. “É preciso”, e isso Buffon não faz, “explicar essas duas proposições, uma pela outra.”⁶¹³

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 humanos⁶¹⁴ nem são capazes de realizar comparação. Uma das definições de Buffon – que pretende, como Descartes, explicar mecanicamente todas as ações dos animais⁶¹⁵ – do termo sentir é a seguinte: “se nós entendermos por *sentir* somente se movimentar por ocasião de um

⁶¹¹ Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». [Tome IV]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 442.

⁶¹² Condillac. *Traité des animaux*. Paris : J. Vrin, 2004, p. 128.

⁶¹³ Idem, p. 122.

⁶¹⁴ « Principe fondamentale de la théorie de Buffon : l’animal ne sent pas, ou, du moins, ne ‘sent pas comme nous’ » (Dagognet, François. *L’animal selon Condillac: Une introduction au Traité des animaux de Condillac*. J. Vrin : Paris, 2004, p. 63).

⁶¹⁵ 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.

choque ou resistência concordaremos que a planta chamada *sensitiva* é capaz desse tipo de sentimento, assim como os animais.”⁶¹⁶ A partir dessa definição, é fácil notar que o autor

croit que dans l’animal l’action des objets sur les sens extérieurs en produit une autre sur le sens intérieur matériel, le cerveau ; que dans les sens extérieurs, les ébranlements sont très peu durables, et pour ainsi dire instantanés ; mais que le sens interne et matériel, a l’avantage de conserver longtemps les ébranlements qu’il a reçus, et d’agir à son tour sur les nerfs. Voilà en précis les lois mécaniques qui, selon lui, font mouvoir l’animal, et qui en règlent les actions. Il n’en suit pas d’autres : c’est un être purement matériel ; le sens intérieur est le seul principe de toutes ses déterminations.⁶¹⁷

Os animais possuem sensações diferentes das experimentadas pelos seres humanos. Quando Buffon supõe sentimentos nos animais (a partir da definição de “sentir” apresentada) significa apenas dizer que eles reagem ao choque. De acordo com a 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.”⁶¹⁸

⁶¹⁶ Buffon. *Histoire naturelle*. « Histoire générale des animaux ». Tome II. Paris : H. Champion, 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 “Sensitive” da *Encyclopédia* 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.encyclopedie0416.461129>. Sobre o movimento das plantas ver o quarto capítulo do livro de 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].

⁶¹⁷ Condillac. *Traité des animaux*. Paris : J. Vrin, 2004, p. 121.

⁶¹⁸ Idem, p. 118.

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 essa possibilidade ao demonstrar como o tato educa e corrige os erros dos olhos. O tato do animal também realiza essas correções. Portanto, eles são capazes de comparar sensações de diferentes sentidos⁶¹⁹.

Para Condillac, seria melhor afirmar que a causa da ação animal é a mesma causa da ação do homem: “os mesmo sentidos, que regram nossas ações, parecem reger as deles.”⁶²⁰ Ainda que não se saiba o que se passa no interior dos animais, é preferível por analogia atribuir a eles 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 sentir. Igual ao 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 humanos⁶²¹. No *Tratado dos animais*, a extensão

⁶¹⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. « Histoire naturelle de l’homme ». Tome III. Paris : H. Champion, 2009, pp. 344-346. Nas palavras de Condillac, « supposer que les bêtes n’ont point d’âme, qu’elles ne comparent point, qu’elles ne jugent point ; c’est supposer qu’elles voient en elles-mêmes tous les objets, qu’elles les voient doubles et renversés. | M. de B. est obligé lui-même de reconnaître qu’elles ne voient, comme nous, que parce que, *par des actes répétés elles ont joint aux impressions du sens de la vue, celles du goût, de l’odorat ou du toucher*. | Mais en vain évite-t-il de dire qu’elles ont fait des comparaisons et porté des jugements : car le mot *joindre* ne signifie rien, ou c’est ici la même chose que comparer et juger. » (Condillac. *Traité des animaux*. Paris : J. Vrin, 2004, pp. 129-130).

⁶²⁰ Idem, p. 116.

⁶²¹ Essa ideia aparece também em momentos anteriores, como no *Tratado dos sistemas*, de 1749. « Si la vie de l’homme n’avait été qu’une sensation non interrompue de plaisir ou de douleur, heureux dans un cas sans aucune idée de malheur, malheureux dans l’autre sans aucune idée de bonheur, il eût joui de son bonheur ou souffert son malheur, sans regarder autour de lui, pour découvrir si quelque être veillait à sa conservation, ou travaillait à lui nuire. C’est le passage alternatif de l’un à l’autre de ces états, qui l’a fait réfléchir qu’il n’est jamais si malheureux, que sa nature ne lui permette d’être quelquefois heureux ; et qu’aussi il n’est jamais si heureux, qu’il ne puisse devenir malheureux. De là l’espérance de voir la fin des maux qu’il souffre, et la crainte de perdre un bien dont il jouit. Plus il remarque cette alternative, plus il voit qu’il ne dispose pas des causes qui la produisent. Chaque circonstance lui apprend la

desse princípio é universalizada de modo a dar conta do comportamento animal. Dor e prazer também regeão a ação e o desenvolvimento animal. « Il me paraît », diz Condillac, « que le plaisir et la douleur sont les seules choses qui puissent se contrebalancer, et qu'un animal n'est en suspens ou ne se détermine, que parce qu'il compare les sentiments qu'il éprouve, et qu'il juge de ce qu'il a à espérer ou de ce qu'il a à craindre »⁶²². 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 de princípios explicativos de Buffon (princípio material e princípio racional) perpassa até mesmo os sentidos dos homens e dos animais. 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, em contrapartida, os órgãos do conhecimento são mais perfeitos nos seres humanos do que nos animais⁶²³. Para Condillac, falta Buffon apresentar razões convincentes: ele « reconnaît que le mouvement peut être incertain, lorsqu'il est produit par les sens qui ne sont pas relatifs à l'appétit », como se o animal visse e escutasse de uma maneira menos perfeita que o homem; e, ainda, assegura, « sans en donner aucune raison, qu'il sera déterminé, si l'impression vient des sens de l'appétit. »⁶²⁴ Em resumo, na teoria buffoniana o instinto definitivamente não participa do

dépendance où il est de tout ce qui l'environne ; et, quand il saura conduire sa réflexion, pour remonter des effets à leur vrai principe, tout lui indiquera, ou lui démontrera l'existence du premier des êtres. » (Condillac. *Traité des systèmes. Œuvres Philosophiques*. Volume I. Paris : Presses Universitaires de France, 1947, p. 134).

⁶²² Condillac. *Traité des animaux*. Paris : J. Vrin, 2004, p. 127.

⁶²³ Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». Tome IV. Paris : H. Champion, 2010, pp. 133-135.

⁶²⁴ Condillac. *Traité des animaux*. Paris : J. Vrin, 2004, p. 123. Ver Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». Tome IV. Paris : H. Champion, 2010, p. 135.

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 à 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 se diferenciarão. « Chaque espèce », nos diz Condillac, « a des rapports particuliers avec ce qui l'environne : ce qui est utile à l'une, est inutile ou même nuisible à l'autre ; elles sont dans les mêmes lieux, sans être dans les mêmes circonstances. »⁶²⁵ 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:

[...] les bêtes ont évidemment moins de besoins que nous : dès qu'elles savent se nourrir, se mettre à l'abri des injures de l'air, et se défendre de leurs ennemis ou les fuir, elles savent tout ce qui est nécessaire à leur conservation. | Les moyens qu'elles emploient pour veiller à leurs besoins sont simples, ils sont les mêmes pour tous les individus d'une même espèce : la nature semble avoir pourvu à tout, et ne leur laisser que peu de chose à faire : aux unes, elle a donné la force ; aux autres l'agilité, et à toutes des aliments qui ne demandent point d'appât. | Tous les individus d'une même espèce étant donc mus par le même principe, agissant pour les mêmes fins, et employant des moyens semblables, il faut qu'ils contractent les mêmes habitudes, qu'ils fassent les mêmes choses, et qu'ils les fassent de la même manière. | S'ils vivaient donc séparément, sans aucune sorte de commerce, et par conséquent sans pouvoir se copier, il y aurait dans leurs opérations la même uniformité que nous remarquons dans le principe qui les meut, et dans les moyens qu'ils emploient.⁶²⁶

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 tinham necessidades extremamente limitadas) e o homem social (que além das necessidades impostas pela natureza, constantemente cria para si outras novas) em

⁶²⁵ Condillac. *Traité des animaux*. Paris : J. Vrin, 2004, p. 159.

⁶²⁶ Idem, p. 155.

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 o descobrimento de seus corpos, 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.

[Les] besoins se renouvellent, et les opérations se répètent si souvent, qu’il ne reste plus de tâtonnement dans le corps, ni d’incertitude dans l’âme : les habitudes de se mouvoir et de juger sont contractées. | C’est ainsi que les besoins produisent d’un côté une suite d’idées, et de l’autre une suite de mouvements correspondants. | Les animaux doivent donc à l’expérience les habitudes qu’on croit leur être naturelles.⁶²⁷

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 e a faculdade de sentir é a origem de todas as outras. « La faculté de sentir est la première de toutes les facultés de l’âme ; elle est même la seule origine des autres, et l’être sentant ne fait que se transformer. Il a dans les bêtes ce degré d’intelligence, que nous appelons *instinct* ; et dans l’homme, ce degré supérieur, que nous appelons *raison*. »⁶²⁸

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 Buffon⁶²⁹. O

⁶²⁷ Idem, pp. 150-151.

⁶²⁸ Idem, p. 199.

⁶²⁹ 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*. Tome Cinquantième. Droz, 2012, p. 21.

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, que 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 grau⁶³⁰.

Possuindo poucas necessidades, os animais chegam rápido ao momento em que aprendem tudo o que convém a reflexão 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.”⁶³¹

Dito isto, « la réflexion veille donc à la naissance des habitudes, à leurs progrès ; mais, à mesure qu’elle les forme, elle les abandonne à elles-mêmes, et c’est alors que l’animal touche, voit, marche etc., sans avoir besoin de réfléchir sur ce qu’il fait. »⁶³² 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:

⁶³⁰ 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. Segundo Ver sobre isso *Émile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, p. 595, nota a ; e também o artigo de Jean-Luc Guichet, « Locke, Condillac, Rousseau et la question de l’instinct ». *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. Tome Cinquantième. Droz, 2012.

⁶³¹ Condillac. *Traité des animaux*. Paris : J. Vrin, 2004, p. 165.

⁶³² Idem, p. 151.

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.⁶³³

Universaliza-se, portanto, a explicação presente no tratado de 1754. Tudo é aprendizagem: « ces observations sont applicables à tous les animaux ; elles font voir comment ils apprennent tous à se servir de leurs organes, à fuir ce qui leur est contraire, à rechercher ce qui leur est utile, à veiller, en un mot, à leur conservation. »⁶³⁴ 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 de Buffon. Atribuindo uma alma aos animais e humanizando-os seu comportamento, Condillac mostra como a capacidade do sensível é capaz de reger os comportamentos humanos e animais.

2.6 - 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. A maioria desses autores considera ainda o aspecto metafísico que distingue homens de animais; e alguns deles elegem a razão e sua revelação pela linguagem enquanto critérios distintivos. Descartes e Buffon consideram que o homem fala e o faz naturalmente, uma vez que possui razão e pensamentos.

No *Rêve 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”⁶³⁵ – 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:

⁶³³ Condillac. *Traité des sensations*. Paris : Fayard, 1984, p. 10.

⁶³⁴ Condillac. *Traité des animaux*. Paris : J. Vrin, 2004, pp. 151-152.

⁶³⁵ Diderot. *Le rêve de d'Alembert / Suite de l'entretien précédent. Œuvres philosophiques*. Paris: Éditions Gallimard, 2010, p. 409.

Peu de théologiens seraient assez hardis pour conclure d'abord et absolument au baptême d'un animal de figure humaine, mais sans apparence de raison, si on le prenait petit dans le bois, et quelque prêtre de l'église romaine dirait peut-être conditionnellement : si tu es un homme, je te baptise ; car on ne saurait point s'il est de race humaine et si une âme raisonnable y loge, et ce pourrait être un orang-outang, singe fort approchant de l'extérieur de l'homme, tel que celui dont parle Tulpius pour l'avoir vu, et tel que celui dont un savant médecin a publié l'anatomie.⁶³⁶

A linguagem importa porque é o signo visível do pensamento e da razão; ela declara o espírito, manifestando-o. O *sonho de d'Alembert* 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. Esse 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 « sembloit avoir de la pudeur, qui se couvroit de sa main à l'aspect des hommes qu'elle ne connoissoit pas, qui pleuroit, gémissoit & faisoit les autres actions humaines, de manière qu'il sembloit que rien ne lui manquât que la parole. »⁶³⁷

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

⁶³⁶ Leibniz. *Nouveaux essais de l'entendement humain*. Paris: Flammarion, 1990, p. 182.

⁶³⁷ Buffon. *Histoire naturelle*. « Les Orangs-Outangs, ou le Pongo et le Jocko » Tome Quinzieme [mas originalmente pertence ao tomo XIV]; Nouvelle Edition. Amsterdam : Chez J. H. Schneider, 1771, p. 21. Buffon afasta os exageros antropomórficos da descrição de Bontius.

ser reconstituída.

Buffon não entra no mérito do problema sobre a origem da linguagem e das línguas⁶³⁸. 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 segundo apêndice (II – 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 falar⁶³⁹; comporta ao menos uma inclinação natural à sociedade se imaginarmos um encontro entre asselvajados. Is casos de isolamento absoluto são aos seus olhos considerados antinaturais. Supor um estado puro de natureza como faz Rousseau, em seu segundo *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.

Feita essas 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. A exceção (pelo menos dentre os autores estudados) fica por conta de La Mettrie. Partindo da mesma constatação (a semelhança na organização corporal e fisiológica humana e animal) La Mettrie sustenta a possibilidade de remediar o mutismo inicial dos grandes macacos antropoides por meio da educação, em visível contraste com a opinião dos outros autores.

Na carta endereçada ao marquês de Newcastle, de 23 de novembro de 1646,

⁶³⁸ No sétimo volume, o autor tece ligeiros comentários sobre o assunto (Buffon. *Histoire naturelle*. « Les Animaux Carnassiers ». T. VII, Paris : H. Champion, 2011, pp. 123-124).

⁶³⁹ « Si l'homme vit naturellement dans un corps politique solidarisé par les liens familiaux et la coopération des individus, il devient inutile d'imaginer la genèse idéale de l'ordre social. | Si l'homme parle parce qu'il pense, s'il communique son expérience et ses sentiments, il porte nécessairement avec soi le lexique de son action et la grammaire de son articulation. L'hypothèse d'une invention arbitraire des langues est dès lors refoulée, et avec elle toutes ses pseudo-élucidations » [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, Montbard, Dijon, 14-22 juin 1988). Paris : J. Vrin, 1992 (pp. 583-600), p. 586].

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 faltem os órgãos”⁶⁴⁰. 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 fariam, já que possuem órgãos para tanto⁶⁴¹. Condillac nas páginas do *Ensaio* diz que a incapacidade em ligar ideias a signos arbitrários não vem da organização fisiológica⁶⁴². 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, fá-lo-ia usar outros para o mesmo fim. Dai 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 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 explicação⁶⁴³.

Como deixar de notar a semelhança entre os textos de Descartes, Buffon, Condillac e Rousseau? Além disso, Rousseau adota a explicação mecanicista (lembrando que o mecanicismo de Buffon é bastante diferente do de Descartes) 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

⁶⁴⁰ Descartes. *Oeuvres de Descartes. Correspondence*. Tome IV. Juillet 1643 – Avril 1647. Descartes au Marquis de Newcastle, 23 novembre 1646. Paris: J. Vrin, 1989, p. 575.

⁶⁴¹ Buffon. *Histoire naturelle*. « De la nature de l’homme ». Tome II. Paris : H. Champion, 2008, pp. 461-462 e 464.

⁶⁴² Condillac. *Essai sur l’origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 105.

⁶⁴³ *Essai sur l’origine des langues*. OC, V, 1995, p. 379.

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.⁶⁴⁴

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 idéias de Descartes 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 pois possuem razão, ao contrário, possuem razão (ou reflexão) pois são capazes de desenvolver e de se valer da linguagem – lembrando que ela surge em um estágio em que já desenvolveram algumas operações da alma. Da mesma maneira, Rousseau inverte a concepção de Buffon: os homens não se aperfeiçoam por serem racionais, mas são seres racionais porque se aperfeiçoaram, 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): 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 perfectibilidade⁶⁴⁵, 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

⁶⁴⁴ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 141.

⁶⁴⁵ 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.

parâmetros, Rousseau os invalida⁶⁴⁶. 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,

puisque les individus qui sont organisés de la même manière éprouvent les mêmes besoins, les satisfont par des moyens semblables, et se trouvent à-peu-près dans de pareilles circonstances, c'est une conséquence qu'ils fassent chacun les mêmes études, et qu'ils aient en commun le même fond d'idées. Ils peuvent donc avoir un langage, et tout prouve en effet qu'ils en ont un. Ils se demandent, ils se donnent des secours : ils parlent de leurs besoins, et ce langage est plus étendu, à proportion qu'ils ont des besoins en plus grand nombre, et qu'ils peuvent mutuellement se secourir davantage. | Les cris inarticulés et les actions du corps sont les signes de leurs pensées ; mais pour cela il faut que les mêmes sentiments occasionnent dans chacun les mêmes cris et les mêmes mouvements ; et par conséquent, il faut qu'ils se ressemblent jusque dans l'organisation extérieure. Ceux qui habitent l'air, et ceux qui rampent sur la terre ne sauraient même se communiquer les idées qu'ils ont en commun.⁶⁴⁷

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”⁶⁴⁸. 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 *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, de 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 ausência 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

⁶⁴⁶ Dagognet, François. *L'animal selon Condillac: Une introduction au Traité des animaux de Condillac*. J. Vrin : Paris, 2004, p. 88.

⁶⁴⁷ Condillac. *Traité des animaux*. Paris : J. Vrin, 2004, p. 160.

⁶⁴⁸ Aqueles animais “que trabalham e vivem em comum possuem uma linguagem natural para se comunicar, não tenho nenhuma dúvida sobre isso” (*Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 379).

Condillac, mais tímido”⁶⁴⁹, já que mostrará 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. “Ele trará provas bastante surpreendentes de que o homem pode existir sem articular nenhuma palavra”⁶⁵⁰. Vide, por exemplo, a passagem das gralhas⁶⁵¹, 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, na medida em 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.⁶⁵²

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 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 nem pela razão. Sobre isso, o uso que Rousseau faz dos orangotangos se revela bastante interessante. Se esses 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.

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

⁶⁴⁹ Dagognet, François. *L'animal selon Condillac: Une introduction au Traité des animaux de Condillac*. J. Vrin : Paris, 2004, p. 85.

⁶⁵⁰ Idem, p. 85.

⁶⁵¹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, pp. 166-167.

⁶⁵² *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 378.

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*)⁶⁵³.

Há em Rousseau, afirma Lévi-Strauss, uma passagem da sensibilidade ou afetividade à intelectualidade⁶⁵⁴ ou, como preferem os autores do século XVIII⁶⁵⁵, 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”⁶⁵⁶, ou ainda, como de um ser que começou por “funções puramente animais”⁶⁵⁷ chega-se a um 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 acima apontada 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 aos elementos já abordados nos capítulos anteriores nem 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, relações e diferenças em relação ao texto de Rousseau.

Chegaremos com esse percurso ao método analítico empregado por Condillac. A partir disso, almejaremos mostrar que ele é profícuo – sobretudo por conta de seu duplo

⁶⁵³ Barros, Manuel de. *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro: Record, 1996, p. 47.

⁶⁵⁴ Lévi-Strauss, Claude. « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l’homme ». In: *Anthropologie structurale deux*. Paris : Plon, 1996 [primeira edição 1973], p. 49.

⁶⁵⁵ Wokler, Robert. “Anthropology and conjectural history in the enlightenment”. In: *Inventing human science. Eighteenth-century domains*. Ed. Christopher Fox, Roy Porter and Robert Wokler. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995, pp. 31-52.

⁶⁵⁶ *Du contrat social*. OC, III, 1964, p. 364.

⁶⁵⁷ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 143.

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.

Irmão mais novo do abade de Mably (Gabriel Bonnot de Mably, 1709-1785), Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780) – ou, simplesmente, abade de Condillac – firmou-se rapidamente no universo letrado de seu século. Frequentou os salões parisienses onde entrou em contato com os *philosophes*, dentre os quais destacam-se os nomes de Rousseau, Diderot, Duclos, d’Holbach, Helvétius, Grimm, Turgot, d’Alembert e Voltaire. Apesar de tantas relações com o movimento dos enciclopedistas que então se constituía, Condillac não chegou a fazer parte do projeto de redação da *Encyclopédie* – o que não significa, evidentemente, uma ausência de suas ideias nos artigos que compuseram o empreendimento organizado por Diderot e d’Alembert⁶⁵⁸. Muitas entradas da *Encyclopédie* incorporam reflexões de Condillac e o citam com certa frequência.

No que toca às relações do abade com o autor do *Contrato social*, encontramos alguns indícios dessa convivência ao longo das *Confissões*. Rousseau conheceu Condillac muito cedo, em Lyon no início da década de 1740, no tempo em que era preceptor dos 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* de Condillac⁶⁵⁹.

Longe de constituir um mero registro anedótico, é preciso levar a sério esse testemunho de Rousseau na medida em que são abundantes as comparações e afinidades

⁶⁵⁸ Sobre os dados biográficos de Condillac, é interessante consultar a introdução de Georges Le Roy em sua edição das *Œuvres Philosophiques de Condillac*, de 1947. (Volume I. Paris : Presses Universitaires de France).

⁶⁵⁹ *Les confessions*. OC, I, 1959, p. 347. Rousseau havia apresentado Condillac à Diderot em 1745.

entre suas teorias e as de Condillac. Os dois autores criaram narrativas hipotéticas⁶⁶⁰ e valeram-se de ficções filosóficas – como o puro estado de natureza presente no segundo *Discurso*, a estátua de mármore do *Tratado das sensações*⁶⁶¹ e a hipótese de um encontro e de um 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* de Condillac e *Ensaio sobre a origem das línguas* de Rousseau) 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”⁶⁶²; eles retornam às origens para reconstruir a genealogia das aquisições e dos desenvolvimento 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

⁶⁶⁰ Sobre isso, é sempre interessante enviar o leitor ao artigo de Robert Wokler, “Anthropology and conjectural history in the enlightenment”. In: *Inventing human science. Eighteenth-century domains*. Ed. Christopher Fox, Roy Porter and Robert Wokler. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995, pp. 31-52.

⁶⁶¹ 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 « n’était pas entièrement nouvelle en 1754. Deux auteurs, au moins, les avaient précédés dans cette sorte de fiction » (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 « un homme tel qu’on peut croire qu’était le premier homme au moment de sa création, c’est-à-dire, un homme dont le corps et les organes seraient parfaitement formés, mais qui s’éveillerait tout neuf par lui-même et pour tout ce qui l’environne » (Buffon. *Histoire naturelle*. « Histoire naturelle de l’homme ». T. III, Paris : H. Champion, 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 conservadas nas línguas – assunto clássico da controvérsia sobre a ordem das palavras comparada à ordem das ideias –, Diderot imagina a hipótese de um « muet de convention » que não disporia do uso dos sons articulados exprimir-se-ia por gestos de tal modo que se veria « quel est l’ordre d’idées qui aurait paru le meilleur aux premiers hommes pour se communiquer leurs pensées par gestes » (Diderot. *Lettre sur les sourds et muets*. *Œuvres philosophiques*. Paris: Éditions Gallimard, 2010, p. 205).

⁶⁶² Dagognet, François. *L’animal selon Condillac: Une introduction au Traité des animaux de Condillac*. J. Vrin : Paris, 2004, pp. 84-85.

mesmo tempo a mais próxima e a mais distante daquela de Rousseau”⁶⁶³. 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 rousseauiano.

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 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.

Notamos no *Tratado das sensações* que os progressos do espírito não dependem inteira ou majoritariamente da linguagem e do uso de signos. Nessa 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 demasiada e 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 precisa 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

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. 57.

conhecimentos práticos, a linguagem permanece ainda fundamental para os conhecimentos teóricos⁶⁶⁴. 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 1754⁶⁶⁵:

Lors donc que je traite des idées qu’acquiert la statue, je ne prétends pas qu’elle ait des connaissances dont elle puisse se rendre un compte exact : elle n’a que des connaissances pratiques. Toute sa lumière est proprement un instinct [...] Pour acquérir des connaissances de théorie, il faut nécessairement avoir un langage : car il faut classer et déterminer les idées, ce qui suppose des signes employés avec méthode.⁶⁶⁶

Findado esse preâmbulo, Condillac divide o *Ensaio* em duas partes. Na primeira, “Dos materiais de nossos conhecimentos e particularmente das operações da alma”, ele retraça 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”⁶⁶⁷. Ou seja, a construção do conhecimento pode ser explicada pela história dos signos. Donde 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,

⁶⁶⁴ Condillac. *Traité des sensations*. Paris : Fayard, 1984, p. 221.

⁶⁶⁵ Condillac. *Traité des sensations. Œuvres Philosophiques*. Volume I. Paris : Presses Universitaires de France, 1947, p. 268, note a.

⁶⁶⁶ Condillac. *Traité des sensations*. Paris : Fayard, 1984, p. 136. « La réflexion, que l’*Essai* faisait dépendre des signes arbitraires, est maintenant enracinée dans l’ordre des sensations, et tout particulièrement du toucher, puisque ‘la statue n’a l’usage d’aucun signe’. Il est vrai cependant que la réflexion dont la statue est susceptible ne peut la conduire qu’à des connaissances pratiques, et qu’elle ne s’élèvera au niveau de la théorie que lorsqu’elle aura acquis l’usage des signes. Par rapport à l’*Essai*, le *Traité* introduit donc un clivage à l’intérieur de la théorie de la réflexion, selon qu’elle dispose ou non de l’appui que lui donne le langage. Ne s’épanouissant pleinement qu’avec l’usage des signes artificiels, elle prend cependant naissance indépendamment d’eux. [...] En suivant le devenir de la statue, on accédera à un certain niveau de réflexion, un niveau qui est indépendant de l’usage des signes et qui relève de la pratique, et, sur ce point, les positions de l’*Essai* sont bien dépassées. » (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. 25).

⁶⁶⁷ Downing A. Thomas. *Music and origins of language: theories from the French enlightenment*. Cambridge University Press, 1995, pp. 57-58.

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”⁶⁶⁸. Breve, Condillac busca estabelecer a necessidade da palavra ou dos signos de instituição para que se possa “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”⁶⁶⁹ (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 experiência humana⁶⁷⁰, 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 – objetiva 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*, 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”⁶⁷¹. Como compreender

⁶⁶⁸ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances*. Paris : Vrin, 2014, p. 62.

⁶⁶⁹ 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.

⁶⁷⁰ Charrak, André. *Empirisme et métaphysique : l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 75.

⁶⁷¹ *Les confessions*. OC, I, 1959, p. 374.

essas 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 a essa disciplina se dá desde o começo 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”⁶⁷². Com efeito, a ciência fundamental e responsável por iluminar todas as outras é definitivamente, a seus olhos, a metafísica. Diferentemente do que se poderia pensar, trata-se de uma metafísica detalhadamente requalificada e ressignificada que em nada se remete aos grandes sistemas. Condillac não valoriza qualquer metafísica, e de início nos avisa que existem 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, “os erros se acumulam sem número e o espírito se contenta com noções vagas e com palavras que não possuem nenhum sentido”⁶⁷³. Em segundo lugar, a *metafísica segunda*⁶⁷⁴ ou a *metafísica reduzida*⁶⁷⁵: 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.”⁶⁷⁶ Continua Condillac, com ela “adquirem-se poucos conhecimentos, mas se evita o erro: o espírito se torna justo e sempre se formam ideias nítidas.”⁶⁷⁷

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.

⁶⁷² Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 144.

⁶⁷³ Idem, p. 60.

⁶⁷⁴ Derrida, Jacques. *L'Archéologie du Frivole*. Paris : Galilé, 1990, pp. 15-16.

⁶⁷⁵ Charrak, André. *Empirisme et métaphysique : l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, pp. 13-21.

⁶⁷⁶ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissance humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 59.

⁶⁷⁷ Idem, p. 60.

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 de modo algum 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 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.⁶⁷⁸

Tal é o objetivo do *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*. Em concordância com a obra de Locke, propósito semelhante se faz ver desde suas páginas de abertura: 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”⁶⁷⁹. 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, essa constatação representa simplesmente a condição humana. Portanto, Condillac busca redefinir a metafísica e não simplesmente descartá-la como algo sem importância; ele 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

⁶⁷⁸ Locke, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1973, pp. 146-147.

⁶⁷⁹ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 62.

pensador inglês. Quando Condillac sustenta que Locke marca uma exceção dentro da tradição filosófica e vincula seu fazer filosófico às teses deste último, criou-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 inglês⁶⁸⁰. Seu fazer não se resume em repetir as reflexões e os procedimentos de Locke; como bem sustenta Nicolas Rousseau, não se pode encarar Condillac como “o Locke francês”⁶⁸¹. 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.”⁶⁸²

Desta feita, a metafísica passará a designar graças a Condillac aquilo que mais tarde se denominará de teoria do conhecimento, limitando-se a um campo preciso de estudos, a saber, o “espírito humano”⁶⁸³. 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 nessas páginas.

⁶⁸⁰ “Não penso”, tinha 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 Tourneux, 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: « Il y a deux époques dans la vie et les écrits de Condillac : l’une où il ne fait guère que reproduire Locke, quoiqu’on sente déjà l’esprit de système et l’ambition d’un novateur : l’autre, où il parvient à une certaine originalité en donnant plus de rigueur à la doctrine de Locke, et en la ramenant à un principe unique. | L’ouvrage que représente la première de ces deux périodes est l’*Essai sur l’origine des connaissances humaines* [...] et le plus importante de la seconde est le *Traité des sensations* » (Cousin, Victor. *Philosophie sensualiste à dix-huitième siècle*. 3^a édition. Paris : Librairie Nouvelle, 1856, p. 48).

⁶⁸¹ Nicolas Rousseau. *Connaissance et langage chez Condillac*. Genève: Droz, 1986, p. 26.

⁶⁸² 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 (Charrak, André. *Empirisme et métaphysique : l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 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. Limitem-nos a apontar algumas dessas relações ao longo deste trabalho, especialmente nos momentos em que a comparação se mostrar interessante para nosso propósito.

⁶⁸³ Idem, p. 62. Ver 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. 30.

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 enquanto não se souber “como eles são formados”⁶⁸⁴. É fundamental dar conta dos processos que permitem o conhecimento, não bastando somente conhecer. Parafraçando 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* e alcançar 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 experiência, inquestionável e suficiente para explicar progressivamente o surgimento de todas as outras. Os comentadores são unânimes em sublinhar que a principal originalidade do sensualismo de Condillac em relação à 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”⁶⁸⁵. 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, a mente voltando sobre si mesma 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, sensacionista⁶⁸⁶, 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

⁶⁸⁴ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 60.

⁶⁸⁵ Idem, p. 62.

⁶⁸⁶ Guichet, Jean-Luc. « Locke, Condillac, Rousseau et la question de l'instinct ». *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. Tome Cinquantième. Droz, 2012, p. 15.

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”⁶⁸⁷. A constante afirmação segundo a qual todos os nossos conhecimentos derivam da sensação é incompatível com o inatismo presente nas filosofias Descartes⁶⁸⁸.

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 mundo⁶⁸⁹. Ele recusa qualquer realismo ou inatismo das faculdades humanas ao dissolver a diferença entre o dado e os processos de tratamento desses 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 de apreendê-lo ou lê-lo. As operações 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 somente 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 traçado o projeto de Rousseau apresentado ao público alguns anos mais tarde? Se é correto afirmar que Rousseau retoma essa tese condillaquiana da atualização progressiva das diversas faculdades do homem, cabe ressaltar que ele introduz a perfectibilidade para explicar esse progresso. E 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 Mosconi⁶⁹⁰ e Nicolas Rousseau⁶⁹¹ –, pois enquanto o abade descreve um

⁶⁸⁷ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 70.

⁶⁸⁸ 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.

⁶⁸⁹ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 70.

⁶⁹⁰ 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.

⁶⁹¹ Segundo esse comentador, « Condillac envisage un essor linguistique progressif et linéaire, déroulé selon les nécessités internes de la loi naturelle du développement de l'esprit, tandis que Rousseau le voit plutôt soumis aux aléas imprévisibles d'événements externes, et par conséquent sujet à des sauts ou à des régressions » (Rousseau, Nicolas. *Connaissance et langage chez Condillac*. Genève: Droz, 1986, pp. 145-146).

material contínuo da sensação que é deslocado e transformado em vários caminhos⁶⁹², 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 condições novas e diferentes daquelas 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 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”⁶⁹³.

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”⁶⁹⁴. 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”⁶⁹⁵. 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

⁶⁹² 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 o entendimento. Como bem observa Jacques Derrida, “bien qu’il ne traite que de l’entendement, l’*Essai* implique la proposition ultérieure du *Traité des sensations*: ‘le jugement, la réflexion, les désirs, les passions, etc., ne sont que la sensation même qui se transforme différemment’” (Derrida, Jacques. *L’Archéologie du Frivole*. Paris : Galilé, 1990, pp. 76-77).

⁶⁹³ Condillac. *Essai sur l’origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 62. 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 dessas operações.

⁶⁹⁴ Idem, p. 64.

⁶⁹⁵ Idem, p. 80.

autores. Nem mesmo Locke escapa de suas críticas⁶⁹⁶. A revisão mais profunda, de acordo com Charrak, « qu'il faut apporter à Locke est annoncée dès l'Introduction de l'*Essai* et concerne donc une insuffisance fondamentale dans l'analyse de la génération des connaissances humaines »⁶⁹⁷. 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.

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 « qu'aussitôt que l'âme reçoit des idées par les sens, elle peut par son gré les répéter, les composer, les unir ensemble avec une variété infinie. »⁶⁹⁸ 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 dilúvio⁶⁹⁹ –, o abade sublinha que a condição ou o sistema no qual a alma humana se encontra se situa após o pecado originário e, além disso, não importa ao momento em que ela se vê fora da

⁶⁹⁶ 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*. Org. Lothar Kreimendahl. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Unisinos, 2007, p. 115.

⁶⁹⁷ Charrak, André. *Empirisme et métaphysique : l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 27.

⁶⁹⁸ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 64.

⁶⁹⁹ O leitor interessado sobre esse aspecto pode recorrer aos trabalhos 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.

dependência do corpo. O autor quer dizer que o espírito não se limita aos conhecimentos derivados das sensações em um momento anterior ao pecado original ou quando a alma se encontrar separada do corpo.

L'âme étant distincte et différente du corps, celui-ci ne peut être que cause occasionnelle. D'où il faut conclure que nos sens ne sont qu'occasionnellement la source de nos connaissances. Mais ce qui se fait à l'occasion d'une chose, peut se faire sans elle, parce qu'un effet ne dépend de sa cause occasionnelle que dans une certaine hypothèse. L'âme peut donc absolument, sans le secours des sens, acquérir des connaissances. Avant le péché, elle était dans un système tout différent de celui où elle se trouve aujourd'hui. Exempte d'ignorance et de concupiscence, elle commandait à ses sens, en suspendait l'action, et la modifiait à son gré. Elle avait donc des idées antérieures à l'usage des sens. Mais les choses ont bien changé par sa désobéissance. Dieu lui a ôté tout cet empire : elle est devenue aussi dépendante des sens, que s'ils étaient la cause physique ; de ce qu'ils ne font qu'occasionner ; et il n'y a plus pour elle de connaissances que celles qu'ils lui transmettent. De là l'ignorance et la concupiscence. C'est cet état de l'âme que je me propose d'étudier, le seul qui puisse être l'objet de la philosophie, puisque c'est le seul que l'expérience fait connaître. Ainsi, quand je dirai que nous n'avons point d'idées qui ne nous viennent des sens, il faut bien au souvenir que je ne parle que de l'état où nous sommes depuis le péché. Cette proposition appliquée à l'âme dans l'état d'innocence, ou après sa séparation du corps, serait tout-à-fait fautive. Je ne traite pas des connaissances de l'âme dans ces deux derniers états, parce que je ne sais raisonner que d'après l'expérience. D'ailleurs, s'il nous importe beaucoup, comme on n'en saurait douter, de connaître les facultés dont Dieu, malgré le péché de notre premier père, nous a conservé l'usage, il est inutile de vouloir deviner celles qu'il nous a enlevées, et qu'il ne doit nous rendre qu'après cette vie. | Je me borne donc, encore un coup, à l'état présent. Ainsi il ne s'agit pas de considérer l'âme comme indépendante du corps, puisque sa dépendance n'est que trop bien constatée, ni comme unie à un corps dans un système différent de celui où nous sommes. Notre unique objet doit être de consulter l'expérience, et de ne raisonner que d'après des faits que personne ne puisse révoquer en doute.⁷⁰⁰

Afirmar unicamente que nossos conhecimentos derivam todos da sensação ou da percepção não basta, “c'est *ne rien dire*” – lembrando uma expressão de André Charrak⁷⁰¹. 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

⁷⁰⁰ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, pp. 72-73.

⁷⁰¹ 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.

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”⁷⁰² 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”⁷⁰³. Nesta perspectiva, o entendimento é constituído pela percepção, consciência, atenção, reminiscência, imaginação, contemplação, memória, reflexão, abstração, composição, decomposição, análise etc. Todo o percurso de formação dessas 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 como na tradição do empirismo das Luzes, mas sim a ligação das ideias que é recebida e aclamada enquanto princípio de todos os nossos conhecimentos⁷⁰⁴. A descoberta da “primeira experiência” que ninguém poderá “pôr em dúvida” e que “basta para explicar todas as outras” é precisamente a ligação das ideias⁷⁰⁵. 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,

⁷⁰² Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 97.

⁷⁰³ Idem, pp. 120-121.

⁷⁰⁴ 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 ». *Astériorion* [En ligne], 12 | 2014, mis en ligne le 24 juin 2014, consulté le 31 octobre 2017. URL : <http://asterion.revues.org/2503>.

⁷⁰⁵ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 62.

“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 dizendo que “as ideias se ligam com os signos e é apenas por esse meio [...] que elas se ligam entre si”⁷⁰⁶. O uso dos signos exerce um papel nuclear nesse sistema. Nessa última passagem, o autor parece elevar esse uso à categoria de *princípio* – cumprindo o que ele mesmo havia prometido no subtítulo do *Ensaio*⁷⁰⁷ –, posto que em última instância o uso dos signos é o que garante a ligação das ideias. Uma situação paradoxal provém dessa situação, 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 derivado⁷⁰⁸.

Aos olhos de Charrak, essa 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”⁷⁰⁹, tal como Condillac escreve no início do capítulo V da segunda seção⁷¹⁰. Sem entrar nesse debate, conservaremos essas duas formas de ligação de ideias⁷¹¹. 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.

Condillac parte na gênese cronológica 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

⁷⁰⁶ Idem, p. 62.

⁷⁰⁷ 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.

⁷⁰⁸ 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.

⁷⁰⁹ 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.

⁷¹⁰ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, pp. 100-101.

⁷¹¹ Aliás, explicitar essas formas será um dos sentidos de interpretar as correções e precisões que Condillac efetuará posteriormente, já que na carta à Maupertuis o abade reconhece ter exagerado e “concedido muito aos signos”. (Carta de Condillac à Maupertuis, 25 de julho de 1752. *Œuvres Philosophiques*. Volume II. Paris : Presses Universitaires de France, 1947, p. 536).

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 numa passagem que indica que todo o *Ensaio* faria referência, na verdade, a esses cinco capítulos⁷¹².

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 outras⁷¹³. 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.⁷¹⁴ 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 consciência⁷¹⁵ 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

⁷¹² Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 109.

⁷¹³ 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 « perceptions qui n'ont jamais été l'objet de la réflexion ne sont pas proprement des idées. Elles ne sont que des impressions faites dans l'âme auxquelles il manque, pour être des idées, d'être considérées comme images » (Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 163).

⁷¹⁴ Idem, p. 70.

⁷¹⁵ « La perception et la conscience ne sont qu'une même opération sous deux noms. En tant qu'on ne la considère que comme une impression dans l'âme, on peut lui conserver celui de perception ; en tant qu'elle avertit l'âme de sa présence, on peut lui donner celui de conscience » (Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 87).

ser as únicas das quais se tem consciência⁷¹⁶. 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 foco⁷¹⁷. Ela é definida como a operação da alma que torna as sensações mais prementemente conscientes, pois a consciência é focalizada na percepção de tal ou tal objeto determinado, de tal ou tal 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.

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”⁷¹⁸. 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”⁷¹⁹. Em outras palavras, a atenção se fixa sobre as impressões sensíveis que satisfazem as tendências e as disposições corporais (naturais).

Com a atenção começa 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”⁷²⁰. 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 colocou entre essas coisas e as necessidades às quais elas se relacionam.

⁷¹⁶ Idem, p. 83.

⁷¹⁷ 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.

⁷¹⁸ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, pp. 87 e 96.

⁷¹⁹ Idem, p. 87

⁷²⁰ Idem, p. 96.

Para que a atenção se fixe, ela deve espontaneamente adquirir uma dimensão temporal que servirá de base para as outras operações⁷²¹. 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 que “nos faz reconhecer as percepções que se repetem”⁷²². 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”⁷²³. O que a reminiscência tem de fundamental para a constituição do entendimento humano é o fato de introduzir uma “distância em relação à percepção”⁷²⁴. 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”⁷²⁵. 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”⁷²⁶. Se a reminiscência lembra uma experiência como já tendo sido passada, a imaginação fornecerá outra coisa, a saber: à

⁷²¹ Charrak, André. *Empirisme et métaphysique : l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 54.

⁷²² Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 88.

⁷²³ Idem, p. 88.

⁷²⁴ 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.

⁷²⁵ Idem, p. 54.

⁷²⁶ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 90.

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”⁷²⁷. 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 retrairada. “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”⁷²⁸. A imaginação retrair a percepção mesma, a memória repete efetivamente algumas coisas da experiência passada, mas não a própria percepção. Justifica-se a insistência de Condillac no *Ensaio* em distinguir imaginação de memória⁷²⁹.

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 retrairada. Tal estágio de desenvolvimento da imaginação foi chamado por Tomoko Takesada de “imaginação I”, diferenciando-o daquilo que ela

⁷²⁷ Idem, p. 90.

⁷²⁸ Idem, p. 90.

⁷²⁹ A diferença entre a imaginação e a memória é encarada no *Ensaio* como absolutamente necessária, ao passo que no *Tratado* de 1754 essa apreciação muda bastante.

designa como “imaginação II”⁷³⁰. 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 experimentada. Se ela dispõe ela mesma de sua atenção, tem-se a reflexão e, conseqüentemente, todas as outras operações. “Essa maneira de aplicar por nós mesmos nossa atenção alternativamente a diversos objetos ou às diferentes partes de um único é o que se chama refletir”⁷³¹. 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 nesse estágio de desenvolvimento de realizar por si mesmo esse domínio. Na sequência da passagem citada, Condillac escreve 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”⁷³².

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

⁷³⁰ 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.

⁷³¹ Condillac. *Essai sur l’origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 106.

⁷³² Idem, pp. 121-122.

como o uso dos signos determina e estrutura o progresso dos conhecimentos humanos⁷³³. “Trata-se de mostrar a emergência de *um uso* dos signos próprio aos homens e sua evolução enquanto elemento cognitivo”⁷³⁴. 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.

Dentre as correções de 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”⁷³⁵. Ao 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 outro⁷³⁶. 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.

⁷³³ Charrak, André. *Empirisme et métaphysique : l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 78.

⁷³⁴ 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.

⁷³⁵ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 164.

⁷³⁶ Roger Lefèvre insiste na não separação entre a análise do pensamento e a análise da linguagem. « Certes, analysant l'entendement, Locke a compris que les mots servent à fixer, relier, communiquer les idées, assurer la vie sociale. Mais il les présente surtout comme des moyens d'expression, et parfois de trahison, d'une pensée déjà formée, capable de leur préexister ou même de s'en passer. Pour Condillac au contraire, le signe est pour l'entendement une 'cause déterminante', faute de laquelle il ne se développe pas. Entre la langue et la pensée, il n'y a pas seulement rapport de sustentation, mais réaction circulaire, influence réciproque, liaison congénitale, et leur progrès s'accomplit par un processus cyclique. Pas de langage, pas de réflexion, pas de civilisation. L'âme respire dans le monde du verbe. » (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).

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”⁷³⁷.

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 de forma alguma necessários ao exercício das operações que precedem a reminiscência”⁷³⁸. O mesmo não acontece com as outras operações. A simples reminiscência e a imaginação restrita não exigem signos arbitrários, em contrapartida necessitam de 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

⁷³⁷ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 100. 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 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).

⁷³⁸ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 100.

“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 que, portanto, esse 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”⁷³⁹, 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.

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 seqüências 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.⁷⁴⁰

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*,

⁷³⁹ Idem, p. 101.

⁷⁴⁰ Idem, p. 101 (grifo nosso).

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, 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”⁷⁴¹. 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, esses 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”⁷⁴². 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

⁷⁴¹ 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.

⁷⁴² Charrak, André. *Empirisme et métaphysique : l’Essai sur l’origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 77.

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.⁷⁴³

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; 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.⁷⁴⁴

Esse único signo arbitrário é capaz de desencadear todo o processo e fazer o homem deixar a animalidade (ou uma situação análoga à 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 conseqüente desenvolvimento das faculdades humanas não são produtos da composição individual, mas das interações formadas pela sociedade. Como, então, a linguagem articulada entra em cena?

⁷⁴³ « Ce pouvoir n'a lieu qu'autant que par l'analogie des signes que nous avons choisis, et par l'ordre que nous avons mis entre nos idées, les objets que nous voulons retracer, tiennent à quelques-uns de nos besoins présents. Enfin, nous ne saurions nous rappeler une chose qu'autant qu'elle est liée par quelque endroit, à quelques-unes de celles qui sont à notre disposition. Or un homme qui n'a que des signes accidentels et des signes naturels, n'en a point qui soient à ses ordres. Ses besoins ne peuvent donc occasionner que l'exercice de son imagination. Ainsi il doit être sans mémoire » (Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, pp. 101-102).

⁷⁴⁴ Idem, pp. 106-107.

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, reproduz uma diferença entre as necessidades físicas e as necessidades morais ou as paixões⁷⁴⁵, Condillac estipula uma transição não violenta de uma à outra⁷⁴⁶. No *Tratado dos animais*, o autor afirma que “a linguagem de ação prepara aquela dos sons articulados”⁷⁴⁷. Na primeira edição do *Tratado* de 1755, havia uma nota, posteriormente 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”⁷⁴⁸. Objeto

⁷⁴⁵ Ver o primeiro capítulo do *Ensaio sobre a origem das línguas* (*Essai sur l’origine des langues. OC, V, 1995, pp. 375-379*).

⁷⁴⁶ 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 hieroglyphes 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 a partir de uma linguagem da ação se inspira visivelmente em Warburton e 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.

⁷⁴⁷ Condillac. *Traité des animaux*. Paris : J. Vrin, 2004, p. 160.

⁷⁴⁸ Claparède, Edouard, “Rousseau et l’origine du langage”. In: *Annales Jean-Jacques Rousseau*, 24, 1935, p. 95.

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: « les recherches que M. l'abbé de Condillac a faites sur cette matière [...] confirment pleinement mon sentiment, et [...], peut-être, m'en ont donné la première idée. »⁷⁴⁹ 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 mais seguros⁷⁵⁰. 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,

ne durent pas à l'expérience l'exercice des opérations de leur âme, et, en sortant des mains de dieu, ils furent, par un secours extraordinaire, en état de réfléchir et de se communiquer leurs pensées. Mais je suppose que, quelque temps après le déluge, deux enfants, de l'un et de l'autre sexe, aient été égarés dans des déserts, avant qu'ils connussent l'usage d'aucun signe. J'y suis autorisé par le fait que j'ai rapporté. Qui sait même, s'il n'y a pas quelque peuple qui ne doive son origine qu'à un pareil événement ? qu'on me permette d'en faire la supposition ; la question est de savoir comment cette nation naissante s'est fait une langue.⁷⁵¹

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

⁷⁴⁹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 146.

⁷⁵⁰ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 193, nota. Condillac cita uma grande passagem do *Essai sur les Hiéroglyphes* de Warburthon. Ver o *Essai sur les hieroglyphes des égyptiens*. Paris, Aubier Flammarion, 1977, p. 118.

⁷⁵¹ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 193.

causas naturais⁷⁵² 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.⁷⁵³

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 linguagem⁷⁵⁴. O capítulo VIII complementa: “esforcemo-nos de seguir em nossas pesquisas a própria ordem da natureza”⁷⁵⁵.

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 essas 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 eles se encontravam”⁷⁵⁶. 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.

⁷⁵² Idem, p. 194.

⁷⁵³ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 133.

⁷⁵⁴ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 375.

⁷⁵⁵ Idem, p. 394. É importante lembrar que o recurso à causalidade natural ou física “não pode, com efeito, dissimular o fato de que esse ato de conhecimento é de ordem *moral* e essencialmente *espiritual*. Pois após ter insistido sobre as razões ‘locais’ indispensáveis ao conhecimento da emergência da palavra, Rousseau sublinha também a impossibilidade de compreender o funcionamento da linguagem sem o reconhecimento da eficácia das *impressões morais*” (Prado Júnior, Bento. “Jean-Jacques Rousseau entre as flores e as palavras”. In: *Almanaque 8: Cadernos de Literatura e Ensaio*. São Paulo: Brasiliense, 1978, p. 28). Voltaremos mais adiante a esse ponto.

⁷⁵⁶ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 195.

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 ferus*, 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)⁷⁵⁷ se valeram desse caso. Citemos Condillac:

Dans les forêts qui confinent la Lithuanie et la Russie, on prit, en 1694, un jeune homme d'environ dix ans, qui vivait parmi les ours. Il ne donnait aucune marque de raison, marchait sur ses pieds et sur ses mains, n'avait aucun langage, formait des sons qui ne ressemblaient en rien à ceux d'un homme. Il fut longtemps avant de pouvoir proférer quelques paroles, encore le fit-il d'une manière bien barbare. Aussitôt qu'il put parler, on l'interrogea sur son premier état ; mais il ne s'en souvient non plus que nous nous souvenons de ce qui nous est arrivé au berceau.⁷⁵⁸

Quase sem reminiscência, essa 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 atenção, ela recebe as impressões que as coisas fazem sobre seus sentidos e age tão somente por instinto⁷⁵⁹. 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”⁷⁶⁰.

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

⁷⁵⁷ Strivay, Lucienne. *Enfants sauvages : approches anthropologiques*. Paris : Éditions Gallimard, 2006, p. 390.

⁷⁵⁸ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 161.

⁷⁵⁹ Idem, p. 159.

⁷⁶⁰ Idem, p. 160.

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 duas⁷⁶¹ – passo jamais dado por Rousseau na primeira parte de seu *Discurso*. Para Condillac, se essas duas crianças em um primeiro momento desconheciam o uso dos signos e não possuíam nenhum contato um com o outro, 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.

Quand ils vécut ensemble, ils eurent occasion de donner plus d'exercice à ces premières opérations, parce que leur commerce réciproque leur fit attacher aux cris de chaque passion les perceptions dont ils étaient les signes naturels. Ils les accompagnaient ordinairement de quelque mouvement, de quelque geste ou de quelque action, dont l'expression était encore plus sensible. Par exemple, celui qui souffrait, parce qu'il était privé d'un objet que ses besoins lui rendaient nécessaire, ne s'en tenait pas à pousser des cris : il faisait des efforts pour l'obtenir, il agitait sa tête, ses bras, et toutes les parties de son corps. L'autre, ému à ce spectacle, fixait les yeux sur le même objet ; et sentant passer dans son âme des sentiments dont il n'était pas encore capable de se rendre raison, il souffrait de voir souffrir ce misérable. Dès ce moment il se sent intéressé à le soulager, et il obéit à cette impression, autant qu'il est en son pouvoir. Ainsi, par le seul instinct, ces hommes se demandaient et se prêtaient des secours. Je dis *par le seul instinct*, car la réflexion n'y pouvait encore avoir part. L'un ne disait pas : *Il faut m'agiter de telle manière pour lui faire connaître ce qui m'est nécessaire, et pour l'engager à me secourir* ; ni l'autre : *Je vois à ses mouvements qu'il veut telle chose, je vais lui en donner la jouissance* : mais tous deux agissaient en conséquence du besoin qui les pressait davantage.⁷⁶²

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:

Combien, par exemple, n'a-t-il pas fallu de réflexions pour former les langues, et de quel secours ces langues ne sont-elles pas à la réflexion ! [...] | Il semble qu'on ne saurait se servir des signes d'institution, si l'on n'était pas déjà capable d'assez de réflexion pour

⁷⁶¹ 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.

⁷⁶² Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 196.

les choisir et pour y attacher des idées : comment donc, m'objectera-t-on peut-être, l'exercice de la réflexion ne s'acquerrait-il que par l'usage de ces signes ?⁷⁶³

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”⁷⁶⁴, 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 palavra⁷⁶⁵; 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 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:

On voit comment les cris des passions contribuèrent au développement des opérations de l'âme, en occasionnant naturellement le langage d'action : langage qui, dans ses commencements, pour être proportionné au peu d'intelligence de ce couple, ne consistait vraisemblablement qu'en contorsions et en agitations violentes.⁷⁶⁶

⁷⁶³ Idem, p. 107.

⁷⁶⁴ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 147.

⁷⁶⁵ 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).

⁷⁶⁶ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 197.

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, « l'usage de ces signes étendit peu-à-peu l'exercice des opérations de l'âme, et, à leur tour, celles-ci ayant plus d'exercice, perfectionnèrent les signes et en rendirent l'usage plus familier. Notre expérience prouve que ces deux choses s'aident mutuellement. »⁷⁶⁷ Como bem notou Pécharman, « pour éviter l'aporie d'une origine qui supposerait cela même qu'elle doit fonder, la Seconde Partie de l'*Essai* restaure une continuité entre les signes naturels et les signes d'intuition, et soutient qu'un progrès se fait 'insensiblement' des signes qui se passent de la réflexion à ceux qui la mettent en œuvre. »⁷⁶⁸

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 no 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 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 nem 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

⁷⁶⁷ Idem, p. 197.

⁷⁶⁸ 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.

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 linguagem⁷⁶⁹. 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.

L'expression humaine des passions ne pouvant se satisfaire du seul support des accents de la voix, et exigeant en outre une mobilisation du corps tout entier. Les cris qui accompagnent naturellement les émotions humaines, sont eux-mêmes accompagnés des mouvements de tout le corps. Ainsi, l'expression de la souffrance produite par la privation d'une chose nécessaire, est pour ainsi dire 'ordinairement' théâtrale dans l'homme, il y a régulièrement théâtralisation des besoins humains, sans que l'on ait même à supposer dans l'acteur la volonté de produire un effet sur le spectateur. Une expression aussi « sensible » ne peut qu'affecter fortement autrui (que le vivre-ensemble place nécessairement en position de spectateur), qui ne saurait rester impassible devant un tel « spectacle » : l'impression produite par la gesticulation ajoutée aux cris est si vive, elle attire à ce point l'attention, que le spectateur de cette « scène intéressante » peut discerner sans réflexion l'objet qui a mis en jeu autant de manifestations corporelles, et « fix[er] les yeux » sur lui. C'est ainsi « par le seul instinct », que l'un renchérit de manière spectaculaire sur l'expression de sa passion, et que l'autre se porte au secours de celui qui se montre si pathétique.⁷⁷⁰

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.

⁷⁶⁹ Nicolas Rousseau. *Connaissance et langage chez Condillac*. Genève: Droz, 1986, p. 146.

⁷⁷⁰ 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.

A guisa de segundo ponto a se ressaltar, 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: no lugar 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 um locutor e 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”⁷⁷¹. 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 recíproco⁷⁷². 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 podem lhe oferecer as mesmas ocasiões”⁷⁷³. 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”⁷⁷⁴.

⁷⁷¹ *Fragments politiques*. OC, III, 1964, p. 477.

⁷⁷² Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 162.

⁷⁷³ Idem, p. 162. « Leurs mugissements n'ont pas assez d'analogie avec la voix humaine. Par le commerce que ces animaux ont ensemble, ils attachent vraisemblablement à leurs cris les perceptions dont ils sont les signes ; ce que cet enfant ne saurait faire. Ainsi, pour se conduire d'après l'impression des cris naturels, ils ont des secours qu'il ne peut avoir, et il y a apparence que l'attention, la réminiscence et l'imagination, ont chez eux plus d'exercice que chez lui ; mais c'est à quoi se bornent toutes les opérations de leur âme. » (Idem, pp. 162-163).

⁷⁷⁴ 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.

Alors que, par un établissement naturel, tel cri est proféré « aussitôt que » tel sentiment est éprouvé, par contre, pour que ce cri devienne un signe, et tout d'abord pour que ce cri soit lié dans l'imagination au sentiment dont il est naturellement la suite, la fréquence d'une expérience est requise : ce n'est pas « dès la première fois », que le cri est un signe, ni même qu'il est lié dans l'imagination au sentiment qu'il accompagne. Le cri naturel n'accède au statut de signe que par le vivre-ensemble : il me faut vivre « avec » d'autres, et non simplement, comme l'enfant trouvé dans les forêts de Lithuanie, vivre « parmi » d'autres, pour que soient attach[ées] à leur cris soient pour moi des signes naturels de leurs sentiments. Le « commerce réciproque » est indispensable à la signification naturelle. Une fois lié à un sentiment « par le commerce » que des individus « ont ensemble », un cri ne peut plus être entendu sans que l'imagination ne se représente la passion qui le cause : il est devenu le signe de cette passion « en occasionnant quelque chose de semblable chez les autres », la relation de signification permettant de donner « en quelque manière » à autrui le sentiment à l'origine du cri.⁷⁷⁵

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 exprimidas 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.

Plus ils se familiarisèrent avec ces signes, plus ils furent en état de se les rappeler à leur gré. Leur mémoire commença à avoir quelque exercice ; ils purent disposer eux-mêmes de leur imagination, et ils parvinrent insensiblement à faire, avec réflexion, ce qu'ils n'avaient fait que par instinct. D'abord tous deux se firent une habitude de connaître, à ces signes, les sentiments que l'autre éprouvait dans le moment ; ensuite ils s'en servirent pour se communiquer les sentiments qu'ils avaient éprouvés. Celui, par exemple, qui voyait un lieu où il avait été effrayé, imitait les cris et les mouvements qui étaient les signes de la frayeur, pour avertir l'autre de ne pas s'exposer au danger qu'il avait couru.⁷⁷⁶

Como aos poucos as palavras foram se juntando à linguagem de ação ou linguagem gestual? A partir do modelo oferecido pelos gritos naturais, os homens – no caso, essas

⁷⁷⁵ Idem, pp. 97-98.

⁷⁷⁶ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances*. Paris : Vrin, 2014, pp. 196-197.

duas crianças – adquiriram o hábito de se valer de signos e construíram “uma nova linguagem”. Nas palavras de Condillac, « ils articulèrent de nouveaux sons, et en les répétant plusieurs fois, et les accompagnant de quelque geste qui indiquait les objets qu’ils voulaient faire remarquer, ils s’accoutumèrent à donner des noms aux choses. »⁷⁷⁷ 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: « L’organe de la parole était si inflexible, qu’il ne pouvait facilement articuler que peu de sons fort simples. Les obstacles, pour en prononcer d’autres, empêchaient même de soupçonner que la voix fût propre à se varier au-delà du petit nombre de mots qu’on avait imaginés. »⁷⁷⁸

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.

Ce couple eut un enfant, qui, pressé par des besoins qu’il ne pouvait faire connaître que difficilement, agita toutes les parties de son corps. Sa langue fort flexible se replia d’une manière extraordinaire, et prononça un mot tout nouveau. Le besoin continuant donna encore lieu aux mêmes effets ; cet enfant agita sa langue comme la première fois, et articula encore le même son. Les parents surpris, ayant enfin deviné ce qu’il voulait, essayèrent, en le lui donnant, de répéter le même mot. La peine qu’ils eurent à le prononcer fit voir qu’ils n’auraient pas été d’eux-mêmes capables de l’inventer.⁷⁷⁹

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. « Le langage d’action, alors si naturel, était un grand obstacle à surmonter. Pouvait-on l’abandonner pour un autre dont on ne prévoyait pas encore les avantages, et dont la difficulté se faisait si bien sentir ? »⁷⁸⁰ Só muito tardiamente a linguagem falada se igualou ao gesto – tal como nos diz Warburton⁷⁸¹, citado por Condillac – e, por fim, a superou.

⁷⁷⁷ Idem, p. 197.

⁷⁷⁸ Idem, pp. 197-198.

⁷⁷⁹ Idem, pp. 197-198.

⁷⁸⁰ Idem, p. 198.

⁷⁸¹ Warburton. *Essai sur les hieroglyphes des égyptiens*. Paris, Aubier Flammarion, 1977, p. 120.

A mesure que le langage des sons articulés devint plus abondant, il fut plus propre à exercer de bonne heure l'organe de la voix, et à lui conserver sa première flexibilité. Il parut alors aussi commode que le langage d'action : on se servit également de l'un et de l'autre : enfin, l'usage des sons articulés devint si facile, qu'il prévalut.⁷⁸²

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*. A primeira Rousseau anuncia ao longo de seu *Ensaio* quando declara 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 aparçera 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. Segue-se outra diferença entre as reflexões do genebrino e a do abade referente ao papel da criança nessa formação das línguas.

[...] l'enfant ayant tous ses besoins à expliquer, et par conséquent plus de choses à dire à la mère que la mère à l'enfant, c'est lui qui doit faire les plus grands frais de l'invention, et que la langue qu'il emploie doit être en grande partie son propre ouvrage ; ce qui multiplie autant les langues qu'il y a d'individus pour les parler, à quoi contribue encore la vie errante et vagabonde qui ne laisse à aucun idiome le temps de prendre de la consistance ; car de dire que la mère dicte à l'enfant les mots dont il devra se servir pour lui demander telle ou telle chose, cela montre bien comment on enseigne des langues déjà formées, mais cela n'apprend point comment elles se forment.⁷⁸³

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.”⁷⁸⁴ 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

⁷⁸² Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances*. Paris : Vrin, 2014, p. 198.

⁷⁸³ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 147.

⁷⁸⁴ 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.

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

résout les difficultés qu'il se fait à lui-même sur l'origine des signes institués, montrant qu'il a supposé ce que je mets en question, savoir une sorte de société déjà établie entre les inventeurs du langage, je crois en renvoyant à ses réflexions devoir y joindre les miennes pour exposer les mêmes difficultés dans le jour qui convient à mon sujet.⁷⁸⁵

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 independente 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”⁷⁸⁶. 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”⁷⁸⁷. Na sequência, ele inventará mais signos e buscará um maior número de meios para exercer 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 ele 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.

Mas, a enorme vantagem do uso dos signos arbitrários está no fato de que, antes disso, o espírito do sujeito, ou melhor, suas operações ainda não estavam em seu poder. O uso dos signos de instituição faz com que, em bloco, as atividades da imaginação, da

⁷⁸⁵ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 146.

⁷⁸⁶ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 105.

⁷⁸⁷ Idem, p. 106.

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 porque 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.⁷⁸⁸

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 desenvolvimento histórico, Condillac e posteriormente Rousseau fornecem um quadro filosófico com amplas consequências para a antropologia e a teoria social⁷⁸⁹, 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 esses 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

⁷⁸⁸ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 146.

⁷⁸⁹ 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, p. 220.

como sugerem alguns intérpretes⁷⁹⁰ 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”⁷⁹¹, já a segunda constitui aquilo que denominamos de antropologia positiva. Se a primeira procede metodologicamente 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 e, mais fundamental, às 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 e do exame das circunstâncias geográficas, ambientais, históricas e socioeconômicas etc.

⁷⁹⁰ 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 essa 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: « la méthode appliquée jusqu'à l'Émile et, peut-être, dans l'Émile même révèle plutôt de l'analyse que de la synthèse » (« Introduction ». In: *Émile ou de l'éducation*. Paris: Flammarion, 2009, p. 14). A dimensão analítica determina a estrutura do *Emílio*, já que « l'ordre suivi par Rousseau dans la composition de l'ouvrage est celui de la genèse des différentes facultés ». Trata-se, pois, daquilo que Condillac tinha denominado de « analyse, qui expose systématiquement les observations dans l'ordre même où elles s'enchaînent naturellement. Ainsi l'Émile, via des corrections fondamentales, s'inscrit-il dans la lignée des prescriptions léguées dans l'Essai sur l'origine des connaissances humaines sur l'ordre guidant l'exposition de la saine métaphysique, qui décrit les progrès des connaissances » (« Introduction ». In: *Émile ou de l'éducation*. Paris: Flammarion, 2009, pp. 16-17).

⁷⁹¹ Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 314.

A inteligibilidade da passagem da antropologia negativa à positiva, ou a solidariedade entre estas duas acepções antropológicas distintas pode se dar – tal com acreditamos – por meio do uso efetuado por Rousseau do método analítico, tal como definido por Condillac⁷⁹², desvinculando-o do campo epistemológico – a boa metafísica ou teoria do conhecimento – no qual o abade o inscrevera. Essa 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 Rousseau⁷⁹³. 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 nas páginas do *Emílio* se expressa ao seguir “a marcha da natureza”⁷⁹⁴. 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

⁷⁹² Sobre a noção de análise tal como ela aparece nos autores do século XVIII e, principalmente, como essa noção é definido de forma bastante privilegiada e nítida por Condillac, ver o livro de André Charrak, *Empirisme et théorie de la connaissance: réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle* (Paris: J. Vrin, 2012).

⁷⁹³ A ideia de análise é, às vezes, qualificada por Condillac como próxima de um modelo químico: « Il en est ici de l'analyse comme en chimie : elle détruit la chose en la réduisant à ses premiers principes » (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, “pour tous les élèves de Rouelle, décomposer et recomposer les corps sont les gestes qui définissent le chimiste. Le vocabulaire varie légèrement entre « unir » « désunir », « séparer », ou « résoudre » les corps en principes et les « réunir », mais il est clair qu'au milieu du XVIIIe siècle, la chimie a une identité stable, bien définie ; que son but est la connaissance des principes constituants de la nature ; et que son territoire s'étend aussi aux corps artificiels.” (Bensaude-Vincent, Bernadette; Bernardi, Bruno. « Rousseau chimiste ». In: *Rousseau et les sciences*. Sous la direction de Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi. 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.

⁷⁹⁴ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 242.

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.”⁷⁹⁵

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, esse método “consiste em despir, por meio do pensamento, o homem social de tudo o que nele é histórico.”⁷⁹⁶ Entretanto, Ehrard concebe apenas um dos aspectos constitutivos desse método. E além do elemento da decomposição por ele apontado não se pode olvidar o papel exercido pela composição. O importante é perceber o jogo entre esses dois aspectos: a decomposição supõe a composição e vice-versa. É interessante consultar uma passagem fundamental do 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

⁷⁹⁵ Charrak, André. *Empirisme et métaphysique : l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, pp. 151-152.

⁷⁹⁶ 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.

a ordem de sua geração. Mas, quanto mais mal feita for a decomposição, mais distante se estará de alcançar a verdadeira geração.⁷⁹⁷

Segundo a feliz expressão de Michèle Crampe-Casnabet, o método analítico de Condillac se expressa em um duplo movimento “regressivo e genético”⁷⁹⁸ ou, nas palavras de André Charrak, “progressivo regressivo”⁷⁹⁹. 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.⁸⁰⁰

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*⁸⁰¹. Ainda nesse 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 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*.⁸⁰²

⁷⁹⁷ Condillac. *Traité des systèmes. Œuvres Philosophiques*. Volume I. Paris : Presses Universitaires de France, 1947, p. 213 (em nota).

⁷⁹⁸ Crampe-Casnabet, Michèle. Préface à l'édition de *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : Éditions Alive, 1998, p. 11.

⁷⁹⁹ Charrak, André. *Empirisme et métaphysique : l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 21.

⁸⁰⁰ Crampe-Casnabet, Michèle. Préface à l'édition de *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : Éditions Alive, 1998, p. 11.

⁸⁰¹ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 62.

⁸⁰² 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*

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.”⁸⁰³

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 e 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”⁸⁰⁴, 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”⁸⁰⁵. Nesse sentido, “a explicação genética de um sistema pode apenas se desenvolver a partir de uma decomposição tão completa quanto possível, que busca o germe único capaz de dar conta de todas as transformações posteriores”⁸⁰⁶.

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

des systèmes. Œuvres Philosophiques. Volume I. Paris : Presses Universitaires de France, p. 212 (em nota)].

⁸⁰³ Condillac. *Cours d'études*, I « Introduction ». *Œuvres Philosophiques. Volume I. Paris : Presses Universitaires de France, p. 410.*

⁸⁰⁴ Condillac. *Cours d'études*, V « De l'art de penser ». *Œuvres Philosophiques. Volume I. Paris : Presses Universitaires de France, p. 769.*

⁸⁰⁵ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 144.

⁸⁰⁶ Charrak, André. *Empirisme et métaphysique : l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 22.

que, na realidade, são adquiridas apenas posteriormente”⁸⁰⁷. 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 antecessores⁸⁰⁸. 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”⁸⁰⁹, 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*⁸¹⁰.

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?⁸¹¹ No entanto, essa passagem não se basta sozinha. Cabe indagar como 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

⁸⁰⁷ Idem, p. 23.

⁸⁰⁸ Charrak também percebeu isso. « Il reviendra au fond à Rousseau, dans le champ politique, de donner sa forme la plus efficace à cette critique, à propos des autres théoriciens de l'état de nature » (Idem, p. 105).

⁸⁰⁹ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 242.

⁸¹⁰ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 132.

⁸¹¹ *Lettre à Christophe de Beaumont*. OC, IV, 1969, p. 940. É interessante reproduzir aqui um trecho de uma carta endereçada à Philibert Cramer, em outubro de 1764: « Vous dites très bien qu'il est impossible de faire un Émile. Mais je ne puis croire que vous preniez le livre qui porte ce nom pour un vrai traité d'éducation. C'est un ouvrage assez philosophique sur ce principe avancé par l'auteur dans d'autres écrits que *l'homme est naturellement bon*. Pour accorder ce principe avec cette autre vérité non moins certaine que les hommes sont méchants, il fallait dans l'histoire du cœur humain montrer l'origine de tous les vices. C'est ce que j'ai fait dans ce livre souvent avec justesse et quelquefois avec sagacité. Dans cette mer des passions qui nous submergent, avant de chercher à boucher la voie, il fallait commencer par la trouver. » (*Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. R.A. Leigh. Genève: Institut et Musée Voltaire. Tome XXI, n° 3564, p. 248).

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 humana⁸¹². 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.”⁸¹³

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.⁸¹⁴

Nas *Lettres Morales* à Sophie d’Houdetot, por sua vez, lemos o seguinte trecho:

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.⁸¹⁵

⁸¹² *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 125.

⁸¹³ Bachofen, Blaise. *La condition de la liberté : Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2002, p. 57.

⁸¹⁴ *Les confessions*. OC, I, 1959, pp. 388-389.

⁸¹⁵ *Lettre morales*. OC, IV, 1969, Lettre 6, pp. 1112-1113.

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.⁸¹⁶

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, 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 acontece todas as vezes

⁸¹⁶ Rousseau *juge de Jean-Jacques : Dialogues. OC, I, p. 933.*

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)⁸¹⁷. É um lugar comum entre os críticos afirmar que o próprio Condillac revisou algumas das teses do texto de 1746. Não convém pormenorizar essas 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*⁸¹⁸. 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 primitiva⁸¹⁹. Em 1762, Rousseau quer reter apenas um princípio no fundamento da vida moral e passional do 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 primitiva⁸²⁰. Citemos o segundo *Discurso*:

⁸¹⁷ 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*.

⁸¹⁸ 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.

⁸¹⁹ 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).

⁸²⁰ 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).

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.⁸²¹

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.”⁸²² 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 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 terminou⁸²³.

Condillac, por sua vez, afirma que em 1746 ele tentava apresentar “a geração das faculdades da alma” e que essa tentativa, que lhe pareceu nova, teve algum sucesso, “mas

⁸²¹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, pp. 125-126.

⁸²² *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 491.

⁸²³ *Rousseau juge de Jean-Jacques : Dialogues*. OC, I, p. 933.

ela o deveu à maneira obscura” pela qual fora executava⁸²⁴. 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*⁸²⁵ ou, como bem notou Charrak, o prejuízo do funcionamento normal dos sentidos desde o primeiro momento da existência⁸²⁶. 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*.⁸²⁷

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.”⁸²⁸ 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.⁸²⁹

Apenas no *Tratado* de 1754 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.

⁸²⁴ Condillac. *Traité des sensations*. Paris : Fayard, 1984, p. 291.

⁸²⁵ Monzani, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995, p. 175.

⁸²⁶ Charrak, André. *Empirisme et métaphysique : l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 28.

⁸²⁷ Condillac. *Traité des sensations*. Paris : Fayard, 1984, p. 10.

⁸²⁸ Idem, p. 10.

⁸²⁹ Charrak, André. *Empirisme et métaphysique : l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 28.

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”⁸³⁰. 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 Pufendorf⁸³¹.

No segundo *Discurso*, Rousseau diz explicitamente querer fazer “a história hipotética dos governos”⁸³² 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 resolvê-la a seu verdadeiro estado”⁸³³. 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,

il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels ; plus propres à éclaircir la nature des choses, qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde.⁸³⁴

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.

Ceci me dispensera d'étendre mes réflexions sur la manière dont le laps de temps compense le peu de vraisemblance des événements, sur la

⁸³⁰ Wokler, Robert. “Anthropology and conjectural history in the enlightenment”. In: *Inventing human science. Eighteenth-century domains*. Ed. Christopher Fox, Roy Porter and Robert Wokler. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995, p. 33.

⁸³¹ Idem, p. 36.

⁸³² *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 127.

⁸³³ Idem, p. 123.

⁸³⁴ Idem, p. 133.

puissance surprenante des causes très légères lorsqu'elles agissent sans relâche ; sur l'impossibilité où l'on est d'un côté de détruire certaines hypothèses, si de l'autre on se trouve hors d'état de leur donner le degré de certitude des faits ; sur ce que deux faits étant donnés comme réels à lier par une suite de faits intermédiaires, inconnus ou regardés comme tels, c'est à l'histoire, quand on l'a, de donner les faits qui les lient ; c'est à la philosophie, à son défaut, de déterminer les faits semblables qui peuvent les lier ; enfin sur ce qu'en matière d'événements la similitude réduit les faits à un beaucoup plus petit nombre de classes différentes qu'on ne se l'imagine. Il me suffit d'offrir ces objets à la considération de mes juges : il me suffit d'avoir fait en sorte que les lecteurs vulgaires n'eussent pas besoin de les considérer.⁸³⁵

Como observou Radica, esse discurso filosófico possui “um estatuto deliberadamente conjectural”⁸³⁶, 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:

J'avoue que les événements que j'ai à décrire ayant pu arriver de plusieurs manières, je ne puis me déterminer sur le choix que par des conjectures ; mais outre que ces conjectures deviennent des raisons, quand elles sont les plus probables qu'on puisse tirer de la nature des choses et les seuls moyens qu'on puisse avoir de découvrir la vérité, les conséquences que je veux déduire des miennes ne seront point pour cela conjecturales, puisque, sur les principes que je viens d'établir, on ne saurait former aucun autre système qui ne me fournisse les mêmes résultats, et dont je ne puisse tirer les mêmes conclusions.⁸³⁷

Dito isto, se a obra de Rousseau efetiva, por um lado, essa ascese meditativa responsável por desnudar o homem de seus conteúdos adquiridos, por outro, ela também desenha a composição ou a reconstituição da história do homem⁸³⁸ (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 sociedades, particularmente aquela de Rousseau – , ele também procura compreender ou estabelecer metodologias para a inteligibilidade das histórias humanas e da diversidade dos povos. Ele procura compreender as diferenças a

⁸³⁵ Idem, pp. 162-163.

⁸³⁶ Radica, Gabrielle. *L'histoire de la raison : anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris : H. Champion, 2008, p. 63.

⁸³⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 162.

⁸³⁸ Idem, p. 133.

partir dos 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. Apesar 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. Essas 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, isso 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 sociedade⁸³⁹. Por isso, o método regressivo da análise não abrange todas as facetas do pensamento antropológico de Rousseau ou sua teoria do homem.

No quarto livro das *Confissões*, Rousseau afirma ter adquirido de Mademoiselle du Châtelet “ce gout de morale observatrice qui porte à étudier les hommes”⁸⁴⁰. Nesses termos, enchendo de detalhes de história natural o segundo *Discurso*, fazendo referências aos diários de viagens que descreviam os povos ditos selvagens e primitivos, convidando os outros ou mesmo os exortando a empreenderem viagens a fim de observar e elaborar os dados empíricos, Rousseau nos convida a pensar outras formas de experiências para

⁸³⁹ Rousseau, J.-J. *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Blaise Bachofen et Bruno Bernardi. Paris : GF Flammarion, 2008, p. 215, note 44.

⁸⁴⁰ *Les confessions*. OC, I, 1959, p. 171.

alcançar a imagem do homem – dando a impressão inclusive de reduzir, como fez Buffon (ver o apêndice II – Duas concepções de estado de natureza: Rousseau e Buffon), o puro estado de natureza a um estado histórico tendo verdadeiramente existido ou ainda existindo em algum lugar, entre alguns felizes selvagens. Basta ler atentamente os textos de Rousseau para perceber que não há essa redução, mas há sim uma outra metodologia, uma outra experiência para se chegar ao conhecimento do homem que não se limita a ascese meditativa.

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.⁸⁴¹

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

⁸⁴¹ 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”⁸⁴². 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 Kahijawa⁸⁴³. 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 patauá, 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.⁸⁴⁴

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, forma do rosto, textura do cabelo etc.), seja a variação de costumes, línguas, alimentação etc. Essas diferenças constatadas seriam decorrentes de fatores acidentais ou seriam índices incontestáveis da existência de naturezas humanas distintas? Seriam variações e alterações de uma origem única e comum ou a expressão de diversas origens de naturezas diferentes?

Esses 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 preciso remontar a alguma razão que diga respeito ao local e que seja anterior aos

⁸⁴² *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 375.

⁸⁴³ “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)” (Idem, p. 222).

⁸⁴⁴ Idem, p. 83.

próprios costumes”⁸⁴⁵. 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 XVIII⁸⁴⁶. 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 frutífera⁸⁴⁷ – « qu’il en est des hommes comme des arbres ; que les poiriers, les sapins, les chênes et les abricotiers, ne viennent point d’un même arbre, et que les blans barbus, les nègres portant laine, les jaunes portant crins, et les hommes sans barbe, ne viennent pas du même homme. »⁸⁴⁸ Em outra ocasião, no *Essai sur les mœurs et l’esprit des nations* (1756), mais particularmente na segunda seção da introdução (“Diferentes raças de homens”), o mesmo autor afirma que “apenas um cego pode duvidar que os Brancos, os Negros, os Albinos, os Hotentotes, os Lapões, os Chineses, os Americanos [ameríndios], sejam de raças inteiramente diferentes”⁸⁴⁹. A recusa explícita em valer-se da teoria dos climas aparece algumas linhas adiante. Referindo-se aos negros, Voltaire diz que

leurs yeux ronds, leur nez épaté, leurs lèvres toujours grosses, leurs oreilles différemment figurées, la laine de leur tête, la mesure même de leur intelligence, mettent entre eux et les autres espèces d’hommes des différences prodigieuses. Et ce qui démontre qu’ils ne doivent point cette différence à leur climat, c’est que des Nègres et des Nègresses, transportés dans les pays les plus froids, y produisent toujours des animaux de leur espèce, et que les mulâtres ne sont qu’une race bâtarde d’un noir et d’une blanche, ou d’un blanc et d’une noire.⁸⁵⁰

⁸⁴⁵ *Essai sur l’origine des langues*. OC, V, 1995, p. 375.

⁸⁴⁶ 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.

⁸⁴⁷ 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.

⁸⁴⁸ Voltaire. *Traité de métaphysique. Mélanges*. Paris: Éditions Gallimard, 1961, pp. 160-161.

⁸⁴⁹ Voltaire. *Essai sur les mœurs et l’esprit des nations*, T. I. *Œuvres de Voltaire*. Tome XV. Paris : Chez Lefèvre Libraire, 1829, p. 7.

⁸⁵⁰ Idem, p. 7 (grifo nosso).

O termo raça se faz presente em muitos autores do período: François Bernier (1620-1688)⁸⁵¹, Voltaire, Lineu – que não utiliza o termo raça, mas decompõe o gênero humano em variedades⁸⁵² –, Buffon⁸⁵³, Rousseau – que ora o utiliza como sinônimo de espécie humana, ora como de uma variedade da espécie –, Kant⁸⁵⁴ etc. Independentemente desse uso constante, não discutiremos a aparição da ideia de raça nem seu uso em meados do século XVIII⁸⁵⁵. O objetivo central desse 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 trabalho⁸⁵⁶. 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

⁸⁵¹ « Le Journal des Savants du 24 avril 1684 publiait un texte, sans nom d’auteur, intitulé *Nouvelle division de la terre, par les différentes espèces ou races d’hommes qui l’habitent*. Cet écrit est attribué au voyageur François Bernier [...], disciple de Gassendi et vulgarisateur de sa pensée » (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 à 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 – Paris VII, France, Thèse, 2011, pp. 760-768).

⁸⁵² Gusdorf, Georges, *Dieu, la nature et l’homme au siècle des lumières*. Paris : Payot, 1972, p. 370.

⁸⁵³ 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*. Ed. Christopher Fox, Roy Porter and Robert Wokler. 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 – Paris VII, France, Thèse, 2011, pp. 788-798.

⁸⁵⁴ 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*. Traduction Stéphane Piobetta. Paris, GF Flammarion, 1990.

⁸⁵⁵ 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).

⁸⁵⁶ 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 – Paris VII, France, Thèse, 2011; parcialmente publicado em livro *L’homme altéré : Races et dégénérescence (XVIIe-XIX siècles)*. Paris : Champ Vallon, 2016.

Rousseau podem aproximá-los, já que os dois retraçam, no fundo da multiplicidade e variabilidade, uma identidade de origem e pensam em um afastamento do tipo primitivo⁸⁵⁷. Os dois autores constroem um quadro teórico de leitura da história pautado por um sistema do tipo primitivo-defletivo (expressão de Claude-Olivier Doron⁸⁵⁸). 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 à 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, constataram essa variação. A questão que se apresenta é a seguinte: essa 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. Limitaremos, por ora, 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 lã 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

⁸⁵⁷ 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, Montbard, Dijon, 14-22 juin 1988). Paris : J. Vrin, 1992 (pp. 193-205), p. 204.

⁸⁵⁸ Doron, Claude-Olivier. *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, p. 692.

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 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.⁸⁵⁹

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). Mesmo 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 se pode 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. Essas figuras incomuns aparecem – para apenas citarmos dois autores contemporâneos a Rousseau – no terceiro volume da *Histoire naturelle* (1749) de Buffon e também na *Vênus física* (1745) e na *Lettre sur le progrès des sciences* (1752), ambas de Maupertuis (1698-1759).

Na *Lettre sur le progrès des sciences*, 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”⁸⁶⁰ e ainda acrescenta que gostaria mais 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

⁸⁵⁹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 208.

⁸⁶⁰ Maupertuis. *Vénus Physique suivie de la Lettre sur le progrès des sciences*. Paris : Édition Aubier-Montaigne, 1980, p. 150.

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 gigantescos.

Les Transactions Philosophiques de la Société Royale de Londres parlent d’un Crane qui devoit avoir appartenu à un de ces Geans, dont la taille par comparaison très exacte de cet os avec les nôtres, devoit être de dix ou douze pieds. A examiner philosophiquement la chose, on peut s’étonner qu’on ne trouve pas entre tous les hommes que nous connoissons la même variété de grandeur qu’on observe dans plusieurs autres espèces. Pour ne s’écarter que le moins qu’il est possible de la nôtre, d’un sapajou à un gros singe, il y a plus de différence que du plus petit Lapon au plus grand de ces Geans dont le Voyageurs nous ont parlé.

Na sequência, Maupertuis invoca um exame detalhado desses homens de estatura incomum; um exame que não levasse somente em consideração a peculiaridade e a excepcionalidade do tamanho, mas também os outros elementos (culturais, históricos, cognitivos etc.) compartilhados por membros desse grupo. « Ces hommes mériteroient sans doute d’être connus : la grandeur de leur corps seroit peut être la moindre chose à observer : leurs idées, leurs connoissances, leurs histoires seroient bien encore d’une autre curiosité. »⁸⁶¹

Anos antes, no primeiro capítulo da segunda parte do *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 se encontra na extremidade sul da América uma raça de homens “cuja altura é quase o dobro da nossa”⁸⁶², 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”⁸⁶³. E ainda, se percorrermos as ilhas que separam a Ásia da América, encontraremos homens ainda mais peculiares: os homens com caudas de macacos.⁸⁶⁴

Buffon traz esses mesmos exemplos no volume III de sua *História natural* – publicado poucos anos depois do *Vênus física*. Aliás, este livro de Maupertuis parece ter oferecido muitos materiais à Buffon sobre o problema das variedades do homem. Dentre

⁸⁶¹ Idem, pp. 152-153.

⁸⁶² Idem, p. 128.

⁸⁶³ Idem, p. 128.

⁸⁶⁴ Idem, p. 129.

outras coisas, o próprio título da segunda parte da obra de Maupertuis, *Variétés dans l'espèce humaine*, foi apropriado por Buffon no último capítulo da *História natural do homem* (1749). A documentação de Buffon vem também da imensa literatura de viagem já disponível e que ele devorou com atenção, não sem a devida distância crítica⁸⁶⁵. 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 erro⁸⁶⁶. 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 macacos⁸⁶⁷ 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*, procura comprovar.

⁸⁶⁵ Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris : Flammarion, 1971, p. 89.

⁸⁶⁶ 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, o negros, etc.” (Buffon. *Histoire naturelle*. « Variétés dans l'espèce humain ». Tome III. Paris : H. Champion, 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).

⁸⁶⁷ Lembrando que os grandes primatas (*singes* – na terminologia de Buffon) não possuem caudas (Buffon. *Histoire naturelle*. « Nomenclature des Singes ». Tome XV. [Originalmente pertence ao tomo XIV]; Nouvelle Edition. Amsterdam : Chez J. H. Schneider, 1771, p. 1).

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 comprimento”. Tal como no caso anterior, a existência dos gigantes patagões ameaça a tese da unicidade humana e, além disso, refuta a hipótese secundária de acordo com a qual existiria, “em todo o novo continente, apenas uma única e mesma raça de homens”,⁸⁶⁸.

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”⁸⁶⁹ são as populações humanas existentes com a menor estatura⁸⁷⁰.

Do mesmo modo que os volumes da *Histoire générale des voyages* (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 das pessoas habituadas com a literatura de viagem. Não por outra razão Rousseau também mobiliza esses 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 ofereceu esses materiais e essas 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

⁸⁶⁸ Idem, p. 557.

⁸⁶⁹ Idem, p. 407.

⁸⁷⁰ Há « une race d’hommes de petite stature, d’une figure bizarre, dont la physionomie est aussi sauvage que les mœurs. Ces hommes, qui paroissent avoir dégénéré de l’espèce humaine, ne laissent pas de être assez nombreux & d’occuper de très-vastes contrées ; Les Lappons Danois, Suédois, Moscovites & Indépendans, les Zembliens, les Borandiens, les Samoïedes, les Tartares septentrionaux, & peut-être les Ostiaques dans l’ancien continent, les Groenlandois & les Sauvages au nord des Esquimaux dans l’autre continent, semblent être tous de la même race qui s’est étendue & multipliée le long des côtes des mers septentrionales dans des deserts & sous un climat inhabitable pour les autres nations » (Idem, pp. 397-398).

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,

dont il est aisé de fournir des preuves incontestables, ne peuvent surprendre que ceux qui sont accoutumés à ne regarder que les objets qui les environnent et qui ignorent les puissants effets de la diversité des climats, de l’air, des aliments, de la manière de vivre, des habitudes en général, et surtout la force étonnante des mêmes causes, quand elles agissent continuellement sur de longues suites de générations.⁸⁷¹

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, apesar de não ser um fenômeno dele exclusivo⁸⁷². Condillac também se valeu desse expediente explicativo, mas, certamente, o representante mais influente dessa tendência é Montesquieu que afirmara que “o império do clima é o primeiro de todos os impérios”⁸⁷³. Sabemos que Rousseau conhecia muito bem a obra de Montesquieu e seu argumento sobre o clima em particular⁸⁷⁴. O genebrino se refere a suas reflexões em grande parte de seus escritos e, no

⁸⁷¹ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 208.

⁸⁷² 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.

⁸⁷³ Montesquieu. OC, II. Paris: Gallimard, 1951, p. 565.

⁸⁷⁴ 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. | Mandei 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;

Contrato social, ele 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 dessa 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 a defendida por Voltaire. Para Buffon, não restam dúvidas 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.

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 sensibilidade” (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 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 por causa dele. 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 seguindo esse 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: DAUPHIN, Claude (org.). *Musique et langage chez Rousseau*. Oxford: Vontaire Foundation, 2004.

Aliás, a dissimetria das características visíveis é menos importante do que a questão da interfecundidade⁸⁷⁵. 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,

ces différences de couleur et de dimension dans la taille n’empêchent pas que le Nègre et le Blanc, le Lappon et le Patagon, le géant et le nain, ne produisent ensemble des individus qui peuvent eux-mêmes se reproduire, et que par conséquent ces hommes, si différens en apparence, ne soient tous d’une seule et même espèce, puisque cette reproduction constante est ce qui constitue l’espèce [...]. Si le Nègre et le Blanc ne pouvoient produire ensemble, si même leur production demeurait inféconde, si le Mulâtre étoit un vrai mulet, il y auroit alors deux espèces bien distinctes ; le Nègre seroit à l’homme ce que l’âne est au cheval, ou plustôt, si le Blanc étoit homme, le Nègre ne seroit plus un homme, ce seroit un animal à part comme le singe.⁸⁷⁶

Nessa perspectiva, as variações constatadas marcam tão somente diferenças e inconstâncias derivadas de fatores acidentais, o que não impedem 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 e decorrentes 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”⁸⁷⁷. 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 enquete em que a identidade aparece apenas na diferença. Um projeto semelhante se encontra desenhado no *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”⁸⁷⁸?

⁸⁷⁵ Como já tivemos a oportunidade de observar, em diferentes momentos de sua obra o autor havia sustentado que os animais que não podem produzir nada conjuntamente ou 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.

⁸⁷⁶ Buffon. *Histoire naturelle*. L’Âne. [Tome IV]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, pp. 560-561.

⁸⁷⁷ Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris : Albin Michel, 1995, première édition 1971, p. 249.

⁸⁷⁸ Maupertuis. *Vénus Physique* suivie de la *Lettre sur le progrès des sciences*. Paris : Édition Aubier-Montaigne, 1980, p. 132.

De onde vem toda essa variedade da espécie humana? Qual é, afinal, a origem das raças humanas?

Formulado o problema, Buffon convida o leitor para uma viagem imaginária ao redor do mundo tendo em vista observar e descrever todos os povos que habitam o globo terrestre. Começa-se pela Europa, depois a Ásia, a Oceania, a África e, enfim, a América. Citemos Jacques Roger:

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 noção de clima e 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, ele estuda as populações de climas ‘temperados’. Na África, como na América, ele segue da mesma maneira a distribuição dos climas, dividindo, por assim dizer, a Terra em zonas climáticas horizontais.⁸⁷⁹

As variações que podem ser apontadas entre populações que habitam diferentes longitudes e, principalmente, latitudes são essencialmente três: “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 rosto⁸⁸⁰; e, por fim, “a terceira é aquela do natural dos diferentes povos”⁸⁸¹, isto é, as inclinações. Com frequência as descrições dos hábitos e costumes acompanham o retrato físico dos povos. Buffon estipula algum tipo de

⁸⁷⁹ Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 236.

⁸⁸⁰ 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 medicamente. Portanto, os caracteres físicos têm apenas um valor relativo” (Idem, pp. 240-241).

⁸⁸¹ Buffon. *Histoire naturelle*. « Variétés dans l’espèce humain ». Tome III. Paris : H. Champion, 2009, p. 397.

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 acompanha frequentemente a má formação física e, inversamente, a beleza dos traços acompanha a doçura dos comportamentos⁸⁸². Os exemplos dos hotentotes e dos lapões são elucidativos.

No que diz respeito aos costumes, Buffon nota de preferência 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”⁸⁸³. Entre os tártaros, “os mais feios de todos são os calmuques, cujo aspecto tem algo de medonho”⁸⁸⁴. 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”⁸⁸⁵. 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”⁸⁸⁶ 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

⁸⁸² Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 237.

⁸⁸³ Buffon. *Histoire naturelle*. « Variétés dans l'espèce humain ». Tome III. Paris : H. Champion, 2009, p. 401.

⁸⁸⁴ Idem, p. 408.

⁸⁸⁵ Idem, pp. 497-498. Esse povo tem as mesmas ideias de beleza do que nós : eles « veulent de beaux yeux, une petite bouche, des lèvres proportionnées, et un nez bien fait, il n'y a que sur le fond du tableau qu'ils pensent différemment, il faut que la couleur soit très-noire et très-luisante, ils ont aussi la peau très-fine et très-douce, et il y a parmi eux d'aussi belles femmes, à la couleur près, que dans aucun autre pays du monde, elles sont ordinairement très-bien faites, très-gaies, très-vives et très-portées à l'amour » (Idem, p. 498).

⁸⁸⁶ Idem, p. 472.

bizarrice dos modos”⁸⁸⁷. 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”⁸⁸⁸. Quanto ao natural, estes povos possuem as mesmas inclinações e os mesmos costumes. São grosseiros e estúpidos. Práticas supersticiosas: « les Lapons danois », por exemplo, « ont un gros chat auquel ils disent tous leurs secrets & qu’ils consultent dans toutes leurs affaires, qui se réduisent à savoir s’il faut aller ce jour-là à la chasse ou à la pêche »⁸⁸⁹. Como armas, todos utilizam « de l’arc, de l’arbalète ». Seus modos de vida: « ils vont tous à la chasse de l’hermine, du loup-cervier, du renard, de la martre, pour en avoir les peaux » ; « ils se baignent nus & tous ensemble [...] et ne craignent point qu’on les voie dans cette état ». Sua alimentação é formada por « du poisson sec, de la chair de renne ou d’ours, leur pain n’est que de la farine d’os de poisson broyée & mêlée avec de l’écorce tendre de pin ou de bouleau, la plûpart ne font aucun usage du sel, leur boisson est de l’huile de baleine & de l’eau, dans laquelle ils laissent infuser des grains de genièvre ». Quanto à habitação, eles vivem todos « sous terre ou dans des cabanes presque entièrement enterrées & couvertes d’écorces d’arbres ou d’os de poisson : quelques-uns font des tranchées souterraines pour communiquer de cabane en cabane chez leurs voisins pendant l’hivier ». Sobre a sexualidade: « ils offrent aux étrangers leurs femmes et leurs filles et tiennent à grand honneur qu’on veuille bien coucher avec elles ».⁸⁹⁰

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 sol⁸⁹¹; 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

⁸⁸⁷ Idem, p. 405.

⁸⁸⁸ Idem, pp. 400-401.

⁸⁸⁹ Idem, p. 402.

⁸⁹⁰ Idem, p. 404.

⁸⁹¹ Não se pode esquecer o papel desempenhado pela alimentação, os costumes e a maneira de viver. « J’admettrois », nos diz o autor, « trois causes qui toutes trois concurent à produire les variétés que nous remarquons dans les différens peuples de la terre. La première est l’influence du climat, la seconde, qui tient beaucoup à la première, est la nourriture, & la troisième, qui tient peut-être encore plus à la première & à la seconde, sont les mœurs ». (Idem, p. 487).

negros. De acordo com sua teoria, os negros seriam originalmente brancos que progressivamente foram adquirindo seus traços característicos atuais: a cor negra. Recorrendo a 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 séculos⁸⁹².

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-la. 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. Existe 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. Por isso, 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 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 colocam um problema particular na medida em que elas 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 « aux isles Antilles, au Mexique, au royaume de Santa Fé, dans la Guiane, dans le pays des Amazones & dans le Pérou, des Nègres ou du moins des peuples noirs, puisque ces pays

⁸⁹² Maupertuis. *Vénus Physique* suivie de la *Lettre sur le progrès des sciences*. Paris : Édition Aubier-Montaigne, 1980, p. 141.

de l'Amérique sont situés sous la même latitude que le Sénégal, la Guinée & le pays d'Angola en Afrique ». Pela mesma razão, « on auroit dû trouver au Brésil, au Paraguay, au Chili des hommes semblables aux Caffres, aux Hottentots »⁸⁹³. 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?

Si les sauvages de l'Amérique septentrionale ressemblent aux Tartares parce qu'il sont situés sous la même latitude, ceux-ci qui sont, comme les Nègres, sous la zone torride, ne leur ressemblent point, quelle est donc l'origine de ces peuples, & quelle est aussi la vraie cause de la différence de couleur dans les hommes, puisque celle de l'influence du climat se trouve ici tout-à-fait démentie ? »

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:

⁸⁹³ Buffon. *Histoire naturelle*. « Variétés dans l'espèce humain ». Tome III. Paris : H. Champion, 2009, pp. 526-527.

Dans le nouveau continent la température des différens climats est bien plus égale que dans l'ancien continent, c'est encore par l'effet de plusieurs causes ; il fait beaucoup moins chaud sous la zone torride en Amérique, que sous la zone torride en Afrique [...]. La chaleur n'est jamais fort grande au Mexique, à la nouvelle Espagne & au Pérou, parce que ces contrées sont des terres extrêmement élevées au dessus du niveau ordinaire de la surface du globe ; le thermomètre dans les grandes chaleurs ne monte pas si haut au Pérou qu'en France ; la neige qui couvre le sommet des montagnes, refroidit l'air, & cette cause qui n'est qu'un effet de la première, influe beaucoup sur la température de ce climat ; aussi les habitans, au lieu d'être noirs ou très-bruns, sont seulement basanez ; dans la terre des Amazones il y a une prodigieuse quantité d'eaux répandues, des fleuves & de forêts, l'air y est donc extrêmement humide, & par conséquent beaucoup plus frais qu'il ne le seroit dans un pays plus sec : d'ailleurs on doit observer que le vent d'est qui souffle constamment entre les tropiques, n'arrive au Bresil, à la terre des Amazones & à la Guiane, qu'après avoir traversé une vaste mer, sur laquelle il prend de la fraîcheur qu'il porte ensuite sur toutes les terres orientales de l'Amérique équinoctiale : c'est par cette raison, aussi-bien que par la quantité des eaux & des forêts, & par l'abondance & la continuité des pluies, que ces parties de l'Amérique sont beaucoup plus tempérées qu'elles ne le seroient en effet sans ces circonstances particulières.⁸⁹⁴

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. « On ne trouve », diz Buffon, « donc des nègres que dans les climats de la terre où toutes les circonstances sont réunies pour produire une chaleur constante & toujours excessive »⁸⁹⁵.

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 policidados 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

⁸⁹⁴ Idem, pp. 559-560.

⁸⁹⁵ Idem, p. 566.

populações americanas: a jovialidade do povo. Os americanos são povos novos, vindos de duas frentes de imigração: da Ásia⁸⁹⁶ e da Groelândia.⁸⁹⁷

Les premiers hommes venus en Amérique auraient abordé au nord-ouest de la Californie, puis, chassés par un froid excessif, se seraient fixés au Mexique et au Pérou, d'où ils se seraient ensuite répandus dans toutes les parties du continent. Une autre vague, plus tardivement, serait venue du Groenland, et les habitants de l'extrême nord seraient donc des Lapons.⁸⁹⁸

Buffon fundamenta a assertiva acerca da jovialidade dos povos americanos por meio de diversos fatores (baixa densidade demográfica e pouco desenvolvimento técnico): « à leur petit nombre, à leur ignorance, & au peu de progrès que les plus civilisez d'entre eux avoient fait dans les arts » ; o tempo em que eles estão reunidos em

⁸⁹⁶ « La rassemblement des sauvages de l'Amérique septentrionale avec les Tartares orientaux, doit faire soupçonner qu'ils sortent anciennement de ces peuples : les nouvelles découvertes que les Russes ont faites au-delà de Kamtschaca, de plusieurs terres & de plusieurs isles, qui s'étendent jusqu'à la partie de l'ouest du continent de l'Amérique, ne laisseroient aucune doute sur la possibilité de la communication, si ces découvertes étoient bien constatées, & que ces terres fussent à peu près contigues ; mais en supposant même qu'il y ait des intervalles de mer assez considérables, n'est-il pas très-possible que des hommes aient traversé ces intervalles, & qu'ils soient allés d'eux-mêmes chercher ces nouvelles terres ou qu'ils y aient été jetez par la tempête ? [...] Je serois donc porté à croire que les premiers hommes qui sont venus en Amérique, ont abordé aux terres qui sont au nord-ouest de la Californie, que le froid excessif de ce climat les obligea à gagner les parties plus méridionales de leur nouvelle demeure, qu'ils se fixèrent d'abord au Mexique & au Pérou, d'où ils se sont ensuite répandus dans toutes les parties de l'Amérique septentrionale & méridionale ; car le Mexique & le Pérou peuvent être regardez comme les terres les plus anciennes de ce continent & les plus anciennement peuplées, puisqu'elles sont les plus élevées & les seules où on ait trouvé des hommes réunis en société » (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 sido feita por meio do estreito de Bering. Em 1749, Buffon pensava que as primeiras ondas migratórias foram feitas por meio 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 na época. A ideia dessa onda migratória não é nova, tendo sido proposta desde 1590 por José de Acosta (Idem, p. 243).

⁸⁹⁷ « On peut aussi présumer avec une très-grande vrai-semblance que les habitants du nord de l'Amérique au détroit de Davis, & des parties septentrionales de la terre de Labrador, sont venus du Groenland, qui n'est séparé de l'Amérique que par la largeur de ce détroit qui n'est pas fort considérable ; car, comme nous l'avons dit, ces sauvages du détroit de Davis & ceux du Groenland se ressemblent parfaitement ; & quant à la manière dont le Groenland aura été peuplé, on peut croire avec tout autant de vraisemblance que les Lappons y auront passé depuis le Cap-nord qui n'en est éloigné que d'environ cent cinquante lieues ; & d'ailleurs, comme l'isle d'Islande est presque contigue au Groenland, que celle isle n'est pas éloignée des Orcades septentrionales, qu'elle a été très-anciennement habitée & même fait des établissements & formé des colonies dans le Groenland, il ne seroit pas étonnant qu'on trouvât dans ce pays des hommes blancs & à cheveux blonds, qui tiroient leur origine de ces Danois ; & il y a quelque apparence que les hommes blancs qu'on trouve aussi au détroit de Davis, viennent de ces blancs d'Europe qui se sont établis dans les terres du Groenland, d'où ils auront aisément passé en Amérique, en traversant le petit intervalle de mer qui forme le détroit de Davis » (Buffon. *Histoire naturelle*. « Variétés dans l'espèce humain ». Tome III. Paris : H. Champion, 2009, p. 562).

⁸⁹⁸ Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris : Albin Michel, 1995 [première édition 1971], p. 261.

sociedade: « les Péruviens ne comptoient que douze Rois dont le premier avoit commencé à les civiliser, ainsi il n’y avoit pas trois cent ans qu’ils avoient cessé d’être, comme les autres, entièrement sauvages » ; « le petit nombre d’hommes qui ont été employez à faire la conquête de ces vastes contrées : quelqu’avantage que la poudre à canon pût leur donner, ils n’auroient jamais subjugué ces peuples, s’ils eussent été nombreux » etc.⁸⁹⁹. A importância de se estabelecer essa hipótese da jovialidade da população é marcante na medida em 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 migratórias⁹⁰⁰ e conservaram até o presente os mesmos caracteres sem grande variação; 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”⁹⁰¹. No tomo II, Buffon tinha recusado a ideia de uma boa alimentação como capaz prolongar a vida⁹⁰². 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. « Des nourritures grossières, mal saines ou mal préparées peuvent faire dégénérer l’espèce humaine, tous les peuples qui vivent misérablement sont laids & mal faits ; chez nous-mêmes les gens de la campagne sont plus laids que ceux des villes »⁹⁰³. Uma má alimentação pode alterar

⁸⁹⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. « Variétés dans l’espèce humain ». Tome III. Paris : H. Champion, 2009, p. 558.

⁹⁰⁰ « Il n’y a donc, pour ainsi dire, dans tout le nouveau continent, qu’une seule & même race d’hommes, qui tous sont plus ou moins basanez ; & à l’exception du nord de l’Amérique, où il se trouve des hommes semblables aux Lapons, & aussi quelques hommes à cheveux blonds, semblables aux Européens du nord, tout le reste de cette vaste partie du monde ne contient que des hommes parmi lesquels il n’y a presque aucune diversité » (Idem, p. 557).

⁹⁰¹ Idem, p. 572.

⁹⁰² 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 ». Tome II. Paris: H. Champion, 2008, pp. 576-577).

⁹⁰³ Buffon. *Histoire naturelle*. « Variétés dans l’espèce humain ». Tome III. Paris : H. Champion, 2009, p. 572.

ou até mesmo degenerar e deformar a configuração física do ser humano, assim como dos 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.

Ce qu'il y a de plus constant, de plus inaltérable dans la Nature, c'est l'empreinte ou le moule de chaque espèce, tant dans les animaux que dans les végétaux ; ce qu'il y a de plus variable et de plus corruptible, c'est la substance qui les compose. La matière, en général, paroît être indifférente à recevoir telle ou telle forme, et capable de porter toutes les empreintes possibles : les molécules organiques, c'est-à-dire, les parties vivantes de cette matière, passent des végétaux aux animaux, sans destruction, sans altération, et forment également la substance vivante de l'herbe, du bois, de la chair et des os. Il paroît donc à cette première vue, que la matière ne peut jamais dominer sur la forme, et que quelque espèce de nourriture que prenne un animal, pourvu qu'il puisse en tirer les molécules organiques qu'elle contient, et se les assimiler par la nutrition, cette nourriture ne pourra rien changer à sa forme, et n'aura d'autre effet que d'entretenir ou faire croître son corps, en se modelant sur toutes les parties du moule intérieur, et en les pénétrant intimement : ce qui le prouve, c'est qu'en général les animaux qui ne vivent que d'herbe, qui paroît être une substance très-différente de celle de leur corps, tirent de cette herbe de quoi faire de la chair et du sang ; que même ils se nourrissent, croissent et grossissent autant et plus que les animaux qui ne vivent que de chair. Cependant, en observant la Nature plus particulièrement, on s'apercevra que quelquefois ces molécules organiques ne s'assimilent pas parfaitement au moule intérieur, et que souvent la matière ne laisse pas d'influer sur la forme d'une manière assez sensible : la grandeur, par exemple, qui est un des attributs de la forme, varie dans chaque espèce suivant les différens climats ; la qualité, la quantité de la chair, qui sont d'autres attributs de la forme, varient suivant les différentes nourritures. Cette matière organique que l'animal assimile à son corps par la nutrition, n'est donc pas absolument indifférente à recevoir telle ou telle modification, elle n'est pas absolument dépouillée de la forme qu'elle avoit auparavant, et elle retient quelques caractères de l'empreinte de son premier état ; elle agit donc elle-même par sa propre forme sur celle du corps organisé qu'elle nourrit ; et quoique cette action soit presque insensible, que même cette puissance d'agir soit infiniment petite en comparaison de la force qui contraint cette matière nutritive à s'assimiler au moule qui la reçoit, il doit en résulter avec le temps des effets très sensibles.⁹⁰⁴

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

⁹⁰⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. « Le Cerf ». T. VI. Paris : H. Champion, 2007, pp. 722-723.

quelques autres causes réunies avec celle du climat : la plus générale et la plus directe est la qualité de la nourriture ; c'est principalement par les alimens que l'homme reçoit l'influence de la terre qu'il habite, celle de l'air et du ciel agit plus superficiellement ; et tandis qu'elle altère la surface la plus extérieure en changeant la couleur de la peau, la nourriture agit sur la forme intérieure par ses propriétés qui sont constamment relatives à celles de la terre qui la produit. On voit dans le même pays des différences marquées entre les hommes qui en occupent les hauteurs, et ceux qui demeurent dans les lieux bas ; les habitans de la montagne sont toujours mieux faits, plus vifs et plus beaux que ceux de la vallée ; à plus forte raison dans des climats éloignés du climat primitif, dans des climats où les herbes, les fruits, les grains et la chair des animaux sont de qualité et même de substance différentes, les hommes qui s'en nourrissent doivent devenir différens.⁹⁰⁵

As variações são direcionadas e determinadas diretamente por fatores relacionados à geografia e ao clima e indiretamente por uma influência da alimentação. No entanto, esses 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 que os homens dispõem para sobreviver. Ambos os fatores influem também na maneira de viver e nos hábitos humanos⁹⁰⁶.

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 importância⁹⁰⁷. Os tártaros são bronzeados, ao passo que os chineses são mais brancos e os europeus, por sua vez, são brancos. Essas diferenças são atribuídas « à ce que les Tartares sont toujours exposez à l'air, qu'ils n'ont ni villes ni demeures fixes, qu'ils couchent sur la terre, qu'ils vivent d'une manière dure et sauvage, cela seul suffit pour qu'ils soient moins blancs que les peuples de l'Europe auxquels il ne manque rien de tout ce qui peut rendre la vie douce »⁹⁰⁸. Os chineses são menos brancos, pois « habitent dans des villes, parce qu'ils

⁹⁰⁵ Buffon. *Histoire naturelle*. « De la dégénération des Animaux ». T. XIV. Paris : H. Champion, 2007, pp. 1018-1019.

⁹⁰⁶ « Ainsi la terre fait les plantes, la terre et les plantes font les animaux, la terre, les plantes et les animaux font l'homme ; car les qualités des végétaux viennent immédiatement de la terre et de l'air ; le tempérament et les autres qualités relatives des animaux qui paissent l'herbe, tiennent de près à celles des plantes dont ils se nourrissent ; enfin les qualités physiques de l'homme et des animaux qui vivent sur les autres animaux autant que sur les plantes, dépendent, quoique de plus loin, de ces mêmes causes, dont l'influence s'étend jusque sur leur naturel et sur leurs mœurs » (Buffon. *Histoire naturelle*. « Les animaux sauvages ». T. VI. Paris : H. Champion, 2007, p. 705).

⁹⁰⁷ Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 242.

⁹⁰⁸ Buffon. *Histoire naturelle*. « Variétés dans l'espèce humain ». Tome III. Paris : H. Champion, 2009, pp. 570-571.

sont policez, parce qu'ils ont tous les moyens de se garantir des injures de l'air et de la terre, et que les Tartares y sont perpétuellement exposez. »⁹⁰⁹

Segundo Buffon, de alguma maneira a civilização permite aos povos se emanciparem parcialmente de todos os determinismos que normalmente influenciam sobre o seu aspecto físico. Desse modo, os homens possuem melhores condições de vida em uma sociedade estruturada do que em um agrupamento ou uma nação selvagem e, conseqüentemente, os homens reunidos em sociedade terão uma melhor constituição física do que os povos selvagens.

Un peuple policé qui vit dans une certaine aisance, qui est accoûtumé à une vie réglée, douce & tranquille, qui par les soins d'un bon gouvernement est à l'abri d'une certaine misère, & ne peut manquer des choses de première nécessité, sera par cette seule raison composé d'hommes plus forts, plus beaux & mieux faits qu'une nation sauvage & indépendante, où chaque individu ne tirant aucun secours de la société, est obligé de pourvoir à sa subsistance, de souffrir alternativement la faim ou les excès d'une nourriture souvent mauvaise, de s'épuiser de travaux ou de lassitude, d'éprouver les rigueurs du climat sans pouvoir s'en garantir, d'agir en un mot plus souvent comme animal que comme homme. En supposant ces deux différens peuples sous un même climat, on peut croire que les hommes de la nation sauvage seroient plus basanez, plus laids, plus petits, plus ridez que ceux de la nation policée.⁹¹⁰

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 (policados 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 frente às populações do velho mundo que habitam na mesma latitude: a jovialidade. As civilizações que se encontram no México ou no Peru são relativamente

⁹⁰⁹ Idem, pp. 570-571.

⁹¹⁰ Idem, p. 486. Na sequência desse excerto, Buffon chega inclusive a conceder certa vantagem aos povos selvagens, seguindo a “ideia de uma 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 sociedade e, por isso, o selvagem é homem apenas pela metade. « S'ils avoient quelque avantage sur ceux-ci, ce seroit par la force ou plutôt par la dureté du corps, il pourroit se faire aussi qu'il y eût dans cette nation sauvage beaucoup moins de bossus, de boiteux, de sourds, de louches, &c. Ces hommes défectueux vivent & même se multiplient dans une nation policée où l'on se supporte les uns les autres, où le fort ne peut rien contre le foible, où les qualités du corps font beaucoup moins que celles de l'esprit ; mais dans un peuple sauvage, comme chaque individu ne subsiste, ne vit, ne se défend que par ses qualités corporelles, son adresse & sa force, ceux qui sont malheureusement nez foibles, défectueux ou qui deviennent incommodéz, cessent bien-tôt de faire partie de la nation » (Idem, pp. 486-487).

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, apesar da multiplicidade de seus caracteres e formas. « Tout concourt », nos diz Buffon,

à prouver que le genre humain n'est pas composé d'espèces essentiellement différentes entre elles, qu'au contraire il n'y a eu originairement qu'une seule espèce d'hommes, qui s'étant multipliée & répandue sur toute la surface de la terre, a subi différens changemens par l'influence du climat, par la différence de la nourriture, par celle de la manière de vivre, par les maladies épidémiques ; & aussi par le mélange varié à l'infini des individus plus ou moins ressemblans.⁹¹¹

Uma população branca pode, portanto, tornar-se negra depois de inúmeras gerações: « il faut peut-être plusieurs siècles & une succession d'un grande nombre de générations pour qu'une race blanche prenne par nuances la couleurs brune & devienne enfin tout-à-fait noire [...], sur-tout si ce même peuple changeoit de mœurs & ne se servoit pour nourriture que des productions du pays chaud dans lequel il auroit été transporté ».⁹¹² Se “o calor é necessário, não apenas na produção, mas também na conservação [da cor] dos negros”⁹¹³, 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”⁹¹⁴. A raça para Buffon não possui o caractere de uma permanência absoluta e essencial; assume sim um estatuto de uma convergência estabelecida entre os grupos humanos e certas condições geográficas e

⁹¹¹ Idem, p. 573.

⁹¹² Idem, pp. 525-526.

⁹¹³ Buffon. *Histoire naturelle*. « Variétés dans l'espèce humain ». Tome III. Paris : H. Champion, 2009, p. 566.

⁹¹⁴ Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 242.

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 históricas⁹¹⁵.

Para o autor, a variação é teoricamente reversível⁹¹⁶, 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 ao longo 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, aos poucos, tais características desapareçam ou se tornem diferentes do que são atualmente constatadas se estas mesmas causas deixarem de existir ou, por ventura, elas se alterarem de acordo com outras circunstâncias.

Posto isto, 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 e 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”⁹¹⁷. Nesse sentido, como sustenta Claude Blanckaert « l’homme blanc d’Europe ne constitue pas, à proprement parler, une variété. Il vaudrait mieux parler, à l’enseigne de Buffon [...], d’un « prototype », c’est-à-dire d’un homme originel qui, n’ayant subi ni dénaturation ni ensauvagement, ne présente

⁹¹⁵ 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.

⁹¹⁶ 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, Montbard, Dijon, 14-22 juin 1988). Paris : J. Vrin, 1992 (pp. 193-205), p. 198.

⁹¹⁷ Cherni, Amor. « Dégénération et dépravation: Rousseau chez Buffon ». In : *Buffon 88 : Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon* (Paris, Montbard, Dijon, 14-22 juin 1988). Paris : J. Vrin, 1992 (pp. 143-154), p. 146.

aucune « dégénération » lorsqu'il vit sous des climats tempérés. »⁹¹⁸ 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 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”⁹¹⁹.

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 organização do cérebro é menos perfeita nos dois extremos. Nem os negros nem os Lapões têm o senso dos Europeus”⁹²⁰. No *Contrato social*, livro III capítulo VIII, Rousseau escreve que “la liberté n’étant pas un fruit de tous les climats, n’est pas à la portée de tous les peuples”⁹²¹.

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, na medida em que os dois extremos

⁹¹⁸ 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.

⁹¹⁹ Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris : Albin Michel, 1995 [première édition 1971], p. 255.

⁹²⁰ *Émile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, pp. 266 e 267, respectivamente.

⁹²¹ *Du contrat social*. OC, III, 1964, p. 360.

se aproximam e um “froid très-vif & une chaleur brûlante produisent le même effet”.⁹²²

Os lapões “paroissent avoir dégénéré de l’espèce humaine”, nos diz o autor.

Les climat le plus tempéré est depuis le 40me degré jusqu’au 50me, c’est aussi sous cette zone que se trouvent les hommes les plus beaux & les mieux faits, c’est sous ce climat qu’on doit prendre l’idée de la vraie couleur naturelle de l’homme, c’est-là où l’on doit prendre le modèle ou l’unité à laquelle il faut rapporter toutes les autres nuances de couleur & de beauté, les deux extrêmes sont également éloignés du vrai & du beau : les pays polices situés sous cette zone, sont la Georgie, la Circassie, l’Ukraine, la Turquie d’Europe, la Hongrie, l’Allemagne méridionale, l’Italie, la Suisse, la France, & la partie septentrionale de l’Espagne, tous ces peuples sont aussi les plus beaux & les mieux faits de toute la terre.⁹²³

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.

Tous le peuples qui habitent entre le 20me & le 30me ou le 35me degré de latitude nord dans l’ancien continent depuis l’empire du Mogol jusqu’en Barbarie, & même depuis le Gange jusqu’aux côtes occidentales du royaume de Maroc, ne sont donc pas fort différens les uns des autres, si l’on excepte les variétés particulières occasionées par le mélange d’autres peuples plus septentrionaux, qui ont conquis ou peuplé quelques-unes de ces vastes contrées. Cette étendue de terre sous les mêmes parallèles, est d’environ deux mille lieues ; les hommes en général y sont bruns & basanez, mais ils sont en même temps assez beaux & assez bien faits.⁹²⁴

Buffon constrói um sistema “do tipo primitivo-defletivo” em que o desvio coincide com a dispersão geográfica⁹²⁵. 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 na medida em que se

⁹²² Buffon. *Histoire naturelle*. « Variétés dans l’espèce humain ». Tome III. Paris : H. Champion, 2009, p. 571.

⁹²³ Idem, pp. 571-572.

⁹²⁴ Idem, p. 470.

⁹²⁵ Doron, Claude-Olivier. *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, p. 692.

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, na Europa mais particularmente – 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 se localizam 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:

comme tout est soumis aux loix physiques, que les êtres même les plus libres y sont assujettis, et que les animaux éprouvent, comme l'homme, les influences du ciel et de la terre ; il semble que les mêmes causes qui ont adouci, civilisé l'espèce humaine dans nos climats, ont produit de pareils effets sur toutes les autres espèces : le loup, qui dans cette zone tempérée est peut-être, de tous les animaux, le plus féroce, n'est pas à beaucoup près aussi terrible, aussi cruel que le tigre, la panthère, le lion de la zone torride, ou l'ours blanc, le loup-cervier, l'hyène de la zone glacée. Et non-seulement cette différence se trouve en général, comme si la Nature, pour mettre plus de rapport et d'harmonie dans ses productions, eût fait le climat pour les espèces, ou les espèces pour le climat, mais même on trouve dans chaque espèce, en particulier, le climat fait pour les mœurs, et les mœurs pour le climat. | En Amérique, où les chaleurs sont moindres, où l'air et la terre sont plus doux qu'en Afrique, quoique sous la même ligne, le tigre, le lion, la panthère n'ont rien de redoutable que le nom ; ce ne sont plus ces tyrans des forêts, ces ennemis de l'homme aussi fiers qu'intrépides, ces monstres altérés de sang et de carnage ; ce sont des animaux qui fuient d'ordinaire devant les hommes, qui loin de les attaquer de front, loin même de faire la guerre à force ouverte aux autres bêtes sauvages, n'emploient le plus souvent que l'artifice et la ruse pour tâcher de les surprendre ; ce sont des animaux qu'on peut dompter comme les autres, et presque apprivoiser. Ils ont donc dégénéré, si leur nature étoit la férocité jointe à la cruauté, ou plutôt ils n'ont qu'éprouvé l'influence du climat : sous un ciel plus doux, leur naturel s'est adouci, ce qu'ils avoient d'excessif s'est tempéré, et par les changemens qu'ils ont subis, ils sont devenus seulement plus conformes à la terre qu'ils ont habitée. | Les végétaux qui couvrent cette terre, et qui y sont encore attachés de plus près que l'animal qui broute, participent aussi plus que lui à la nature du climat ; chaque pays, chaque degré de température a ses plantes particulières ;

on trouve au pied des Alpes celles de France et d'Italie, on trouve à leur sommet celles des pays du Nord ; on retrouve ces mêmes plantes du Nord sur les cimes glacées des montagnes d'Afrique. Sur les monts qui séparent l'empire du Mogol du royaume de Cachemire, on voit du côté du midi toutes les plantes des Indes, et l'on est surpris de ne voir de l'autre côté que des plantes d'Europe. C'est aussi des climats excessifs que l'on tire les drogues, les parfums, les poisons et toutes les plantes dont les qualités sont excessives : *le climat tempéré ne produit au contraire que des choses tempérées ; les herbes les plus douces, les légumes les plus sains, les fruits les plus suaves, les animaux les plus tranquilles, les hommes les plus polis sont l'apanage de cet heureux climat.* [...] Et ce qui prouve encore mieux que tout se tempère dans un climat tempéré, et que tout est excès dans un climat excessif, c'est que la grandeur et la forme, qui paroissent être des qualités absolues, fixes et déterminées, dépendent cependant, comme les qualités relatives, de l'influence du climat : la taille de nos animaux quadrupèdes n'approche pas de celle de l'éléphant, du rhinocéros, de l'hippopotame ; nos plus gros oiseaux sont fort petits, si on les compare à l'autruche, au condor, au casoar ; et quelle comparaison des poissons, des lézards, des serpens de nos climats, avec les baleines, les cachalots, les nervalis qui peuplent les mers du Nord, et avec les crocodiles, les grands lézards et les couleuvres énormes qui infestent les terres et les eaux du midi ? Et si l'on considère encore chaque espèce dans différens climats, on y trouvera des variétés sensibles pour la grandeur et pour la forme ; toutes prennent une teinture plus ou moins forte du climat. Ces changemens ne se font que lentement, imperceptiblement ; le grand ouvrier de la Nature est le Temps : comme il marche toujours d'un pas égal, uniforme et réglé, il ne fait rien par sauts ; mais par degrés, par nuances, par succession, il fait tout ; et ces changemens, d'abord imperceptibles, deviennent peu-à-peu sensibles, et se marquent enfin par des résultats auxquels on ne peut se méprendre.⁹²⁶

Essa 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 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”⁹²⁷. Em outras

⁹²⁶ Buffon. *Histoire naturelle*. « Les animaux sauvages ». T. VI. Paris : H. Champion, 2007, pp. 704-705 (grifo nosso).

⁹²⁷ Doron, Claude-Olivier. *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, 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*

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 ofereceu muitos materiais à 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 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 mudar-se de maneira diferente e, assim, produzir novas configurações.⁹²⁸

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 o *Vênus física*, que contém 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.”⁹²⁹

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 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 procura em sua obra explicar como se produz uma variação pela primeira vez e que mecanismos garante a fixação de uma variedade através de uma série de nascimentos, de igual maneira pretende esclarecer como um indivíduo pode representar a reversão dessas alterações, voltando ao modelo primitivo ou originário.

Segundo o autor, eventos diretos ligados à produção, transmissão e interação das partes seminais determinam tanto a produção regular dos organismos ao longo do tempo,

⁹²⁸ 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 segue de perto as reflexões desse livro de Maurício Ramos.

⁹²⁹ 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 « ce texte est paru sans nom d’auteur en 1744 sous le titre de *Dissertation physique à l’occasion du Nègre blanc*, puis réédité un an plus tard, toujours sans nom d’auteur, comme seconde partie de la *Vénus physique* ». Todavia, eles se equivocaram. Os editores publicam, na verdade, a segunda parte do *Vênus física* e não a *Dissertação física*. Um rápido cotejo entre os capítulos da *Dissertação física* e os do *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=olT4NXxIK4C&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+l’occasion%20du%20N%C3%A8gre%20blanc&f=false

como 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 líqüores 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.⁹³⁰

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. 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 negra⁹³¹. Sobre a criança negra albina, a cor branca de sua pele é a expressão de partículas seminais herdadas e, portanto, não é um caráter adquirido, mas sim um fenômeno hereditário. A criança albina não é senão um retorno da cor ancestral após várias gerações.

Mas, 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 acidental que se deu

⁹³⁰ Ramos, Maurício de Carvalho. *A geração dos corpos organizados em Maupertuis*. São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia: Editora 34, 2009, p. 252.

⁹³¹ Idem, p. 260.

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 de ancestrais brancos crianças negras”. 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”⁹³².

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”⁹³³. Esta hipótese é plausível aos olhos de Buffon, na medida em 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, « ne sont pas une espèce d’homme particulière & constante, ce sont des individus singuliers qui ne sont qu’une variété accidentelle »⁹³⁴. Existem, 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:

En tout, les deux extrêmes se rapprochent presque toujours, la Nature aussi parfaite qu’elle peut l’être, a fait les hommes blancs, & la Nature altérée autant qu’il est possible, les rend encore blancs ; mais le blanc naturel ou blanc de l’espèce est fort différent du blanc individuel ou

⁹³² Maupertuis. *Vénus Physique* suivie de la *Lettre sur le progres des sciences*. Paris : Édition Aubier-Montaigne, 1980, pp. 141-143.

⁹³³ Buffon. *Histoire naturelle*. « Variétés dans l’espèce humain ». Tome III. Paris : H. Champion, 2009, p. 545.

⁹³⁴ Idem, p. 545. Maupertuis, após citar os diversos casos conhecidos de negros brancos, acrescenta, nas páginas do *Vénus física*, o testemunho de alguém que lhe assegurara « qu’on trouvoit au Sénégal des familles entières de cette espèce; & que dans les familles noires, il n’était ni sans exemple ni même fort rare de voir naître des Nègres blancs » (Maupertuis. *Vénus Physique* suivie de la *Lettre sur le progres des sciences*. Paris : Édition Aubier-Montaigne, 1980, p. 137).

accidentel ; on en voit des exemples dans les plantes aussi-bien que dans les hommes & les animaux, la rose blanche, la géroflée blanche, &c. sont bien différentes, même pour le blanc, des roses ou des géroflées rouges, qui dans l'automne deviennent blanches, lorsqu'elles ont souffert le froid des nuits & les petites gelées de cette saison.⁹³⁵

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*⁹³⁶. Muitos autores já responderam essa questão (Michèle Duchet, Jacques Roger, Claude Blanckaert)⁹³⁷.

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”⁹³⁸. Os exemplos são muitos.

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 frente aos 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, 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

⁹³⁵ Buffon. *Histoire naturelle*. « Variétés dans l'espèce humain ». Tome III. Paris : H. Champion, 2009, p. 546.

⁹³⁶ Léon Poliakov. *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, p. 144.

⁹³⁷ 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 – Paris VII, France, Thèse, 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.

⁹³⁸ Buffon. *Histoire naturelle*. « Variétés dans l'espèce humain ». Tome III. Paris : H. Champion, 2009, pp. 502-503.

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”⁹³⁹. 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”⁹⁴⁰.

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 referência cultural/moral ao aspecto físico, como algumas passagens de Buffon parecem indicar⁹⁴¹).

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

⁹³⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. « Histoire naturelle de l’homme ». Tome II. Paris : H. Champion, 2008, p. 476.

⁹⁴⁰ Idem, p. 477.

⁹⁴¹ Há em Rousseau uma separação radical e uma não comunicação entre aspectos físicos e morais, sendo o segundo *Discurso* a sistematização desse hiato.

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-européias. 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 como sugerem algumas passagens⁹⁴² –, mas sim o mais afastado dessa origem.

Muitos textos do cidadão de Genebra reforçam essa 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 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 variabilidade uma identidade de origem. Os dois pensam em um afastamento do tipo primitivo.

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

⁹⁴² De acordo com Buffon, « dès que l'Homme a commencé à changer de ciel, et qu'il s'est répandu de climats en climats, sa nature a subi des altérations : elles ont été légères dans les contrées tempérées, que nous supposons voisines du lieu de son origine : mais elles ont augmenté à mesure qu'il s'en est éloigné ; et lorsqu'après des siècles écoulés, des continens traversés et des générations déjà dégénérées par l'influence des différentes terres, il a voulu s'habituer dans les climats extrêmes, et peupler les sables du Midi et les glaces du Nord ; les changemens sont devenus si grands et si sensibles, qu'il y auroit lieu de croire que le Nègre, le Lappon et le Blanc forment des espèces différentes, si d'un côté l'on n'étoit assuré qu'il n'y a eu qu'un seul Homme de créé, et de l'autre que ce Blanc, ce Lappon et ce Nègre, si dissemblans entr'eux, peuvent cependant s'unir ensemble et propager en commun la grande et unique famille de notre genre humain » (Buffon. *Histoire naturelle*. « De la dégénération des Animaux ». [T. XIV]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 1016).

humana⁹⁴³, 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 história⁹⁴⁴, ou seja, reproduz a história natural do homem, indo da identidade primitiva à variedade atual. Na medida em 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 essas duas corrupções caminham juntas, ambas se afastam da língua musicada ou da palavra cantada do começo.

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.

4.2 - A concepção de linguagem de Rousseau⁹⁴⁵

Começemos 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 existe uma verdadeira paridade entre música e pintura ou entre as artes gráficas e a arte musical. As reflexões de Lévi-Strauss expressam bem a teoria de Rousseau em seus textos linguístico-musicais, sendo interessante começar as nossas por meio delas, citando uma passagem que aparece em nota.

⁹⁴³ Lévi-Strauss, Claude. “Raça e História”. In: *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 360.

⁹⁴⁴ 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, pp. 50-51.

⁹⁴⁵ 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 essa 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.

Se excetuarmos, porque inverossímil, o silabar do vento nos juncos do Nilo, invocado por Deodoro, restará a 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.⁹⁴⁶

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. Como é sabido, seu título completo é *Ensaio sobre a origem das línguas: no qual se fala da melodia e da imitação musical*. Ele anuncia, portanto, duas partes, uma concernente às línguas e outra 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?

⁹⁴⁶ Lévi-Strauss. *Mitológicas I. O Cru e o Cozido*. São Paulo, Cosac Naify, 2004, pp. 38-39, nota 6.

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 timbres⁹⁴⁷.

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”⁹⁴⁸. A relação fraternal envolvendo língua e canção – que só se 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 sociais⁹⁴⁹ – 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

⁹⁴⁷ Valéry, Paul. *Introduction à la Methode de L. de Vince*. Paris: Ed. Gallimard, 1957, p. 44.

⁹⁴⁸ *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 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).

⁹⁴⁹ “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).

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 pensadas⁹⁵⁰.

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”⁹⁵¹. Para desvendar as implicações dessa relação, não é todo fora de propósito continuar nossa análise pelo detalhamento da ideia de *acento*. Entramos no 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, então, 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 todos os principais momentos e que se reconheça sua importância para a teoria rousseauiana da linguagem, o acento ainda é um conceito que aí permanece pouco esclarecido e jamais se deixa reduzir a uma acepção simples. Faz-se, então, necessário recorrer a outros textos de Rousseau sobre música e linguagem que, juntamente com o *Ensaio*, “compõem um corpo de doutrina”⁹⁵². 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”⁹⁵³. 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.

⁹⁵⁰ Prado Júnior, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, pp. 152-153.

⁹⁵¹ 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.

⁹⁵² Lefebvre, Philippe. *L'esthétique de Rousseau*. Paris: Éditions 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.

⁹⁵³ *Dictionnaire de musique*. OC, V, 1995, pp. 613-614.

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 contem 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 escutam⁹⁵⁴.

Desnecessário dizer que é essa última acepção de acento, o acento patético ou oratório, que está presente e que importa nas 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. 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 declamação⁹⁵⁵.

⁹⁵⁴ Idem, p. 614.

⁹⁵⁵ Duclos, Charles Pinot. *Observações de M. Duclos sobre a gramática geral*. In: Arnauld, 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

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 idade⁹⁵⁶ – 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 longe 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”⁹⁵⁷. 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 voz⁹⁵⁸; o *Ensaio* de Rousseau

longo do livro. Aliás, Jean-Jacques se refere a Duclos, no Livro VII das *Confissões*, como seu único verdadeiro amigo entre os homens de letras (*Les confessions*. OC, I, 1959, p. 290).

⁹⁵⁶ Horácio. *Arte Poética*. In: *A poética clássica/ Aristóteles, Horácio, Longino*. São Paulo: Cultrix, 2005, p. 60.

⁹⁵⁷ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 410.

⁹⁵⁸ *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*. Sobre isso, o leitor interessado poderá consultar o primeiro apêndice deste trabalho (I – Questão de cronologia rousseauista).

complementa dizendo 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”⁹⁵⁹.

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 na medida em 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”⁹⁶⁰. Nesses termos, a concepção de linguagem de Rousseau “toma aqui o estado puro da palavra cantada”⁹⁶¹; acompanha o próprio movimento da emoção; não se contentando em exprimi-lo, é sua parte integrante já que os acentos e as 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”⁹⁶².

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 parecer⁹⁶³. 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”⁹⁶⁴. 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:

⁹⁵⁹ *Essai sur l'origine des langues. OC, V, 1995, pp. 380 e 378, respectivamente.*

⁹⁶⁰ *Julie ou la nouvelle Héloïse. OC, II, 1961, p. 133.*

⁹⁶¹ Lefebvre, Philippe. *L'esthétique de Rousseau*. Paris: Editions SEDES, 1997, p. 21.

⁹⁶² *Émile ou de l'éducation. OC, IV, 1969, p. 296.*

⁹⁶³ *Essai sur l'origine des langues. OC, V, 1995, p. 383.*

⁹⁶⁴ Wyss, André. *Jean-Jacques Rousseau: l'accent de l'écriture*. Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1988, p. 26.

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!⁹⁶⁵

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 paixão e ao sentimento, a hipótese das “denominações naturais” e dos “nomes primitivos”: “O nome contém por natureza uma certa retidão”.⁹⁶⁶

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”.⁹⁶⁷ 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.

⁹⁶⁵ Idem, p. 28.

⁹⁶⁶ Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 155.

⁹⁶⁷ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 409.

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 *Enciclopédia* 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 estéril⁹⁶⁸. Ou ainda, no verbete “Acento”:

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?⁹⁶⁹

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 do debate da época – conhecido como a querela dos Bufões –, no caso, a língua francesa e a língua italiana⁹⁷⁰. Nesse texto, Rousseau diz claramente seu princípio:

⁹⁶⁸ “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 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*).

⁹⁶⁹ *Idem*, p. 614.

⁹⁷⁰ “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

“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”⁹⁷¹. 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”⁹⁷². 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”⁹⁷³. Já o francês – que substituiu o acento pela afetação no falar acreditando, com isso, possuir inflexões na voz⁹⁷⁴ – não se presta, de forma alguma, para a música.

Rousseau nem sempre pensou dessa maneira. Na *Carta sobre a ópera italiana e francesa*⁹⁷⁵, 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 julgar⁹⁷⁶.

que é aquele cuja língua é mais apropriada a isso” (*Lettre sur la musique française. OC, V, 1995, p. 297*).

⁹⁷¹ Idem, p. 294.

⁹⁷² Idem, p. 328.

⁹⁷³ Idem, p. 297.

⁹⁷⁴ 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. 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 por 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*).

⁹⁷⁵ 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.

⁹⁷⁶ *Les confessions. OC, I, 1959, pp 313-314*.

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 dos 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”⁹⁷⁷. 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:

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.⁹⁷⁸

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*, tinham 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

⁹⁷⁷ 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.

⁹⁷⁸ *Fragments autobiographiques*. OC, I, 1959, pp. 1116-1117. Quem chamou pela primeira vez nossa atenção para essa passagem foi Fabio Yasoshima.

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 mais entusiastas do que 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*. Esses 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 que a *Lettre sur la musique* foi levada a sério e sublevou contra mim a nação inteira, que se julgou ofendida em sua música⁹⁷⁹.

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*⁹⁸⁰. 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. Desde que o canto é 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.*⁹⁸¹

No *Ensaio*, a língua italiana é apresentada como uma língua que já sofrera certa degeneração e já decadente, pois sem musicalidade – o que parece contradizer a argumentação desenvolvida na *Carta sobre a música francesa*. Devemos considerar o

⁹⁷⁹ Idem, pp. 383-384.

⁹⁸⁰ Pot, Olivier. In: “Introductions”. *OC*, V, 1995, p. CII.

⁹⁸¹ *Essai sur l'origine des langues*. *OC*, V, 1995, p. 392 (grifo nosso).

contexto específico de cada um desses 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.⁹⁸²

No *Ensaio*, as línguas modernas europeias (incluindo o italiano) são definitivamente pensadas em termos de decadência em relação à origem⁹⁸³. Aliás, diz o *Dicionário de música*, nenhuma língua é perfeitamente musical⁹⁸⁴. 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 à língua 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 o acento.

⁹⁸² 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.

⁹⁸³ Durand-Sendraill, 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.

⁹⁸⁴ *Dictionnaire de musique*. OC, V, 1995, p. 615.

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 melodia nas discussões sobre a origem hipotética e ficcional das línguas⁹⁸⁵.

No texto *Do princípio da melodia* – versão preliminar do *Ensaio* que se insere entre este e o segundo *Discurso*⁹⁸⁶ –, 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 distinguia, 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 que era mais preciso 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.⁹⁸⁷

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

⁹⁸⁵ 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).

⁹⁸⁶ Ver o apêndice desse trabalho (I – Questão de cronologia rousseauista).

⁹⁸⁷ *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.

em uma época em que a linguagem é ainda pobre”⁹⁸⁸. 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”⁹⁸⁹. 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”⁹⁹⁰. Isso significa, precisa o autor no capítulo IV, que

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.⁹⁹¹

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”⁹⁹². 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”⁹⁹³. 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.

⁹⁸⁸ Lefebvre, Philippe. *L'esthétique de Rousseau*. Paris: Editions SEDES, 1997, p. 20.

⁹⁸⁹ *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.

⁹⁹⁰ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 380.

⁹⁹¹ Idem, p. 383.

⁹⁹² *Dictionnaire de musique*. OC, V, 1995, p. 884.

⁹⁹³ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 381.

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 « ce n'est pas la musique comme phénomène global sonore qui est ici désignée. La distinction entre objet sonore et phénomène vocal prend alors sa pleine signification. »⁹⁹⁴ 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 « doit donc ses effets à un événement moral et humain. La voix humaine, pareille à nul autre objet sonore, en fait l'essence. »⁹⁹⁵

As línguas primevas não eram nem metódicas nem razoadas, quase não possuíam 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.⁹⁹⁶

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 a abertura da boca, isto é, sumariamente, as vogais; necessita de uma aprendizagem tudo aquilo que demanda ser articulado, ou seja, as consoantes: “exercício”,

⁹⁹⁴ Kintzler, Catherine. *Poétique de l'opéra français de Corneille à Rousseau*. Paris : Minerve, 1991, p. 447.

⁹⁹⁵ Idem, p. 447.

⁹⁹⁶ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 382 (grifo nosso).

“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.⁹⁹⁷

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.

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:

Nos prétendus accens ne sont que des voyelles ou des signes de quantité ; ils ne marquent aucune variété de sons. La preuve est que ces accens se rendent tous, ou par des temps inégaux, ou par des modifications des lèvres, de la langue ou du palais, qui font la diversité des voix ; aucun par des modifications de la glotte, qui font la diversité des sons.⁹⁹⁸

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”⁹⁹⁹. 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”¹⁰⁰⁰, sugerindo alguma diferença entre esses termos. Esse emprego é confirmado no capítulo XII:

Une langue qui n’a que des articulations et des voix n’a donc que la moitié de sa richesse ; elle rend des idées, il est vrai ; mais pour rendre

⁹⁹⁷ Wyss, André. *Jean-Jacques Rousseau: l’accent de l’écriture*. Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1988, p. 23.

⁹⁹⁸ *Essai sur l’origine des langues*. OC, V, 1995, p. 391 (grifo nosso).

⁹⁹⁹ Idem, p. 392.

¹⁰⁰⁰ Idem, p. 388.

des sentimens, des images, *il lui faut encore un rythme et des sons*, c'est-à-dire, une mélodie ; voilà ce qu'avait la langue grecque, et ce qui manque à la nôtre.¹⁰⁰¹

Enquanto que no capítulo IV, as simples vozes ou vozes naturais não são articuladas e, por isso, são capazes de expressar os sentimentos, nessas outras ocorrências o termo “voz” permanece do 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”¹⁰⁰², portanto, depois das primeiras vozes. Temos, então, o seguinte esquema: 1) a voz humana: “as primeiras vozes” (naturais) das quais falam o capítulo II; 2) modificações derivadas da glote: “simples sons” (naturais); 3) modificações derivadas dos lábios, da língua e do palato: “as vozes”¹⁰⁰³ (articuladas).

Findado esse 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 encaixo, 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

l'articulation se presente en effet comme une cassure matérielle et brutale dans le tissu continu de la fluidité vocalique ; elle le décompose en unités distinctes, matériellement isolables et dénombrables. Effet d'une modification tardive, si l'on suit l'ordre de la généalogie établie par Rousseau, l'articulation apparaît comme surajoutée : c'est un supplément purement mécanique, elle se superpose à l'essence vocale. Dans les langues modernes, elle finit par envahir la quasi-totalité du matériel linguistique et occulter en grande partie l'essence même de la voix.¹⁰⁰⁴

¹⁰⁰¹ Idem, p. 411 (grifo nosso).

¹⁰⁰² Kintzler, Catherine. *Poétique de l'opéra français de Corneille à Rousseau*. Paris : Minerve, 1991, p. 453.

¹⁰⁰³ 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.

¹⁰⁰⁴ Idem, p. 452.

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, às quantidades que se igualam são substituídas por combinações gramaticais e por novas articulações. [...] Na medida em 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.¹⁰⁰⁵

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.

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

elle vient résoudre en unités calculables la continuité très souple du tissu mélodique, en corrompt la flexibilité, le découpe en atomes, introduit d'un même mouvement le bruit et la raison. Voilà qui place la mélodie, du fait de son caractère vocalique, du côté du signe passionné et l'harmonie, articulée et rationnelle, du côté du monde physique.¹⁰⁰⁶

Não considerar ou ignorar a melodia vocal implica em sair do quadro referencial estético traçado por Rousseau. Por isso, ver « dans l'harmonie et dans les combinaisons de 'corps sonores' », na análise física e material dos sons, tal como pretendia Rameau, « l'essence de la musique, c'est la sortir du monde moral qui en fait toute la force pour la jeter dans le monde matériel où elle n'a que faire »¹⁰⁰⁷; seria renunciar às características

¹⁰⁰⁵ *Essai sur l'origine des langues. OC, V, 1995, p. 384.*

¹⁰⁰⁶ Kintzler, Catherine. *Poétique de l'opéra français de Corneille à Rousseau*. Paris : Minerve, 1991, p. 452.

¹⁰⁰⁷ *Idem*, p. 447.

dessa língua originária demasiada e exclusivamente humana para considerar apenas uma perspectiva físico-matemática. Por isso, o principal argumento da crítica rousseuista 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 Charrak, sabemos que a crítica de Rousseau não se resume a isso¹⁰⁰⁸, mas esse aspecto é suficiente para nosso propósito.

O erro de Rameau é o dos materialistas que se esforçaram em “materializar todas as operações da alma” e, conseqüentemente, retiraram “toda a moralidade dos sentimentos humanos”¹⁰⁰⁹. 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 em seus escritos sobre música e no *Emílio*. Os grandes efeitos da música provêm das impressões morais, por isso, é preciso afastar “as impressões puramente sensuais” que constituem as “causas ocasionais”¹⁰¹⁰. 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 imitar¹⁰¹¹.

Parte-se de uma distinção, comum na época, entre aspectos físicos e aspectos morais ou mundo físico e mundo moral¹⁰¹². No capítulo II do *Ensaio* já é sugerido 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

¹⁰⁰⁸ Para Charrak, 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*. Sous la direction de Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi. Paris : L'Harmattan, 2003, pp. 33-44.

¹⁰⁰⁹ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 419.

¹⁰¹⁰ Idem, p. 418.

¹⁰¹¹ 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.

¹⁰¹² O leitor interessado poderá consultar os artigos de Wokler, Robert. “Anthropology and conjectural history in the enlightenment”. (In: *Inventing human science. Eighteenth-century domains*. Ed. Christopher Fox, Roy Porter and Robert Wokler. 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.

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 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.¹⁰¹³

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, esses aspectos não são passíveis de serem reduzidos a 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

¹⁰¹³ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, pp. 671-672.

dos efeitos prodigiosos que ela produziu outrora. Enquanto se procurar os efeitos morais unicamente na física dos sons, não os encontrará.¹⁰¹⁴

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”¹⁰¹⁵.

L'une renvoie à la nature objective et physique, galiléo-cartésienne, puis newtonienne: l'objet sonore en fait partie, il est analysable de ce point de vue en harmoniques qui en fournissent les éléments fondamentaux. | L'autre, nature intime de l'homme, n'est pas accessible à l'analyse physico-mathématique. Son étoffe est purement psychique et aucune réduction matérielle (calculable) ne saurait en offrir l'intelligibilité. C'est cette étoffe psychique, dont est faite l'instance émotive, qui seule rend compte des effets de langue, de l'effet parlant qui touche le cœur humain et remue les passions.¹⁰¹⁶

Rousseau criticará tão veementemente Rameau, já 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 saber¹⁰¹⁷. 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.

Por isso, Rousseau pode dizer:

¹⁰¹⁴ *Dictionnaire de musique. OC, V, 1995, p. 918.*

¹⁰¹⁵ 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.

¹⁰¹⁶ Kintzler, Catherine. *Poétique de l'opéra français de Corneille à Rousseau*. Paris : Minerve, 1991, p. 447.

¹⁰¹⁷ 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.

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.¹⁰¹⁸

No final das contas, as palavras se separam da música, tornando-se estrangeiras uma em relação à outra, 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 desaparece e é substituído pelo raciocínio. Todas as línguas, sem exceção, sofrem tal degradação¹⁰¹⁹. 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,

¹⁰¹⁸ *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.

¹⁰¹⁹ Kintzler, Catherine. *Poétique de l'opéra français de Corneille à Rousseau*. Paris : Minerve, 1991, p. 455.

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 sensíveis¹⁰²⁰.

A teoria da imitação musical fornece um quadro de referência de uma concepção da linguagem como imitação, mas, 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, apesar 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 indispensáveis em qualquer arte imitativa –, Rousseau as distingue no capítulo XVI.

Sublinhemos a distinção entre a noção de imitação de cada uma dessas duas artes. Enquanto a pintura, apesar de ter a capacidade de tornar presente o ausente, está limitada 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 ruído¹⁰²¹.

¹⁰²⁰ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 416.

¹⁰²¹ *Idem*, p. 421.

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 silêncio¹⁰²².

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 ultrapassá-la para, enfim, alcançá-la¹⁰²³. 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

¹⁰²² Prado Júnior, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 157.

¹⁰²³ 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).

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 mesmo sentimentos que experimentamos ao vê-las.*¹⁰²⁴

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*¹⁰²⁵):

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 o mesmo alcance. Tudo aquilo que a imaginação pode se 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 ruído¹⁰²⁶.

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,

¹⁰²⁴ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, pp. 421-422 (grifo nosso).

¹⁰²⁵ *Dicionário de Música*. OC, V, 1995, pp. 958-959.

¹⁰²⁶ *Idem*, pp. 860-861.

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 apagar¹⁰²⁷.

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”¹⁰²⁸. 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*¹⁰²⁹. Ao dar-se regras e padrões de imitação a língua se torna incapaz de imitar e se estiola¹⁰³⁰.

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. Se ainda não podemos decidir o que é causa e o que é efeito, se o esvaecimento dos poderes da fala promovem 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.

¹⁰²⁷ Prado Júnior, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 161.

¹⁰²⁸ Idem, p. 153.

¹⁰²⁹ *Dictionnaire de musique*. OC, V, 1995, p. 616.

¹⁰³⁰ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, pp. 421-422.

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*”¹⁰³¹, portanto, poderia ser facilmente descartada. Rousseau mesmo, com todas as letras, afirma o rebaixamento da escrita em um opúsculo intitulado *Prononciation*, cuja redação data muito provavelmente de 1761. Citemos:

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 nós¹⁰³².

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”¹⁰³³. 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 é o aspecto mais importante.

Uma interessante passagem sobre uma experiência estética vivida em Veneza, presente no livro VII das *Confissões*, pode ser 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.*

¹⁰³¹ Derrida, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 8.

¹⁰³² *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. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 177).

¹⁰³³ *Prononciation*. In: *Mélanges de littérature et de morale*. OC, II, 1961, p. 1252.

*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.*¹⁰³⁴

Em muitos 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 da interioridade do autor¹⁰³⁵, perdidos em meio ao mundo moral. Nos *Devaneios do caminhante solitário*, Rousseau afirma justamente essa perspectiva, dizendo não escrever esse 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”¹⁰³⁶.

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

¹⁰³⁴ *Les confessions. OC, I, 1959, p. 314* (grifo nosso).

¹⁰³⁵ 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 momentos notamos que ele reabilita-a na medida em 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. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004, 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*). 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, 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 – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 2011).

¹⁰³⁶ *Les rêveries du promeneur solitaire. OC, I, 1959, p. 1001*. O herbário também funciona como essa modabilidade de escrita: as plantas ali acolhidas também servem para lembrar os prazeres passados. Na sétima caminhada, Rousseau escreve: « Je ne reverrai plus ces beaux paysages, ces forêts, ces lacs, ces bosquets, ces rochers, ces montagnes donc l’aspect a toujours touché mon cœur : mais maintenant que je ne peux plus courir ces heureuses contrées je n’ai qu’à ouvrir mon herbier et bientôt il m’y transporte. Les fragmens des plantes que j’y ai cueillies suffisent pour me rappeler tout ce magnifique spectacle » (Idem, p. 1073).

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)¹⁰³⁷. “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”¹⁰³⁸. 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 acrescidos (suplementos) à língua que acabam por tornar sua melodia imperceptível e, portanto, estéril. Esses acentos empregados distinguem apenas 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 qualitativas¹⁰³⁹.

¹⁰³⁷ Não queremos aqui salvar Rousseau, dizendo (equivocadamente) que ele “escapa” da metafísica da presença e do rebaixamento da escrita, nem que ele não caiu 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.

¹⁰³⁸ *Prononciation*. In: *Mélanges de littérature et de morale*. OC, II, 1961, p. 1252.

¹⁰³⁹ 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 Zeitblon, 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), 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).

Sobre isso, a passagem inicial do capítulo VII parcialmente já citada revela-se bastante instrutiva:

Nous n'avons aucune idée d'une langue sonore et harmonieuse, qui parle autant par les sons que par les voix. Si l'on croit suppléer à l'accent par les accens, on se trompe : on n'invente les accens que quand l'accent est déjà perdu. Il y a plus ; nous croyons avoir des accens dans notre langue, et nous n'en avons point : nos prétendus accens ne sont que des voyelles ou des signes de quantité ; ils ne marquent aucune variété de sons. La preuve est que ces accens se rendent tous, ou par des temps inégaux, ou par des modifications des lèvres, de la langue ou du palais, qui font la diversité des voix ; aucun par des modifications de la glotte, qui font la diversité des sons.¹⁰⁴⁰

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 que suprem ou substituem os primeiros, sem preencher os mesmos papéis¹⁰⁴¹. Trata-se de uma substituição capenga e claudicante, pois incapaz de exprimir os sentimentos. Esses acentos outros – segundos e suplementares – assumem duas formas nesse capítulo do *Ensaio*.

1) os acentos gramaticais, dos quais fala o *Dicionário*, já que um de seus aspectos é “aquele da quantidade, pelo qual a sílaba é breve ou longa”¹⁰⁴². 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

¹⁰⁴⁰ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, pp. 390-391.

¹⁰⁴¹ 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). Ver a nota 974 deste trabalho.

¹⁰⁴² *Dictionnaire de musique*. OC, V, 1995, p. 614.

todos os acentos com tanta sensibilidade, com tanta nitidez quanto teríeis se pronunciásseis à vontade, variando vosso tom de voz.¹⁰⁴³

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”¹⁰⁴⁴. A língua francesa é sobre isso bastante instrutiva: esse tipo de acento ortográfico “ora indica uma letra suprimida, como o circunflexo, e 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”¹⁰⁴⁵.

Esses acentos acrescentados às línguas não favorecem nem expressam as potencialidades musicais da língua primitiva. 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”¹⁰⁴⁶, ou ainda, elas se tornam mais claras quando escritas, mais surdas quando faladas¹⁰⁴⁷. Por isso, devem “todas as línguas letradas, por um progresso natural, mudar de caráter e perder força, ganhando clareza”¹⁰⁴⁸. Em outras palavras, a preponderância da escrita numa língua é índice de sua clareza e de sua complexidade lógico-gramatical a 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”¹⁰⁴⁹. 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 rousseauiana 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.

¹⁰⁴³ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 392 (grifo nosso).

¹⁰⁴⁴ *Idem*, p. 391.

¹⁰⁴⁵ *Idem*, p. 391.

¹⁰⁴⁶ *Prononciation*. In: *Mélanges de littérature et de morale*. OC, II, 1961, p. 1249.

¹⁰⁴⁷ *Idem*, p. 1250.

¹⁰⁴⁸ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 392.

¹⁰⁴⁹ *Prononciation*. In: *Mélanges de littérature et de morale*. OC, II, 1961, p. 1249.

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.¹⁰⁵⁰

Donde a sentença de Rousseau: para tornar “uma língua fria e monótona” basta “estabelecer academias entre o povo que a fala”¹⁰⁵¹. *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 falada¹⁰⁵².

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 falando¹⁰⁵³.

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”¹⁰⁵⁴. Uma passagem muito semelhante aparece no *Ensaio sobre a origem das línguas*: “seria muito fácil criar, unicamente com consoantes, uma língua

¹⁰⁵⁰ *Essai sur l'origine des langues. OC, V, 1995, p. 389.*

¹⁰⁵¹ *Idem, p. 392.*

¹⁰⁵² *Idem, p. 388.*

¹⁰⁵³ *Idem, p. 388.*

¹⁰⁵⁴ *Prononciation. In: Mélanges de littérature et de morale. OC, II, 1961, p. 1249.*

muito clara para ser escrita, mas que não se poderia falar. A álgebra possui algo dessa língua.”¹⁰⁵⁵ 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 é dada materialmente toda 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 oposição 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 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 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”¹⁰⁵⁶. 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

¹⁰⁵⁵ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 393.

¹⁰⁵⁶ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 393.

subordinação da diferença de grau à diferença de qualidade, da clareza intelectual à qualidade moral.¹⁰⁵⁷

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, também é o caso privilégio concedido à linguagem oral, única capaz de exprimir sentimentos por conta de sua potência evocativa. 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”¹⁰⁵⁸.

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”¹⁰⁵⁹.

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 linguagem¹⁰⁶⁰. Saussure também exclui a escrita do sistema interno da língua¹⁰⁶¹. Desse modo, Jacques Derrida afirma em *Margens da filosofia* – num ensaio que havia aparecido em 1967 intitulado “A linguística de

¹⁰⁵⁷ Prado Júnior, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, pp. 129-130.

¹⁰⁵⁸ 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.

¹⁰⁵⁹ *Essai sur l’origine des langues*. OC, V, 1995, p. 386.

¹⁰⁶⁰ 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, J.-J. OC, V, 1995, p. CLXXX).

¹⁰⁶¹ 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).

Rousseau”¹⁰⁶² – 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’”¹⁰⁶³.

Embora tendo uma história independente e apesar 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”¹⁰⁶⁴. 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 continua na medida em que há uma contaminação e uma corrupção da linguagem por um vírus que se localiza fora. A contaminação e o envenenamento feitos pela escrita são denunciados pelo linguista: a escrita “influi na língua e a modifica”¹⁰⁶⁵. Rousseau também considera que as línguas modernas ocidentais estão alteradas, corrompidas, degeneradas e corroídas pela escrita. A língua perde vida e calor, e a heterogeneidade dos traços acentuados da fala apaixonada se encontra 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. É relevante investigar a relação entre línguas e a organização social. Esse projeto de pesquisa, aliás, anuncia-se com precisão no fragmento

¹⁰⁶² Derrida, Jacques. « La linguistique de Rousseau ». In : *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, n. 82, 1967.

¹⁰⁶³ Derrida, Jacques. *Margens da filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991, p. 190.

¹⁰⁶⁴ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 409.

¹⁰⁶⁵ Saussure, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Editora Cultrix, 1995, p. 41.

sobre a pronúncia. Vemos aí Rousseau assinalar como motivo do descuido com a fala plena e de seu paulatino enfraquecimento precisamente a “forma tomada pelos governos” que “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”¹⁰⁶⁶.

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*¹⁰⁶⁷; possuir um “uso na vida civil”, sugere o texto *Pronúncia*¹⁰⁶⁸. 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”¹⁰⁶⁹. No *Ensaio sobre a origem das línguas*, notoriamente no capítulo final, encontramos esses mesmos argumentos. Percebemos uma visão otimista acerca do poder da eloquência e do uso público da linguagem para o bom andamento de uma república (pelo menos na antiguidade).

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”¹⁰⁷⁰. Por isso, nesse momento de sua obra a linguagem é encarada como um risco à saúde do corpo político. No *Contrato*, Rousseau busca sem cessar 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.

No *Ensaio* 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 em que a vitória do razoável e da argumentação esteja garantida antes do início da disputa. No capítulo final, diz Bento Prado Júnior,

¹⁰⁶⁶ *Prononciation*. In: *Mélanges de littérature et de morale*. OC, II, 1961, p. 1250.

¹⁰⁶⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 148 e 151, respectivamente.

¹⁰⁶⁸ *Prononciation*. In: *Mélanges de littérature et de morale*. OC, II, 1961, p. 1249.

¹⁰⁶⁹ *Sur l'éloquence*. In: *Mélanges de littérature et de morale*. OC, II, 1961, p. 1241.

¹⁰⁷⁰ *Du contrat social*. OC, III, 1964, p. 439.

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.¹⁰⁷¹

Bento Prado ainda escreve: “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”.¹⁰⁷² Feitas essas 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 Rousseau nas páginas do *Emílio*.¹⁰⁷³ 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”¹⁰⁷⁴.

As línguas tornaram-se completamente degeneradas e corrompidas, pois

¹⁰⁷¹ Prado Júnior, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, pp. 185-186.

¹⁰⁷² Idem, p. 116.

¹⁰⁷³ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 346.

¹⁰⁷⁴ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 429. 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) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 2011, p. 123 e sq.).

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, não podem persuadir nem fazer agir. No final da gênese ideal, as línguas cessaram de ter uma função política, na medida em 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”¹⁰⁷⁵. 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 linguística¹⁰⁷⁶. 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 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 moderna¹⁰⁷⁷.

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”¹⁰⁷⁸.

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”,

¹⁰⁷⁵ *Essai sur l'origine des langues. OC, V, 1995, p. 384.*

¹⁰⁷⁶ *Idem, p. 428.*

¹⁰⁷⁷ *Idem, p. 428.*

¹⁰⁷⁸ *Sur l'éloquence. In: Mélanges de littérature et de morale. OC, II, 1961, p. 1241.*

diz-nos o *Ensaio*¹⁰⁷⁹. 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. Como afirma 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 linguagem¹⁰⁸⁰.

Como pensar a questão da liberdade política a partir deste quadro? De acordo com Rousseau, é preciso distinguir qualitativamente as línguas, atribuindo a elas um maior ou menor potencial servil. Trata-se de construir uma história da liberdade e da escravidão dos povos a partir da análise de suas línguas¹⁰⁸¹ 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 [...]. Afirmando ser uma língua escravizada toda aquela com a qual não se consegue ser ouvido pelo povo reunido”¹⁰⁸². Aos olhos de Rousseau, o francês é justamente uma dessas línguas extenuadas, desprovidas de qualquer inflexão verdadeira e inaudíveis para

¹⁰⁷⁹ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 429.

¹⁰⁸⁰ 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).

¹⁰⁸¹ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 122.

¹⁰⁸² *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, pp. 428-429. 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).

o uso político em um espaço público¹⁰⁸³ – não por outra razão ela foi duramente crítica 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 sala¹⁰⁸⁴.

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 o exigia. Já as línguas modernas ocidentais perderam seus acentos e, conseqüentemente, seu caráter público e sua força persuasiva, na medida em 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 as figuras da 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

¹⁰⁸³ 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).

¹⁰⁸⁴ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, pp. 428-429. 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 senão 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, 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) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 2011, p. 127, nota 254).

silenciada e sem vida, algo parecido com a “novafala” de Orwell¹⁰⁸⁵.

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 modo algum se esgotavam”¹⁰⁸⁶. 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,

¹⁰⁸⁵ “O vocabulário a 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 toailete 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 hereses: 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. Tradução: Alexandre Hubner, Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 348-349).

¹⁰⁸⁶ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 428.

talvez, de maneira nenhuma.¹⁰⁸⁷

Nos tempos antigos, existia 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. Mas 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 centralizador¹⁰⁸⁸ e não condiz mais com uma língua acentuada própria para tratar de 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.¹⁰⁸⁹

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:

¹⁰⁸⁷ 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.

¹⁰⁸⁸ De fato, a expressão, utilizada por Rousseau no *Ensaio*, “esta é a minha vontade” (*tel est mon plaisir*) representa bem o governo monárquico absolutista, em que a persuasão se encontra 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 resistência” (*Du Contract social; ou, principes du droit politique*. OC, III, 1964, p. 409).

¹⁰⁸⁹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 190.

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.¹⁰⁹⁰

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 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.¹⁰⁹¹

Em resumo, depois de 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, afasando-se do modelo originário. A música, por seu lado, fará seu caminho e a melodia se verá ameaçada pelos progressos da harmonia e da valorização das relações físicas sobre as morais. A poesia, por fim, confinada à escrita, perderá o poder soberano 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.

¹⁰⁹⁰ Idem, p. 191.

¹⁰⁹¹ 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.

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. A partir do que se apresenta diante de nossos olhos (homens, línguas etc.), remontamos – pelo pensamento – ao que foi outrora, ou melhor, ao que deve ter sido em outros tempos, na origem. Vamos do presente ao passado originário (mítico), remontando da existência atual e desnaturada a essência fundadora e natural. Nesses 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.

Há dentre os diversos intérpretes do filósofo genebrino (sendo Jean Starobinski um bom exemplo) uma tendência latente ou declarada em enxergar sua concepção de homem como calcada em um fixismo originário, em uma natureza humana estática e estável que, paulatinamente, corrompe-se e se degenera com a aquisição técnico-cognitiva 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, existiria 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 detalhar a natureza e os elementos distintivos dessa língua patética e acentuada dos primeiros tempos, descobrimos que nenhuma língua é plena e perfeitamente identificada a esse modelo musical. Essa língua primeira possui uma duração meramente ficcional, em oposição às línguas reais (umas mais próximas outras menos distantes da língua primitiva) sendo, contudo, o único meio capaz de fornecer os parâmetros de autenticidade e expressividade em relação aos quais serão pensadas a decadência e a corrupção das línguas modernas – já que as primeiras línguas se metamorfosearam tanto até se tornarem (quase que) totalmente desconhecidas, embora algumas ainda preservem, mais do que outras, algo dessa origem.

Poderíamos ainda alargar essa leitura para outros âmbitos do pensamento do autor, como a questão das dietas alimentares: a passagem de um tipo de alimentação originário à alteração, desvio e degeneração. Apesar de tudo na organização fisiológica humana ser favorável a uma dieta herbívora, indicando que o homem deveria ser (natural e

originariamente) colocado ao lado dos animais herbívoros, ele mudou e alterou seu regime. Essa alteração também poderia ser lida como degeneração.

Nesses termos, existiriam no âmbito das dietas, da língua e do homem dois polos distintos, a saber, o da formação ou da origem e o da deformação ou da degeneração. Todavia, a questão das dietas, quando 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. 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.

A língua do norte não pode ser considerada apenas como uma língua corrompida (uma língua que já nasce corrompida), sob o risco de pensarmos que a antropologia de Rousseau se reduz ou se resolve inteiramente num modelo no qual somente em determinadas regiões geográficas o homem poderá ser verdadeira e efetivamente homem – tal como Buffon havia pensado. Em relação ao modelo da primeira língua – um tipo de abstração das condições histórico-materiais vivenciadas ou, ainda, a suposição de um quadro no qual se encontram condições materiais de existência bastante precisas –, vemos nas línguas nórdicas um grau maior de afastamento. Mas como essa primeira língua (perfeitamente musical) talvez jamais tenha realmente existido e nenhuma língua histórica acomoda-se plenamente a ela¹⁰⁹², é necessário pensar modelos plurais de origem que possam abarcar a variabilidade e a diferença em outros termos que não os de degenerescência. Em relação aos modelos de origens disponíveis que a reflexão antropológica pode acessar por meio da consideração dos aspectos assumidos pela condição humana de acordo com as circunstâncias empíricas, 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 questão das dietas alimentares. A questão da origem única se dilui em uma profusão de

¹⁰⁹² *Dictionnaire de musique*. OC, V, 1995, p. 615.

origens distintas. Tal será o objetivo do quinto (e próximo) capítulo: compreender a variabilidade como diversidade física e cultural e não como degeneração.

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*)¹⁰⁹³.

“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 tihosa, 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*)¹⁰⁹⁴.

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”¹⁰⁹⁵. O autor declara que “o homem é naturalmente bom”¹⁰⁹⁶ 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 de acordo com a já clássica leitura de Starobinski (1957), o mal “não terá o mesmo estatuto ontológico que a ‘bondade natural’ do homem”¹⁰⁹⁷. O mesmo se passa no segundo *Discurso*, na medida em que a natureza é perdoada ou absolvida no processo que julga a história humana: “qu’ils ont fait, pour en établir les liens”¹⁰⁹⁸. Na *Carta à Beaumont*, por sua vez, Rousseau diz que “o homem

¹⁰⁹³ *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.*

¹⁰⁹⁴ Goddard, Jean-Christophe. *Brazuca, negão e sebento*. Traduzido por Karai Mirim. São Paulo: n-1 edições, 2017, pp. 19-20.

¹⁰⁹⁵ *Émile ou de l'éducation. OC, IV, 1969, p. 245.*

¹⁰⁹⁶ Idem, p. 525 ; *Discours sur l'origine de l'inégalité. OC, III, 1964, p. 202.*

¹⁰⁹⁷ Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 35.

¹⁰⁹⁸ *Discours sur l'origine de l'inégalité. OC, III, 1964, p. 151.*

foi criado bom”, mostrando em seguida como o ser humano veio a ser mau¹⁰⁹⁹. 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”¹¹⁰⁰. 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”¹¹⁰¹.

Poderíamos também citar o exemplo da leitura de Axel Honneth que propõe uma passagem do ideal monológico à degeneração promovida pela interação social¹¹⁰².

¹⁰⁹⁹ *Lettre à Christophe de Beaumont. OC, IV, 1969, p. 940.*

¹¹⁰⁰ 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.

¹¹⁰¹ *Idem*, p. 24.

¹¹⁰² 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*. Édition établie par Oliver Voirol ; textes traduits de l’allemand par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix. Paris : La découverte/Poche, 2015). No entanto, na *Carta à Christophe de Beaumont*, Rousseau nos diz ser imprescindível ascender ao conhecimento moral: « l’homme n’est pas un être simple; il est composé de deux substances. Si tout le monde ne convient pas de cela, nous en convenons vous et moi, et j’ai tâché de le prouver aux autres. Cela prouvé, l’amour de soi n’est plus une passion simple; mais elle a deux principes, savoir l’être intelligent et l’être sensitif, dont le bien-être n’est pas le même. L’appétit des sens tend à celui du corps, et l’amour de l’ordre à celui de l’ame. Ce dernier amour développé et rendu actif porte le nom de conscience; mais la conscience ne se développe et n’agit qu’avec les lumières de l’homme. Ce n’est que par ces lumières qu’il parvient à connoître l’ordre, et ce n’est que quand il le connoît que sa conscience le porte à l’aimer. La conscience est donc nulle dans l’homme qui n’a rien comparé, et qui n’a point vû ses rapports. » (*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 dessas 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 esses aspectos, já que, em sua interpretação, o homem não pode ser feliz nem realizar sua humanidade na solidão. Em seu ponto de vista, « toute socialisation implique une forme de dénaturation et que la question n’est pas de savoir si cette dénaturation doit ou non avoir lieu, mais comment elle doit se faire. » (Bachofen, Blaise. *La condition de la liberté : Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2002, p. 44).

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*¹¹⁰³, perpassando também seus escritos linguístico-musicais, entre outros. Nos dizeres de Rousseau, “nossas almas corromperam-se na medida em que nossas ciências e nossas artes avançaram em direção à sua perfeição”¹¹⁰⁴. A história dos homens segue um trajeto linear. Para Souza, trata-se da “história da queda”¹¹⁰⁵, 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.¹¹⁰⁶

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 pública e revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária*. São Paulo: Nova Stella; Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

¹¹⁰³ Souza, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 53.

¹¹⁰⁴ *Discours sur les sciences et les arts*. OC, III, 1964, p. 9.

¹¹⁰⁵ Souza, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 71.

¹¹⁰⁶ 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.

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 bem essa hesitação: lendo-a não escolhemos 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”¹¹⁰⁷ 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”¹¹⁰⁸. Nós concordamos, convém dizer, com as leituras desse comentador e 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). Ressaltamos que não é nosso propósito colocá-las em dúvida. O objetivo não é criticar esse ponto, pois nossa abordagem não versa sobre a história da queda nem sobre o 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, o ponto nuclear de nossa análise reside na crítica à ideia de homem natural dotado de uma natureza estática e imutável, sustentada por Starobinski; 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 que pode ser reclamado como um reduto da pureza. Recusamos, assim, a ideia de uma natureza humana fixa e imutável.

Outro exemplo da leitura que queremos aqui criticar 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,

¹¹⁰⁷ Idem, p. 36.

¹¹⁰⁸ 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.¹¹⁰⁹

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. Esse pressuposto ou a condição de possibilidade para a gênese – o modelo visado é o hobbesiano – é a permanência de uma natureza¹¹¹⁰, sua imutabilidade¹¹¹¹. Essa *démarche* genética seria radicalizada por Rousseau no momento em que ele decide “afastar todos os fatos”. Com isso, o cidadão de Genebra situa 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”¹¹¹². Para o comentador, essa exclusão dos fatos não diz respeito somente aos fatos bíblicos, abrange também “todas as ‘verdades históricas’”¹¹¹³.

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 natureza¹¹¹⁴. Ele precisa ser mais radical do 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

¹¹⁰⁹ Binoche, Bertrand. *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*. Paris : Presses Universitaires de France, 1994, p. 14.

¹¹¹⁰ Idem, p. 19.

¹¹¹¹ Idem, p. 20 e p. 29.

¹¹¹² Idem, p. 23.

¹¹¹³ Idem, p. 24.

¹¹¹⁴ 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”¹¹¹⁵. 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 própria¹¹¹⁶. Isto acaba por atestar, de acordo com Binoche, “a impossibilidade de escapar do *fato* que, obstinadamente se reintroduz na origem”¹¹¹⁷ – já que Rousseau coloca sua natureza individual, singular, como ponto de partida para redescobrir a natureza humana, 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 não tão imóvel assim. Não há nenhuma dúvida, diz Binoche, 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 esteja 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. E porque 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

¹¹¹⁵ *Les confessions*. OC, I, 1959, p. 388.

¹¹¹⁶ 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 [histórico]. 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).

¹¹¹⁷ Binoche, Bertrand. *Les trois sources des philosophies de l’histoire (1764-1798)*. Paris : Presses Universitaires de France, 1994, pp. 28-29.

atualização contingente e perversa – de tal modo que, em troca, essa 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 gênese¹¹¹⁸.

A conclusão de Binoche é que com essa gênese radical, Rousseau não pode possuir nenhuma filosofia da história¹¹¹⁹. Opinião, aliás, bastante divergente das hipóteses de Bronislaw Baczko – que mostra que a natureza humana é a possibilidade de se fazer uma história¹¹²⁰ – 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”¹¹²¹.

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 filosofia 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, “finir avec Rousseau”¹¹²². Ao contrário de Binoche, Gabrielle Radica – filiando-se a 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, particularmente, nos escritos de Rousseau¹¹²³. Mas, como dissemos anteriormente, não nos interessa esse ponto, e sim a ideia de natureza humana imutável. Sobre isso, Radica critica exatamente o

¹¹¹⁸ Idem, pp. 29-30.

¹¹¹⁹ Idem, p. 31.

¹¹²⁰ Baczko, Bronislaw. *Rousseau, solitude et communauté*. Traduit du polonais par Claire Brendhel-Lamhout. 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).

¹¹²¹ 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.

¹¹²² Binoche, Bertrand. *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*. Paris : Presses Universitaires de France, 1994, p. 31.

¹¹²³ Radica, Gabrielle. *L'histoire de la raison : anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris : H. Champion, 2008, p. 72.

ponto basilar que, aos olhos de Binoche, funda a gênese, a saber: o caráter imutável da natureza humana. Antes dela, Beyssade foi enfático no início de seu artigo: “o pensamento de Rousseau é incontestavelmente um pensamento da alteração”¹¹²⁴ e do desenvolvimento. De acordo com Radica:

Rousseau en appelle certes à une nature humaine, mais il ne la qualifie jamais d’immuable, puisque son but n’est pas d’exhiber seulement la genèse du droit naturel à partir de la nature humaine, mais aussi la variabilité de cette même nature humaine, ce qui complique bien sûr la genèse du droit même. Aussi est-il bien délicat d’affirmer que Rousseau suppose une nature humaine stable pour effectuer sa genèse, puisque sa genèse est notamment celle de la variabilité de la nature humaine. Il y a bien quelque chose que Rousseau appelle du nom de nature, mais lorsqu’il consent enfin à lui donner un contenu, à savoir les deux dispositions de la pitié et de l’amour de soi, on découvre que l’une d’elles, la pitié, disparaît aussitôt qu’elle est réfléchie par l’individu. Quant à l’amour de soi, il se transforme au point de devenir méconnaissable, puisqu’il se retourne parfois contre l’individu qu’il est censé conserver, une fois devenu amour-propre. Si nature humaine il y a, elle n’est pas immuable. Soit on la comprend comme origine toujours déjà dépassée, soit on est contraint d’accepter que la notion de nature que Rousseau propose inclut nécessairement la donnée d’un développement, dont cette histoire est le support : la nature que décrit et suit Rousseau est irréductiblement historique. Dans ce cas, la nature n’est alors ni seulement l’origine de la genèse, ni seulement son résultat, dont on pourrait ensuite l’abstraire. Quant à la genèse de cette variabilité de la nature humaine, elle est appuyée sur une prémisses qui est forme vide, point de départ nécessaire mais purement théorique : la perfectibilité. Rien de très constant ou d’immuable n’est donné par là.¹¹²⁵

Se Rousseau diz que « ce n’est pas une légère entreprise de démêler ce qu’il y a d’originale et d’artificiel dans la nature actuelle de l’homme »¹¹²⁶ ou que “le genre humain d’un âge” não é “le genre humain d’un autre âge”, devemos compreender que existe uma natureza humana atual, distinta da natureza humana de uma outra época e de um outro lugar. Ou seja,

la raison pour quoi Diogène ne trouvait point d’homme, c’est qu’il cherchait parmi ses contemporains l’homme d’un temps qui n’était plus : Caton, dira-t-il, périt avec Rome et la liberté, parce qu’il fut déplacé dans son siècle, et le plus grand des hommes ne fit qu’étonner le

¹¹²⁴ 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.

¹¹²⁵ Idem, p. 68-69.

¹¹²⁶ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 123.

monde qu'il eût gouverné cinq cents ans plus tôt. En un mot, il expliquera comment l'âme et les passions humaines, s'altérant insensiblement, changent pour ainsi dire de nature ; pourquoi nos besoins et nos plaisirs changent d'objets à la longue ; pourquoi, l'homme originel s'évanouissant par degrés, la société n'offre plus aux yeux du sage qu'un assemblage d'hommes artificiels et de passions factices qui sont l'ouvrage de toutes ces nouvelles relations et n'ont aucun vrai fondement dans la nature.¹¹²⁷

Rousseau fala em uma “natureza atual do homem” diferente de outra natureza de outro lugar ou de outros tempos. Parafrazeando uma carta do autor endereçada à 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 o que se pode dizer sobre o homem em Paris não se poderia dizer sobre o homem em Genebra¹¹²⁸.

Existe uma natureza humana no interior da qual as transformações e alterações deverão ser apreendidas. Essa 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 mesmo participar da humanidade”¹¹²⁹. 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 – o que a torna mais interessante – o que no homem se modifica, se altera, o que explica o homem apenas indiretamente¹¹³⁰. 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 se deve compreender o homem; 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.

¹¹²⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, pp. 191-192.

¹¹²⁸ *Lettre de Rousseau à d'Alembert* (15/02/1761). In : *Correspondance Générale de J.-J. Rousseau*, t. VI, Paris: A. Colin, 1926, pp. 26-7.

¹¹²⁹ Radica, Gabrielle. *L'histoire de la raison : anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris : H. Champion, 2008, p. 82.

¹¹³⁰ *Idem*, p. 315.

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:

E 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.¹¹³¹

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 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. [...] Savez-vous jusqu'où les hommes diffèrent les uns des autres ? combien les caractères sont opposés, combien les mœurs, les préjugés varient selon les temps, les lieux, les âges ? Qui est-ce qui ose assigner des bornes précises à la nature, et dire : Voilà jusqu'où l'homme peut aller, et pas au-delà ?

N. Avec ce beau raisonnement, les monstres inouïs, les géants, les pygmées, les chimères de toute espèce, tout pourrait être admis spécifiquement dans la nature, tout serait défiguré, nous n'aurions plus de modèle commun. Je le répète, dans les tableaux de l'humanité chacun doit reconnaître l'homme.

R. J'en conviens, *pourvu qu'on sache aussi discerner ce qui fait les variétés de ce qui est essentiel à l'espèce*. Que diriez-vous de ceux qui ne reconnaîtraient la nôtre que dans un habit à la française?¹¹³²

¹¹³¹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 122.

¹¹³² *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 12 (grifo nosso).

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”.

Nous distinguons si peu ce que la Nature seule nous a donné de ce que l'éducation, l'imitation, l'art & l'exemple nous ont communiqué, ou nous le confondons si bien, qu'il ne seroit pas étonnant que nous nous méconnussions totalement au portrait d'un sauvage, s'il nous étoit présenté avec les vrais couleurs & les seuls traits naturels qui doivent en faire le caractère.¹¹³³

Quem pode seguramente sustentar ter conhecido ou divisado esse homem saído diretamente das mãos da natureza? Talvez Lévi-Strauss, já que certa vez havia 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 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.¹¹³⁴

Lévi-Strauss afirma ter tido – ou acreditara ter tido – mais sorte do que Rousseau, ou mesmo que Buffon, já que 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 natural¹¹³⁵: a sociedade Nhambiquara talvez

¹¹³³ Buffon. *Histoire naturelle*. « Variétés dans l'espèce humain ». Tome III. Paris : H. Champion, 2009, p. 533.

¹¹³⁴ Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Trópicos*. Tradução de Wilson Martins. São Paulo: Editora Anhembi, 1957, p. 337.

¹¹³⁵ Sobre isso, ver o artigo de Eduardo Viveiros de Castro. « 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, p. 81.

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 cultura¹¹³⁶. “A maioria dos povos conhecidos”, escreve ele no segundo *Discurso*, está “já longe do primeiro estado de natureza”¹¹³⁷. 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”¹¹³⁸.

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. Mesmo porque já não existem mais as condições materiais necessárias ou adequadas para a produção desse homem (fictício) originário. Para mais, é muito provável que nunca tenha verdadeiramente existido uma “primavera perpétua” (*Ensaio*), nem 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. Ou seja, o homem do estado de natureza não deixa de refletir (ou de ser reflexo de) certas condições materiais de existência.

O esquema de Rousseau é relativamente simples: 1) ao homem natural associam-se certas condições materiais de existência; 2) às variedades encontradas na espécie humana vinculam-se condições materiais de existência variadas. 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 levam em conta um sem número de variáveis, como as diferenças dos climas, a variedade

¹¹³⁶ 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.

¹¹³⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité. OC*, III, 1964, p. 170. 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.

¹¹³⁸ Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Trópicos*. Tradução de Wilson Martins. São Paulo: Editora Anhembi, 1957, p. 370.

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.

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 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.

Il est aisé de voir que c'est dans ces changements successifs de la constitution humaine qu'il faut chercher la première origine des différences qui distinguent les hommes, lesquels d'un commun aveu sont naturellement aussi égaux entre eux que l'étaient les animaux de chaque espèce, avant que diverses causes Physiques eussent introduit dans quelques-unes les variétés que nous y remarquons. En effet, il n'est pas concevable que ces premiers changements, par quelque moyen qu'ils soient arrivés, aient altéré tout à la fois et de la même manière tous les individus de l'espèce ; mais les uns s'étant perfectionnés ou détériorés, et ayant acquis diverses qualités bonnes ou mauvaises qui n'étaient point inhérentes à leur nature, les autres restèrent plus longtemps dans leur état originel ; et telle fut parmi les hommes la première source de l'inégalité, qu'il est plus aisé de démontrer ainsi en général que d'en assigner avec précision les véritables causes.¹¹³⁹

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) 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. Esse processo 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

¹¹³⁹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 123.

homem” inscrito em um sistema e em uma situação particular que o distingue cultural e fisicamente de outros seres humanos.

As variedades humanas e distinções culturais não são apresentadas no quadro teórico-fictício dos homens dos começos que hipoteticamente viveriam todos em condições bastante homogêneas. Se as condições fossem em todos os lugares as mesmas, produziriam homens homogêneos – podendo ser esse o caso de um homem natural ou de homens que “permaneceram mais longamente em seu estado original”. Mas – vimos na segunda seção do primeiro capítulo sobre as dietas alimentares no segundo *Discurso* – como as condições de existência são distintas em cada rincão da Terra (seja por conta da migração para outros cantos distintos do *locus* originário de nascimento da humanidade, seja pelas catástrofes e acidentes naturais que fizeram variar a superfície terrestre e os climas de cada região), distintos também serão os homens e seus grupos. 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 de origem) 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 conseqüente 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 tão interessante. As alterações e diferenças do homem não podem indicar – e as páginas da *Gramatologia* de Derrida nos ensinaram isso¹¹⁴⁰ – pura e exclusivamente a degenerescência de uma natureza humana fixa. Não há dúvidas 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

¹¹⁴⁰ “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).

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”¹¹⁴¹. 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 apaga-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, seriam necessárias para 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 a partir da interiorização das condições variáveis de existência. Em segundo lugar, o mapeamento e o inventário das diferenças observáveis são fundamentais para 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 existência¹¹⁴². 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,

¹¹⁴¹ Doron, Claude-Olivier. *L'homme altéré : Races et dégénérescence (XVIIe-XIX siècles)*. Paris : Champ Vallon, 2016.

¹¹⁴² Bachofen, Blaise. *La condition de la liberté : Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2002, pp. 41-42.

por estranho e contraditório que possa parecer aos estudos rousseauístas ou às declarações do autor¹¹⁴³. 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 europeu, o francês, o parisiense, o clérigo, o nobre etc.) pode se impor 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*.

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:

Ils sont comme les seuls habitans de la terre: tout le reste n'est rien à leurs yeux. Avoir un carrosse, un suisse, un maître d'hôtel, c'est être comme tout le monde. Pour être comme tout le monde, il faut être comme très peu de gens. Ceux qui vont à pied ne sont pas du monde; ce sont des bourgeois, des hommes du peuple, des gens de l'autre monde; & l'on diroit qu'un carrosse n'est pas tant nécessaire pour se conduire que pour exister.¹¹⁴⁴

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 algures. A distinção entre presente e passado (originário ou não) caminha junto com aquela entre o aqui e distante: devemos levar em conta formas da vida social que se sucederam no tempo

¹¹⁴³ De acordo com a leitura de Lévi-Strauss, “o homem natural não é anterior nem exterior à sociedade” (Idem, p. 370). Não há, portanto, contradição quando Rousseau afirma que “a sociedade é natural à espécie humana” (*Lettre de J.J. Rousseau à monsieur Philopolis*. OC, III, 1964, p. 232). Ou ainda, desta vez no *Emílio*, “o homem é sociável por sua natureza, ou ao menos feito para vir a sê-lo” (*Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 600).

¹¹⁴⁴ *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 252.

e que nos é vedado conhecer por experiência direta e, ao mesmo tempo, 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.

A todo momento, o autor acusa as inúmeras tentativas de universalização de uma perspectiva particular. 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. Por isso, nenhuma das realidades observadas do homem poderá 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.

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:

[...] les hommes différent tellement selon les tems et les lieux qu'avec une pareille logique on seroit sujet à tirer du particulier à l'Universel des consequences fort contradictoires et fort peu concluantes. Il ne faut qu'une erreur de Geographie pour bouleverser toute cette prétendu doctrine qui déduit ce qui doit être de ce qu'on voit. C'est à faire aux Castors, dira l'Indien, de s'enfoiir dans des tanières, l'homme doit dormir à l'air dans un Hamac suspendu à des arbres. Non, non, dira le Tartare, l'homme est fait pour coucher dans un Chariot. Pauvres gens, s'écrieront nos Philopolis d'un air de pitié, ne voyez-vous pas que l'homme est fait pour bâtir des villes ! Quand il est question de raisonner sur la nature humaine, le vrai Philosophe n'est ni Indien, ni Tartare, ni de Genève, ni de Paris, mais il est homme.¹¹⁴⁵

¹¹⁴⁵ *Lettre de J.J. Rousseau à monsieur Philopolis. OC, III, 1964, p. 234.*

Voltaire nas “dúvidas sobre o homem” que abrem o *Tratado de metafísica* (1734), põs a questão sobre a natureza do homem nos seguintes termos: “peu de gens s’avisent d’avoir une notion bien entendue de ce que c’est que l’homme”¹¹⁴⁶. 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 até a Terra e é confrontado pela diversidade das formas humana. « Je débarque » – quem fala é uma espécie de Micrômegas – « vers les côtes de l’Océan, dans le pays de la cafrerie, et d’abord je me mets à chercher un homme ». Ao ser confrontado com os negros, eis a noção de homem deduzida: “l’homme est un animal noir qui a de la laine sur la tête, marchant sur deux pattes, presque aussi adroit qu’un singe, moins fort que les autres animaux de sa taille, ayant un peu plus d’idées qu’eux et plus de facilité pour les exprimer; sujet, d’ailleurs, à toutes les mêmes nécessités, naissant, vivant et mourant tout comme eux”¹¹⁴⁷. 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 « et de ranger la nature humaine sous deux espèces, la jaune avec des crins et la noire avec de la laine ». Os Europeus são “brancos” e não possuem “ni crins ni laine, mais des cheveux blonds fort déliés avec la barbe au menton”. Há ainda os povos americanos que “não têm barba”¹¹⁴⁸. A partir desse lugar comum em se constatar a diferença entre os homens se conclui, 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 se impor como modelo de leitura e observação das outras realidades e Rousseau não aceita a hipótese de diferentes espécies

¹¹⁴⁶ Voltaire. *Traité de métaphysique. Mélanges*. Paris: Éditions Gallimard, 1961, p. 157.

¹¹⁴⁷ Idem, pp. 159-160.

¹¹⁴⁸ Idem, p. 160.

de homens. Com isso, salta aos olhos do leitor que a obra de Rousseau não pode 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 encarar o modo de existência do homem como um estado de perpétua recomposição e susceptível de assumir diversas formas – o que acaba por refutar a tese poligenista de Voltaire, de acordo com 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 essa 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 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 adquirem etc.

Apesar de bastante profícua, a leitura de tipo primitivo-defletivo – que aplicamos à obra de Buffon e da qual fala o início dos *Diálogos* de Rousseau¹¹⁴⁹ – 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 essa chave analítica o autor funda outra, desta vez destituída de um modelo originário fixo e único. Como 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

¹¹⁴⁹ Rousseau juge de Jean-Jacques : Dialogues. OC, I, pp. 668-669.

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 resumo, 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 origem primitiva e alteração corruptiva 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. Essas 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 à Beaumont*, « comme on s’abuserait en Laponie de fixer à quatre pieds la stature naturelle de l’homme, on ne s’abuserait pas moins parmi nous de fixer la mesure des âmes humaines sur celle des gens que l’on voit autour de soi »¹¹⁵⁰. Não há modelos na antropologia de Rousseau, encontramos aí apenas variações, já que condições materiais distintas determinaram processos de formação diferentes.

Faz-se também interessante recorrer aos escritos linguístico-musicais do autor, sendo eles fontes indispensáveis para indagarmos 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*: « les têtes se forment sur les langages, les pensées prennent la teinte des idiomes, la raison seule est commune, l’esprit en chaque langue a sa forme particulière ; différence qui pourrait bien être en partie la cause ou l’effet des caractères nationaux »¹¹⁵¹. O gênio e o caráter das diferentes nações ou dos diversos povos se manifestam de modo notório na

¹¹⁵⁰ *Lettre à Christophe de Beaumont*. OC, IV, 1969, pp. 987-988.

¹¹⁵¹ *Émile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, p. 346.

especificidade constitutiva de suas línguas e “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. A língua e a música formam, sobretudo, um lugar simbólico que especifica para cada homem, enquanto um ser de cultura, seu mais íntimo pertencimento¹¹⁵². 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 tiram suas características? Essas questões nos levarão 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. Citemos:

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 um país ao outro. 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.¹¹⁵³

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

¹¹⁵² Bachofen, Blaise. *La condition de la liberté : Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2002, pp. 83-84.

¹¹⁵³ *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. Mesmo assim, esse 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, se aclarará a variedade e a formação dos diferentes caracteres perceptíveis nas línguas e dos 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 quando 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 diversas paixões. Desse modo, 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 dos 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 relações¹¹⁵⁴. 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

¹¹⁵⁴ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 493.

ser moral, ele deve estudar-se por suas relações com os homens”, sendo o estudo 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. Esse princípio se encontra expresso 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”¹¹⁵⁵.

Para melhor compreender o alcance e o significado desse princípio ou desse 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.¹¹⁵⁶

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

¹¹⁵⁵ *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 242.

¹¹⁵⁶ *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.

Por isso, quando se quer em antropologia “estudar o homem, é preciso aprender a conduzir sua vista mais longe; é preciso primeiramente observar as diferenças para descobrir as propriedades”.¹¹⁵⁷ 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 são feitas 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 o segundo *Discurso*¹¹⁵⁸.

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.¹¹⁵⁹

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 que define o ser da planta”¹¹⁶⁰. Convém, pois, abordar as relações existentes entre as

¹¹⁵⁷ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 394.

¹¹⁵⁸ 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 Contract social; ou, principes du droit politique*. OC, III, 1964, pp. 414-419).

¹¹⁵⁹ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 400.

¹¹⁶⁰ 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.

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 economia¹¹⁶¹. 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 aparece uma história da sociedade, ou da socialização humana, no interior de uma reflexão sobre a linguagem¹¹⁶². O problema não é Rousseau circunscrever a estrutura das línguas na historicidade das sociedades, mas o fato de que esses novos desenvolvimentos retificam radicalmente aqueles capítulos precedentes, uma vez que se encontra nos capítulos que vão do VIII ao XI afirmações que parecem contradizer os demais. Rousseau declara neles 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

¹¹⁶¹ 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).

¹¹⁶² 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*.

mais espaço em sua descrição, são línguas da paixão. Nesta perspectiva, o Norte não é simplesmente o outro distanciado do Sul e das paixões. Como ele não expressa uma simples degeneração de uma língua primeva, o Norte não é um termo que se atinge partindo-se da única origem concebível, 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* e de acordo com as quais é excluída a hipótese da língua nascer da pura necessidade¹¹⁶³. 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. Esse fato facilitará a resolução de nossa questão na medida em 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.¹¹⁶⁴

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 reconhecer a necessidade de se fazer uma análise topográfica e climatológica, ele desejara uma origem pura e simples e uma corrupção ou degenerescência dessa origem.¹¹⁶⁵ Em

¹¹⁶³ 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*).

¹¹⁶⁴ Idem, p. 394.

¹¹⁶⁵ 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

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 em 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 meio 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 Sul¹¹⁶⁶) ou mesmo pluralista? Essa passagem não se dá por uma continuidade entre essas duas estruturas, mas tão somente por meio da noção de “catástrofe”¹¹⁶⁷ e da postulação de uma história que é essencialmente disruptiva. De onde se segue que um fato exterior, irracional, 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 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. Citemos:

feito 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).

¹¹⁶⁶ 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.

¹¹⁶⁷ 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). 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).

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.¹¹⁶⁸

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 línguas¹¹⁶⁹. 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. À unidade da primavera perpétua, a catástrofe faz suceder a dualidade de princípios, a polaridade e a oposição dos lugares, o 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 região¹¹⁷⁰. Foram justamente essas mudanças nas condições de vida que provocam 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?

¹¹⁶⁸ *Essai sur l'origine des langues. OC, V, 1995, pp. 400-401.*

¹¹⁶⁹ “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). 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, J.-J. *Essai sur l'origine des langues*. Edição feita por Porset, Charles. Bordeaux: Ducros, 1969, p. 108).

¹¹⁷⁰ 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*).

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.¹¹⁷¹

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.¹¹⁷²

Desse modo, foram as próprias condições materiais que determinaram nos sítios

¹¹⁷¹ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 402.

¹¹⁷² Idem, pp. 407-408. 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, 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). Pode-se localizar o mesmo argumento nas páginas do *Emílio*: “Dans le nord les hommes consomment beaucoup sur un sol ingrat; dans le midi ils consomment peu sur un sol fertile. De là naît une nouvelle différence qui rend les uns laborieux et les autres contemplatifs.” (*Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 267). Sobre esse equilíbrio dado pela natureza entre indústria e necessidade dos povos de climas opostos, ver, por exemplo, Montesquieu: « Il y a dans l'Europe une espèce de balancement entre les nations du midi et celles du nord. Les premières ont toutes sortes de commodités pour la vie, et peu de besoins; les secondes ont beaucoup de besoins, et peu de commodités pour la vie. Aux unes, la nature a donné beaucoup, et elles ne lui demandent que peu; aux autres, la nature donne peu, et elles lui demandent beaucoup. L'équilibre se maintient par la paresse qu'elle a donnée aux nations du midi, et par l'industrie et l'activité qu'elle a données à celles du nord. Ces dernières sont obligées de travailler beaucoup, sans quoi elles manqueraient de tout, et deviendroient barbares. » (Montesquieu. OC, II. Paris: Gallimard, 1951, p. 603).

nórdicos “uma espécie de via curta da História, levando da necessidade à palavra”¹¹⁷³, 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 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. Citemos:

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 gado¹¹⁷⁴.

Ao contrário do que poderíamos imaginar, percebemos que nas regiões quentes e áridas algumas necessidades primevas aproximaram os homens e é 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.

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.¹¹⁷⁵

Donde a dificuldade para explicar como homens dispersos e sem necessidades mútuas puderam formar sociedade e criar uma linguagem, a não ser que suponhamos (como vimos no capítulo I) um adensamento populacional tamanho que impeça os indivíduos de vagarem indefinidamente por regiões inabitadas, sem contato com outros

¹¹⁷³ 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.

¹¹⁷⁴ *Essai sur l’origine des langues*. OC, V, 1995, p. 403 (grifo nosso).

¹¹⁷⁵ Idem, p. 400.

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 etc¹¹⁷⁶. Essas alterações das condições iniciais de existência formam o postulado fundamental da antropologia e também da lingüística 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”¹¹⁷⁷. 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 cristal das fontes saíram as primeiras chamas do amor.¹¹⁷⁸

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 fazerem os homens falarem. 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

¹¹⁷⁶ Vemos, então, porque os primeiros capítulos do *Ensaio* devem ser retificados.

¹¹⁷⁷ Idem, p. 405.

¹¹⁷⁸ Idem, pp. 405-406 (grifo nosso).

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’”.¹¹⁷⁹ 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 línguas¹¹⁸⁰.

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, 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”.¹¹⁸¹ 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* – já que 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,

¹¹⁷⁹ 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.

¹¹⁸⁰ 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.

¹¹⁸¹ *Essai sur l’origine des langues*. OC, V, 1995, p. 409.

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 com 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 ruidosas¹¹⁸². Não é que os homens do Norte não possuem paixões, eles as têm, mas de uma variedade diferente daquela do Sul,¹¹⁸³ já que a pressão da necessidade sobre a formação da socialização é muito maior. 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 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”¹¹⁸⁴, 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”¹¹⁸⁵. De acordo com o autor, as condições dos homens em relação aos meios de

¹¹⁸² De acordo com Buffon, « les premières consonnes que les enfans pronocent, sont aussi celles qui demandent le moins de mouvement dans les organes : le *B*, l'*M*, & le *P* sont les plus aisées à articuler ; il ne faut pour le *B* & le *P*, que joindre les deux lèvres & les ouvrir avec vitesse, & pour l'*M*, les ouvrir d'abord & ensuite les joindre avec vitesse : l'articulation de toutes les autres consonnes suppose des mouvemens plus compliquez que ceux-ci » (Buffon. *Histoire naturelle*. Histoire naturelle de l'homme. T. II, Paris : H. Champion, 2008, p. 494).

¹¹⁸³ Idem, p. 409. “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).

¹¹⁸⁴ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 409.

¹¹⁸⁵ 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.

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 animam 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 a observação confirma a 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 dessa 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*), já 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 musical¹¹⁸⁶. 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 Nascimento, particularmente o artigo “O *Contrato social* – entre a escala e o programa”¹¹⁸⁷, 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 o trabalho de Milton Meira demonstrou, 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”¹¹⁸⁸, mas graças ao qual conseguimos julgar o estado presente. O mesmo pode ser dito sobre o

¹¹⁸⁶ *Dictionnaire de musique. OC*, V, 1995, p. 615.

¹¹⁸⁷ “O *Contrato social* – entre a escala e o programa”. In: *Discurso*, nº 17. São Paulo: Editora Polis, 1988.

¹¹⁸⁸ Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Trópicos*. Tradução de Wilson Martins. São Paulo: Editora Anhembi, 1957, p. 370.

modelo ideal de linguagem e de língua. Como lembrara Luiz Roberto Salinas Fortes¹¹⁸⁹, a presença do acento nas línguas, propiciando a origem fraternal envolvendo língua e música, serve como uma escala ou um paradigma capaz de medir a posição que as diversas línguas históricas assumem e explica 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 e a observação 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; e será que ela é autorizada pela natureza? Para tanto, o autor procura elaborar a imagem hipotética do homem “tal como a natureza o formou”¹¹⁹⁰, despindo-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 se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente.¹¹⁹¹

O esforço é 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 historicamente adquirir. O que se almeja é demonstrar 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

¹¹⁸⁹ Salinas Fortes. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso editorial, 1997, p. 84. Salinas morreu em agosto de 1987, no período que preparava o texto para a publicação. Com isso, o livro apareceu apenas postumamente, em 1997.

¹¹⁹⁰ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 122.

¹¹⁹¹ Idem, p. 123.

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 quer julgar as instituições ou o direito positivo dos governos estabelecidos. Para tanto, é necessário estipular regras e princípios para 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 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.¹¹⁹²

E na sequência ainda acrescenta:

¹¹⁹² *Emile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, pp. 836- 837.

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!¹¹⁹³

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 graças à 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. Ele não é 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. Contudo, isso não é tudo. Saído do registro hipotético que se desdobra num debate de 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 nem suas respectivas histórias. Por outro lado, Rousseau havia dito no final 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

¹¹⁹³ Idem, p. 849.

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 muita 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 de um orangotango com um humano. Todavia, ele volta atrás logo depois de aventar esse procedimento, negando eticamente sua possibilidade. Ainda que recue em seu experimento, ele não se contenta em meramente 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*¹¹⁹⁴. Mais do que isso, Rousseau chega a preconizar e 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”¹¹⁹⁵ – o que sugere a existência de ondas migratórias. 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

¹¹⁹⁴ Idem, p. 831.

¹¹⁹⁵ Idem, p. 266.

espécie humana e realizar viagens para, então, observar o resultado das migrações e dispersões humanas. 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.

Supposons un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac, ou des hommes de cette trempe, voyageant pour instruire leurs compatriotes, observant et décrivant comme ils savent faire, la Turquie, l'Égypte, la Barbarie, l'empire de Maroc, la Guinée, le pays des Cafres, l'intérieur de l'Afrique et ses côtes orientales, les Malabares, le Mogol, les rives du Gange, les royaumes de Siam, de Pegu et d'Ava, la Chine, la Tartarie, et surtout le Japon ; puis dans l'autre hémisphère le Mexique, le Pérou, le Chili, les Terres magellaniques, sans oublier les Patagons vrais ou faux, le Tucuman, le Paraguay s'il était possible, le Brésil, enfin les Caraïbes, la Floride et toutes les contrées sauvages, voyage le plus important de tous et celui qu'il faudrait faire avec le plus de soin ; supposons que ces nouveaux Hercules, de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'histoire naturelle, morale et politique, de ce qu'ils auraient vu, nous verrions nous-mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre.¹¹⁹⁶

Somente por meio dessas campanhas e expedições 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 – que são diferentes das estabelecidas por Descartes (ver a seção 2.4.1.4 - Um certo cartesianismo) – resolve-se os problemas das fronteiras da humanidade e da animalidade.

Je dis que quand de pareils observateurs affirmeront d'un tel animal que c'est un homme, et d'un autre que c'est une bête, il faudra les en croire ;

¹¹⁹⁶ *Discours sur l'origine de l'inégalité. OC*, III, 1964, pp. 213-214. Em 1962, Lévi-Strauss indagara 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 mesmo 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, fondateur des sciences de l'homme ». In: *Anthropologie structurale deux*. Paris : Plon, 1996 [primeira edição 1973], p. 46; e também o artigo « Rousseau, père de l'ethnologie », *Le Courrier de l'UNESCO*, mars 1963, pp. 10-11).

mais ce serait une grande simplicité de s'en rapporter là-dessus à des voyageurs grossiers, sur lesquels on serait quelquefois tenté de faire la même question qu'ils se mêlent de résoudre sur d'autres animaux.¹¹⁹⁷

Condillac havia afirmado na introdução de seu *Ensaio* que “vemos apenas ao nosso redor, e acreditamos ver tudo o que é”¹¹⁹⁸. 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 tomando como ponto de partida uma má definição (contaminada) de homem, portanto, diz respeito à cegueira e surdez do homem, particularmente do homem europeu em sua incapacidade de se despir de seus costumes para ver e escutar o outro e, desse modo, considerar o mundo para além das fronteiras nacionais que o encerram.

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 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”¹¹⁹⁹.

¹¹⁹⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 214.

¹¹⁹⁸ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 61.

¹¹⁹⁹ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, pp. 417-418. No que diz particularmente respeito 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 propósito disso, 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;

Apesar de reconhecer a importância da música para a crítica ao etnocentrismo, focaremos o papel da visão e do olhar. Ainda que Rousseau diga no *Ensaio* que “todas as riquezas do colorido expõem-se ao mesmo tempo na face da Terra” e que, portanto, com um só olhar já se terá visto tudo o que o objeto é capaz de oferecer¹²⁰⁰, 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 continuar o 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,

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, levarmos 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*). 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 arbitrarias, 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, “les beautés purement harmoniques sont des beautés savantes, qui ne transportent que des gens versés dans l’Art ; au lieu que les véritables beautés de la Musique étant de la Nature, sont et doivent être également sensibles à tous les hommes savans et ignorans” (*Dictionnaire de musique. OC, V, 1995, p. 851*).

¹²⁰⁰ *Essai sur l’origine des langues. OC, V, 1995, p. 419.*

Condillac¹²⁰¹ 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*¹²⁰². 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, mas trata-se 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) sugerindo, como bem notou Martin Rueff, uma continuidade entre esses dois movimentos do texto¹²⁰³. 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 coextensivo ao esforço antropológico.

Sendo a antropologia uma disciplina de campo, sua enquete não se restringe ao trabalho de gabinete e as viagens exercem um papel considerável em sua história. Para viajar é necessário bem observar e estar munido de um método. Ao longo do século XVIII foi se consolidando a ideia de que não é preciso somente ver, mas ver de modo diferente¹²⁰⁴. 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 observação¹²⁰⁵. Não à toa *Micrômegas* foi escrito nesse período (1752). Essa transformação do olhar investigativo se faz também ver em Rousseau. Nesse 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 como isso se esboça ao longo do *Discurso sobre a origem da desigualdade* e no *Emílio*.

¹²⁰¹ Se isso é verdade para o *Tratado das sensações* (1754), não o é para o *Ensaio* (1746).

¹²⁰² *Traité de sphère. OC*, V, 1995, p. 585.

¹²⁰³ Rueff, Martin. « Apprendre à voir : l’optique dans a théorie de l’homme ». In: *Rousseau et les sciences. Sous la direction de Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi*. Paris : L’Harmattan, 2003, p. 204.

¹²⁰⁴ 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.

¹²⁰⁵ 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 a théorie de l’homme ». In: *Rousseau et les sciences. Sous la direction de Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi*. Paris : L’Harmattan, 2003, p. 198).

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 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. Um francês – mas poderia ser qualquer outra nacionalidade – não reconheceria a humanidade de outro ser humano que não trajasse os hábitos franceses, dizia o segundo prefácio da *Nova Heloísa*¹²⁰⁶. 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 campo de visão provocam a redução e o apagamento das peculiaridades das mais diversas culturas e, por conseguinte, impõem a impossibilidade de reconhecer a alteridade, restringindo ou impedindo maiores voos aos estudos do homem e acarretando enormes erros no que diz respeito às questões sobre a natureza e a condição humanas.

Por isso, é necessário viajar, observar e comparar. A comparação exerce um papel bastante especial nos escritos de Rousseau sobre as ciências do homem, bem como para Buffon – 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”¹²⁰⁷. Ao que complementa nos *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”¹²⁰⁸. 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 e da comparação com a outra.

Somente por meio da comparação pode-se escapar das ilusões e dos reflexos do eu, do solipsismo. Para ele, conhecer o outro é importante para, por meio da comparação, conhecermos a nós mesmos. Esse conhecimento obtido pela observação antropológica é notável nos rascunhos escritos por Rousseau para suas *Confissões*: “J’ai remarqué souvent que, même parmi ceux qui se piquent le plus de connoître les hommes, chacun ne

¹²⁰⁶ *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 12.

¹²⁰⁷ *Les confessions*. OC, I, 1959, pp. 383-384.

¹²⁰⁸ *Fragments autobiographiques*. OC, I, 1959, pp. 1116-1117.

connoit guéres que soi, s'il est vrai même que quelqu'un se connoisse ; car comment bien déterminer un être *par les seuls rapports qui sont en lui-même, et sans le comparer avec rien ?*"¹²⁰⁹ 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: « ce ne sont point les Français que je me suis proposé d'observer ; car si le caractère des nations ne peut se déterminer que par leurs différences, comment moi, qui n'en connais encore aucune autre, entreprendrais-je de peindre cette-ci ? »¹²¹⁰

De acordo com Lévi-Strauss, 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”¹²¹¹. Tal procedimento – a “essência e originalidade da abordagem etnológica” – é por ele definido como “o olhar distanciado”¹²¹². Programa similar ao esboçado nos escritos de Rousseau: « il faut apprendre à porter sa vue au loin »¹²¹³. O genebrino ascende ao conhecimento sobre o homem natural por meio da introspecção e do recolhimento, mas, simultaneamente, ele pretende estudar a diversidade cultural e os homens mais distantes – num sentido que vai muito além da mera posição geográfica. 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”¹²¹⁴.

Retomando as reflexões sobre as metáforas do olhar na obra de Rousseau, notamos o quanto elas são abundantes. Em especial, são muitas as que afirmam um vício oftalmológico (cultural) na forma como os observadores enxergam os fatos relativos ao

¹²⁰⁹ *Ébauches des confessions*. OC, I, 1959, p. 1148 (grifo nosso).

¹²¹⁰ *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 242.

¹²¹¹ Lévi-Strauss, Claude; Eribon, Didier. *De perto e de longe*. Tradução de Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p. 110.

¹²¹² Lévi-Strauss, Claude. *Le regard éloigné*. Paris: Plon, 1983, p. 12.

¹²¹³ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 394.

¹²¹⁴ Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Trópicos*. Tradução de Wilson Martins. São Paulo: Editora Anhembi, 1957, p. 417.

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”¹²¹⁵. Poucas páginas depois, lemos que os traços nacionais apenas “tocam os olhos feitos para ver”¹²¹⁶.

A imagem do olhar míope está inscrita em muitos momentos do *corpus* rousseauiano, mesmo que não explicitamente evocada. É comum encontrar em seus textos formulações análogas a essas. Tal é o caso de uma das respostas que Rousseau escreveu às *Objeições de Charles-Georges Leroy*¹²¹⁷. A objeção de Leroy refere-se particularmente, mas não exclusivamente, respeito 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 providência (tal como os homens hipotéticos imaginados por Rousseau):

Il est vray que La terre abandonnée à elle-même est très fertile ; mais qu'en conclure ? Il n'en est pas moins certain que L'homme s'il étoit frugivore et errant mourroit de faim pendant cinq où six mois de L'année. Les fruits farineux, comme le gland, La chataigne &c sont ceux qui se conservent Le plus Long-temps ; mais tout cela est pourri où germé au mois d'avril, à moins qu'on n'en ait eû un grand soin. Alors il faudroit admettre des amas et une habitation fixe. Il n'y a d'animaux uniquement frugivores que ceux qui peuvent paître et se nourrir de boutons où d'écorce d'arbre. Les sangliers qui vivent ordinairement de racines, de gland &c. sont contraints au primtemps de dévorer de jeunes animaux, Lapins &c. Il faut convenir que nous ressemblons aux sangliers à beaucoup d'égards.¹²¹⁸

A tréplica de Rousseau a essa crítica, levantada por ocasião do aparecimento do segundo *Discurso* e, principalmente, por conta da defesa (em nota) de um regime vegetariano, é a seguinte:

¹²¹⁵ *Discours sur l'origine de l'inégalité. OC, III, 1964, p. 208* (grifo nosso).

¹²¹⁶ *Idem, p. 212.*

¹²¹⁷ Charles-Georges Leroy (1723-1789), naturalista francês e colaborador da *Encyclopédia*. As objeções de Leroy foram feitas em 1756 e transmitidas à Rousseau pelo intermédio de Condillac, em 7 de setembro de 1756.

¹²¹⁸ Leroy. *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.

Je ne Sais ce qu'il en est de cette ressemblance, et je ne sais pas non plus pourquoi l'homme faute de fruits ne brouterait pas l'herbe, les bourgeons, et ne se serviroit pas de ses mains ou de ses griffes pour déterrer des racines, comme ont fait souvent même plusieurs des notres dans des lieux deserts. De plus, on me cite toujours les longs hivers et l'on ne veut pas faire attention que sur plus de la moitié de la terre, il n'y a presque point d'hiver, que les arbres ne se dépouillent point et qu'il y a des fruits toute l'année. Les raisons qu'on m'oppose sont toujours tirées de Paris de Londres ou de quelque autre petit coin du monde, je tâche de ne tirer les miennes que du monde même.¹²¹⁹

Poderíamos citar muitas outras passagens. Contentamo-nos com uma do *Ensaio sobre a origem das línguas* cuja semelhança com a tréplica à Charles-Georges Leroy salta aos olhos do leitor:

Le grand défaut des Européens est de philosopher toujours sur les origines des choses, d'après ce qui se passe autour d'eux. Ils ne manquent point de nous montrer les premiers hommes, habitant une terre ingrate & rude, mourant de froid & de faim, empresses a se faire un couvert & des habits; ils ne voient par-tout que la neige & les glaces de l'Europe; sans songer que l'espèce humaine, ainsi que toutes les autres, a pris naissance dans les pays chauds, & que sur les deux tiers du globe l'hiver est à peine connu.¹²²⁰

Todas essas 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 si¹²²¹, deve ir mais longe e se distanciar para ver os diferentes.

Esse alargamento pode começar por meio dos relatos de viagem. Não por outra razão, eles ofereceram à Rousseau e às pessoas de seu tempo um imenso repertório de usos e costumes. A *Histoire générale des voyages* (1746-1759) de Prévost contavam com 16 volumes até o momento da morte de seu autor. Mas os estudos sobre os homens não devem se limitar a esses relatos. Ademais, já havíamos dito que não é de todo correto 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

¹²¹⁹ « Réponse de Rousseau », Idem, p. 424 (grifo nosso).

¹²²⁰ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 394 (grifo nosso).

¹²²¹ *Lettre à Christophe de Beaumont*. OC, IV, 1969, p. 988.

diários de viagens (vide o exemplo de Buffon): a crítica das fontes e dos relatos é a regra geral da época das luzes¹²²².

Ao longo de alguns textos de Rousseau, os homens que geralmente viajam não são apresentados como os mais indicados para realizar observações nem 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.

Depuis trois ou quatre cents ans que les habitants de l'Europe inondent les autres parties du monde et publient sans cesse de nouveaux recueils de voyages et de relations, je suis persuadé que nous ne connaissons d'hommes que les seuls Européens ; encore paraît-il aux préjugés ridicules qui ne sont pas éteints, même parmi les gens de lettres, que chacun ne fait guère sous le nom pompeux d'étude de l'homme que celle des hommes de son pays.¹²²³

O autor afirma existir quatro tipos de viajantes, mas nenhum deles está interessado em compreender o ser humano¹²²⁴: a cobiça dos mercadores, a ambição dos soldados e 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, nem com a história natural do homem¹²²⁵. Esses 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 homens. Nas palavras de Rousseau, « ces gens qui ont tant décrit de choses, n'ont dit que ce que chacun savait déjà, n'ont su apercevoir à l'autre bout du monde que ce qu'il n'eût tenu qu'à eux de

¹²²² Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris : Flammarion, 1971, p. 89.

¹²²³ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 212.

¹²²⁴ Idem, p. 212.

¹²²⁵ « Or, on ne doit guère s'attendre que les trois premières classes fournissent de bons observateurs et quant à ceux de la quatrième, occupés de la vocation sublime qui les appelle, quand ils ne seraient pas sujets à des préjugés d'état comme tous les autres, on doit croire qu'ils ne se livreraient pas volontiers à des recherches qui paraissent de pure curiosité et qui les détourneraient des travaux plus importants auxquels ils se destinent. D'ailleurs, pour prêcher utilement l'Évangile, il ne faut que du zèle et Dieu donne le reste, mais pour étudier les hommes il faut des talents que Dieu ne s'engage à donner à personne et qui ne sont pas toujours le partage des saints » (Idem, p. 212).

remarquer sans sortir de leur rue ». 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.

De là est venu ce bel adage de morale, si rebattu par la tourbe philosophesque, que les hommes sont partout les mêmes, qu'ayant partout les mêmes passions et les mêmes vices, il est assez inutile de chercher à caractériser les différents peuples ; ce qui est à peu près aussi bien raisonné que si l'on disait qu'on ne saurait distinguer Pierre d'avec Jacques, parce qu'ils ont tous deux un nez, une bouche et des yeux.¹²²⁶

Se Rousseau pôde ter sido considerado por Lévi-Strauss o fundador da ciência do homem é, dentre outras coisas, porque desenvolve 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 de suas viagens. As descrições que se almejam objetivas não passam de pontos de vista parciais. Por isso, não podemos nos deter nesses relatos.

O que garante que a filosofia não reproduza em seus discursos e relatos perspectivas etnocêntricas e particulares da sociedade na qual ela foi formada, já que a possibilidade de se empreender viagens resulta de condições materiais e culturais incontornáveis? As análises devem ser feitas com sinceridade e método, fundada na boa-fé para 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 em vista que não o conhecimento do homem ou dos homens. Eis o papel e a responsabilidade que a filosofia e o filósofo devem incumbir-se. Rousseau clama por filósofos e filosofias que viajem já que sabem observar e descrever¹²²⁷, recuperando a herança de uma tradição já perdida:

Ne verra-t-on jamais renaître ces temps heureux où les peuples ne se mêlaient point de philosopher, mais où les Platon, les Thalès et les Pythagore épris d'un ardent désir de savoir, entreprenaient les plus grands voyages uniquement pour s'instruire, et allaient au loin secouer le joug des préjugés nationaux, apprendre à connaître les hommes par leurs conformités et par leurs différences et acquérir ces connaissances

¹²²⁶ Idem, 1964, p. 212-213.

¹²²⁷ Idem, p. 213.

universelles qui ne sont point celles d'un siècle ou d'un pays exclusivement mais qui, étant de tous les temps et de tous les lieux, sont pour ainsi dire la science commune des sages?¹²²⁸

Até o momento não foi esse o objetivo que mobilizou a filosofia. Para Rousseau, “les particuliers ont beau aller et venir, il semble que la philosophie ne voyage point, aussi celle de chaque peuple est-elle peu propre pour un autre.”¹²²⁹ 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 e não diria muita coisa sobre o conhecimento universal sobre o homem.

Também encontramos no *Emílio* essas duas vias: 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.”¹²³⁰ É bastante reveladora a sentença expressa em seu quinto livro: “não é preciso ler, é preciso ver”¹²³¹. 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 livros nos fazem negligenciar o livro do mundo”¹²³². 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*.

Essa seção sobre as viagens do *Emílio*¹²³³ 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

¹²²⁸ Idem, p. 213.

¹²²⁹ Idem, p. 212.

¹²³⁰ *Emile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 827.

¹²³¹ Idem, p. 827.

¹²³² Idem, p. 826.

¹²³³ 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 (N° 77), p. 127-142.

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 oposto¹²³⁴. 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: “plein de ses usages il confond tout ce qui n’y ressemble pas. [...] de tous les peuples de l’Europe celui qui en voit le plus les connoit le moins.”¹²³⁵ De modo análogo ao que aparece no segundo *Discurso* no que refere ao “pomposo” estudo do homem, no *Emílio* vemos que um parisiense que crê conhecer os homens, “conhece apenas os franceses”¹²³⁶. 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. “Tout ce qui se fait par raison doit avoir ses règles. Les voyages, pris comme une partie de l’éducation, doivent avoir les leurs. Voyager pour voyager, c’est errer, être vagabonde”¹²³⁷.

Existem, portanto, dois tipos de viagens: “viajar para ver o país” de viajar “para ver os povos”. Para o autor, tanto no quarto¹²³⁸ 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” posteriormente “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 completa dizendo que essa segunda forma de conhecer deve ser a mais importante para quem “quer filosofar”¹²³⁹. 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 na medida em que suas descrições apresentam a riqueza do mundo natural (a geografia, a topografia e a variedade do mundo animal e

¹²³⁴ *Emile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, p. 827.

¹²³⁵ Idem, p. 828.

¹²³⁶ Idem, p. 826.

¹²³⁷ Idem, p. 832.

¹²³⁸ Idem, p. 493.

¹²³⁹ Idem, p. 832.

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. Rousseau reconhece e até enaltece os poucos entusiastas e curiosos que empreenderam ou financiaram certas viagens tendo em vista desvendar os segredos da Terra. Mas 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 do que 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, « comment dans un siècle où l'on se pique de belles connaissances il ne se trouve pas deux hommes bien unis, riches, l'un en argent, l'autre en génie », a fim de realizar « un célèbre voyage autour du monde; pour y étudier, non toujours des pierres et des plantes, mais une fois les hommes et les mœurs, et qui, après tant de siècles employés à mesurer et considérer la maison, s'avisent enfin d'en vouloir connaître les habitants »¹²⁴⁰.

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, de acordo com a qual a importância do terreno é essencial para o estudo dos homens. No entanto, se essas 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 propõe 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 e dos processos que promovem as distinções. “Toute la terre est couverte de nations dont nous ne connaissons que les noms, et nous nous mêlons de juger le genre humain!”, diz o segundo *Discurso*¹²⁴¹.

Dos poucos relatos que são salvaguardados pelas críticas de Rousseau estão aqueles dos acadêmicos-filósofos La Condamine (1701-1774), Maupertuis, Chardin (1643-1713), os jesuítas e Kaempfer (1651-1716).

¹²⁴⁰ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 213.

¹²⁴¹ *Idem*, p. 213.

Les académiciens qui ont parcouru les parties septentrionales de l'Europe et méridionales de l'Amérique avaient plus pour objet de les visiter en géomètres qu'en philosophes. Cependant, comme ils étaient à la fois l'un et l'autre, on ne peut pas regarder comme tout à fait inconnues les régions qui ont été vues et décrites par les La Condamine et les Maupertuis. Le joaillier Chardin, qui a voyagé comme Platon, n'a rien laissé à dire sur la Perse ; la Chine paraît avoir été bien observée par les jésuites. Kempfer donne une idée passable du peu qu'il a vu dans le Japon.

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 adequado¹²⁴², 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. Mas antes de estudá-los “é preciso estabelecer regras”¹²⁴³ e guias para as observações, não sendo suficiente para se instruir percorrer a esmo os países. Por isso, a ideia de uma educação e correção do olhar. “É preciso saber viajar”; “para 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”¹²⁴⁴. 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.

A ideia central dessa seção é a oposição entre, de um lado, o homem nacional ou particular de um determinado país com seus costumes, hábitos, fisionomia etc. e, de outro, os homens em geral. Para Rousseau, mesmo se os observadores lessem ou fossem capazes de ler o livro do mundo, eles não divisariam senão “sua folha”¹²⁴⁵ (os supracitados exemplos do francês e da filosofia são, sobre isso, reveladores). Em outras palavras, mergulhados nesse imenso álbum de fotografias, eles se atermiam 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. Essas imagens e fotografias, no entanto, sairiam bastante distorcidas: eles não veriam senão aquilo que seus preconceitos nacionais os permitem ver.

¹²⁴² Idem, p. 213.

¹²⁴³ *Emile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, pp. 836- 837.

¹²⁴⁴ Idem, p. 828.

¹²⁴⁵ *Emile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 826.

Em contraste, temos o homem ou “homens em geral”¹²⁴⁶, 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”¹²⁴⁷. Nesses termos, parafraseando a fórmula canônica do *Ensaio*, podemos dizer que viajar não significa outra coisa que 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.

Desta feita, seria preciso percorrer toda a Terra para estudar o homem? Para conhecer a espécie humana seria necessário conhecer todos os indivíduos?¹²⁴⁸ 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 uma só de seus membros, mas de vários”. Segue-se que “aquele que comparou dez povos conhece os homens, tal como aquele que viu dez franceses conhece os franceses”¹²⁴⁹. 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*.

É sabido que esse 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 o 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:

¹²⁴⁶ Idem, p. 827.

¹²⁴⁷ Idem, p. 826.

¹²⁴⁸ Idem, p. 827.

¹²⁴⁹ Idem, pp. 827-828.

Je parcourrais lentement et avec soin plusieurs [...] provinces, les plus éloignées les unes des autres ; toutes les différences que j’observerais entre elles me donneraient le génie particulier de chacune ; tout ce qu’elles auraient de commun, et que n’auraient pas les autres peuples, formerait le génie national et ce qui se trouverait partout appartiendrait en général à l’homme.¹²⁵⁰

O que pertence em geral 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, estéticas etc. 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.

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 dessas 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”¹²⁵¹), 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 ou de um homem qualquer, busca-se o conhecimento do homem em geral, exposto a todos os acidentes e todas as condições da vida humana. Alargar o campo de visão significa, então, conhecer essa generalidade.

¹²⁵⁰ *Julie ou la nouvelle Héloïse. OC, II, 1961, p. 242.*

¹²⁵¹ *Discours sur l’origine de l’inégalité. OC, III, 1964, p. 213.*

Le glissement métaphorique du livre au feuillet ou à l'estampe signifie, d'un point de vue historique, le glissement du général vers le particulier. L'argument de Rousseau repose donc sur la nécessité d'une généralisation devant permettre de rassembler les feuillets dispersés du grand livre du monde, généralisation qui devra faire passer de l'observation des « gens » à l'observation des « hommes en général »¹²⁵².

Nada, portanto, muito diferente do que se pode ler no capítulo VIII do *Ensaio*. Esse 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. Ao contrário do que pensa Juliette Morice, em seu artigo « Voyage et anthropologie dans l'*Émile* de Rousseau »¹²⁵³, não se trata simplesmente de um processo de abstração obtido depois de retirar as propriedades acidentais que acompanham os indivíduos em suas existências reais. 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 operação do entendimento que subtrai os acidentes para descrever o homem. Trata-se do contrário, isto é, de uma efetiva comparação etnográfica, 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 as circunstâncias específicas.

Desta feita, algumas palavras são necessárias sobre as dificuldades para se realizar boas observações em tempos modernos. Existem dois processos operando 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,

¹²⁵² Morice, Juliette. « Voyage et anthropologie dans l'*Émile* de Rousseau ». *Revue de métaphysique et de morale* 2013/1 (N° 77), p. 132.

¹²⁵³ Idem, p. 135.

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. Discutimos 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 por conta do constante comércio entre os povos¹²⁵⁴. Donde a dificuldade em realizar boas observações nos tempos modernos. Nesse ponto, o *Emílio* concorda com a passagem citada do segundo *Discurso* na qual se afirma ter sido possível realizar boas observações nos tempos antigos¹²⁵⁵. 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”¹²⁵⁶. Para Rousseau, os processos da mundialização nascente e da constante padronização nos modos de vida dos homens forçam uma dissolução de suas idiosincrasias, uniformizando cada vez mais os costumes e até mesmo o aspecto físico dos povos. O mesmo se passa no *Emílio*. Outrora, « l’Europe seule était plus éparsé que la terre entière ne l’est aujourd’hui ». Com isso, o autor quer dizer que

chaque nation restait plus enfermée en elle-même ; il y avait moins de communications, moins de voyages, moins d’intérêts communs ou contraires, moins de liaisons politiques et civiles de peuple à peuple, point tant de ces tracasseries royales appelées négociations, point d’ambassadeurs ordinaires ou résidant continuellement ; les grandes navigations étaient rares ; il y avait peu de commerce éloigné¹²⁵⁷.

Em tempos modernos, há muito mais « liaisons entre l’Europe et l’Asie qu’il n’y en avait jadis entre la Gaule et l’Espagne ». É preciso, pois, concordar « que les caractères originaux des peuples, s’effaçant de jour en jour, deviennent en même raison plus difficiles à saisir. A mesure que les races se mêlent, et que les peuples se confondent, on

¹²⁵⁴ 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.

¹²⁵⁵ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 208.

¹²⁵⁶ Idem, p. 208.

¹²⁵⁷ *Émile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, pp. 829-830.

voit peu a peu disparaître ces différences nationales qui frappaient jadis au premier coup d’œil. »¹²⁵⁸

Os povos antigos se distinguiam 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”¹²⁵⁹ 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”¹²⁶⁰. Sendo dadas as condições adequadas para a formação dos caracteres nacionais e como ainda não havia comércio entre os diferentes povos, não havia, por conseguinte, nenhuma forma de miscigenação ou de diluição desses caracteres. 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*,

les Français d’aujourd’hui ne sont plus ces grands corps blonds et blancs d’autrefois ; les Grecs ne sont plus ces beaux hommes faits pour servir de modèles à l’art ; la figure des Romains eux-mêmes a changé de caractère, ainsi que leur naturel ; les Persans, originaires de Tartarie, perdent chaque jour de leur laideur primitive par le mélange du sang circassien ; les Européens ne sont plus Gaulois, Germains, Ibériens, Allobroges ; ils ne sont tous que des Scythes diversement dégénérés quant à la figure, et encore plus quant aux mœurs.¹²⁶¹

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 ela mesma alterada pela ação humana. Essa ação uniformiza os terrenos, reduzindo as peculiaridades de cada lugar e homogeneizando as culturas e os caracteres e é notória a

¹²⁵⁸ Idem, pp. 829-830.

¹²⁵⁹ Idem, p. 830.

¹²⁶⁰ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 208.

¹²⁶¹ *Émile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, p. 830. O exemplo dos franceses também aparece no segundo *Discurso* (*Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 208).

importância do terreno (lugar de inscrição geográfico) e do clima na filosofia de Rousseau. Com terrenos cada vez mais homogêneos, mais homogêneos serão os homens.

Tudo isso, portanto, corrobora a tese segundo a qual era mais fácil constatar essas diferenças nos tempos antigos.

Voilà pourquoi les antiques distinctions des races, les qualités de l'air et du terroir marquaient plus fortement de peuple à peuple les tempéraments, les figures, les mœurs, les caractères, que tout cela ne peut se marquer de nos jours, où *l'inconstance européenne ne laisse à nulle cause naturelle le temps de faire ses impressions*, et où *les forêts abattues, les marais desséchés, la terre plus uniformément, quoique plus mal cultivée, ne laisse plus, même au physique, la même différence de terre à terre et de pays à pays.*¹²⁶²

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”¹²⁶³. Algo semelhante acontece na teoria antropológica de Rousseau no que toca aos grandes povos. Nas palavras do autor, esses “povos se assemelham todos”¹²⁶⁴ 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 – ou os povos que permanecem sem contado guardam 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 desse livro a seguinte passagem:

Je ne serais pas non plus si maladroit que de choisir la capitale pour le lieu de mes observations. Je n'ignore pas que les capitales diffèrent moins entre elles que les peuples, et que les caractères nationaux s'y effacent et se confondent en grande partie, tant à cause de l'influence commune des cours qui se ressemblent toutes, que par l'effet commun d'une société nombreuse et resserrée, qui est le même à peu près sur tous les hommes, et l'emporte à la fin sur le caractère originel.¹²⁶⁵

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

¹²⁶² *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 830 (grifo nosso).

¹²⁶³ Pessoa, Fernando. *Poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 2001, p. 36.

¹²⁶⁴ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 831.

¹²⁶⁵ *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 242.

deve estudar os costumes das nações. Paris e Londres são para mim uma mesma cidade”¹²⁶⁶. Voltando ao texto da *Nova Heloísa*, as observações devem de preferência incidir sobre os grupos mais reclusos e distantes: “si je voulais étudier un peuple, c’est dans les provinces reculées, où les habitants ont encore leurs inclinations naturelles, que j’irais les observer”¹²⁶⁷. 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

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”¹²⁶⁸. Com isso, explica que a arte de saber generalizar as ideias não é um dado imediato do entendimento humano, devendo ser pensada em termos de exercícios que requerem uma arte, aprendizagem e regras. Por isso, 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*¹²⁶⁹. Existe, portanto, uma dependência dessa arte com o desenvolvimento 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

¹²⁶⁶ *Émile ou de l’éducation. OC, IV, 1969, p. 850.*

¹²⁶⁷ *Julie ou la nouvelle Héloïse. OC, II, 1961, p. 242.*

¹²⁶⁸ *Manuscrit de Genève. OC, III, 1964, p. 286.*

¹²⁶⁹ Bernardi, Bruno. « '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, p. 157. Nesse momento, grande parte de nossas reflexões seguirá de perto as análises de Bruno Bernardi nesse artigo. Apesar de termos aproximado o pensamento de Rousseau com os trabalhos de Condillac, por conta da historicidade e do vir a ser do entendimento humano, Bernardi ao longo de seu artigo opera uma distinção no interior das *démarches* desses dois autores. Todavia, não discutiremos neste trabalho essas diferenças.

generalização revela um estatuto ao mesmo tempo epistemológico, cognitivo, histórico e antropológico.

À representação comumente aceita de um homem naturalmente dotado de razão e sociável Rousseau opõe a noção de perfectibilidade. Essa faculdade que “desenvolve sucessivamente todas as outras” só é colocada em movimento pela “ajuda das circunstâncias”¹²⁷⁰. É preciso, portanto, pensar um encadeamento contingente de múltiplas circunstâncias para que o entendimento humano atravessasse “a distância das puras sensações aos mais simples conhecimentos”¹²⁷¹ e, finalmente, para que o homem se torne sociável. 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 entendimento¹²⁷². Todo o arcabouço que era necessário para pôr em movimento o sistema necessidade-paixão-conhecimento¹²⁷³ revela-se também dependente da palavra. Em razão disso decorre o motivo de terminarmos 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 desenvolvimento da linguagem apresentada no final da digressão linguística presente no segundo *Discurso* não resolve as aporias estabelecidas anteriormente por Rousseau. Mesmo assim, essa história é interessante para nosso propósito. Ela apresenta sucessivamente – por saltos e não por continuidade – o grito da

¹²⁷⁰ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 142.

¹²⁷¹ *Idem*, p. 144.

¹²⁷² 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).

¹²⁷³ 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).

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”¹²⁷⁴. Tal grito permite uma comunicação imediata entre os homens, não necessitando de nenhuma espécie de convenção, na medida em 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, situações 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 corresponde¹²⁷⁵. Tal consentimento só é legítimo por um acordo unânime para o qual o uso da palavra parece já ser necessário¹²⁷⁶.

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

¹²⁷⁴ Idem, p. 148.

¹²⁷⁵ 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).

¹²⁷⁶ Donde se segue que “a palavra parece ter sido muito necessária para estabelecer o uso da palavra” (Idem, p. 149), 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 passáveis sobre o nascimento dessa arte de comunicar os pensamentos e de estabelecer uma relação entre os espíritos” (Idem, pp. 147-148).

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”.

On doit juger que les premiers mots, dont les hommes firent usage, eurent dans leur esprit une signification beaucoup plus étendue que n’ont ceux qu’on emploie dans les langues déjà formées, et qu’ignorant la division du discours en ses parties constitutives, ils donnèrent d’abord à chaque mot le sens d’une proposition entière.¹²⁷⁷

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”.

Quand ils commencèrent à distinguer le sujet d’avec l’attribut, et le verbe d’avec le nom, ce qui ne fut pas un médiocre effort de génie, les substantifs ne furent d’abord qu’autant de noms propres, l’infinif fut le seul temps des verbes, et à l’égard des adjectifs la notion ne s’en dut développer que fort difficilement, parce que tout adjectif est un mot abstrait, et que les abstractions sont des opérations pénibles, et peu naturelles.¹²⁷⁸

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 para 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 encontravam do grau de conhecimento necessário para o estabelecimento de noções gerais.

Chaque objet reçut d’abord un nom particulier, sans égard aux genres, et aux espèces, que ces premiers instituteurs n’étaient pas en état de distinguer ; et tous les individus se présentèrent isolés à leur esprit, comme ils le sont dans le tableau de la nature. Si un chêne s’appelait A,

¹²⁷⁷ Idem, p. 149.

¹²⁷⁸ Idem, p. 149.

un autre chêne s'appelait B: de sorte que plus les connaissances étaient bornées, et plus le dictionnaire devint étendu. L'embarras de toute cette nomenclature ne put être levé facilement : car pour ranger les êtres sous des dénominations communes, et génériques, il en fallait connaître les propriétés et les différences ; il fallait des observations, et des définitions, c'est-à-dire, de l'histoire naturelle et de la métaphysique, beaucoup plus que les hommes de ce temps-là n'en pouvaient avoir.¹²⁷⁹

O aparecimento das noções comuns e gerais é o 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.

D'ailleurs, les idées générales ne peuvent s'introduire dans l'esprit qu'à l'aide des mots, et l'entendement ne les saisit que par des propositions. [...] Toute idée générale est purement intellectuelle [...]. Essayez de vous tracer l'image d'un arbre en général, jamais vous n'en viendrez à bout, malgré vous il faudra le voir petit ou grand, rare ou touffu, clair ou foncé, et s'il dépendait de vous de n'y voir que ce qui se trouve en tout arbre, cette image ne ressemblerait plus à un arbre. Les êtres purement abstraits se voient de même, ou ne se conçoivent que par le discours. La définition seule du triangle vous en donne la véritable idée : sitôt que vous en figurez un dans votre esprit, c'est un tel triangle et non pas un autre, et vous ne pouvez éviter d'en rendre les lignes sensibles ou le plan coloré. Il faut donc énoncer des propositions, il faut donc parler pour avoir des idées générales ; car sitôt que l'imagination s'arrête, l'esprit ne marche plus qu'à l'aide du discours. Si donc les premiers inventeurs n'ont pu donner des noms qu'aux idées qu'ils avaient déjà, il s'ensuit que les premiers substantifs n'ont pu jamais être que des noms propres.¹²⁸⁰

A operação de generalização pode apenas ser compreendida a partir da formação das línguas e como resultado dos progressos da “lógica do discurso”¹²⁸¹. 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

¹²⁷⁹ Idem, p. 149. « Pour pousser les divisions assez loin, il eût fallu plus d'expérience et de lumière qu'ils n'en pouvaient avoir, et plus de recherches et de travail qu'ils n'y en voulaient employer. Or si, même aujourd'hui, l'on découvre chaque jour de nouvelles espèces qui avaient échappé jusqu'ici à toutes nos observations, qu'on pense combien il dut s'en dérober à des hommes qui ne jugeaient des choses que sur le premier aspect! Quant aux classes primitives et aux notions les plus générales, il est superflu d'ajouter qu'elles durent leur échapper encore : comment, par exemple, auraient-ils imaginé ou entendu les mots de matière, d'esprit, de substance, de mode, de figure, de mouvement, puisque nos philosophes qui s'en servent depuis si longtemps ont bien de la peine à les entendre eux-mêmes, et que les idées qu'on attache à ces mots étant purement métaphysiques, ils n'en trouvaient aucun modèle dans la nature ? » (Idem, pp. 150-151).

¹²⁸⁰ Idem, pp. 149-150.

¹²⁸¹ Idem, p. 151.

cognitiva e um processo social. O conhecimento é processo social e a socialização, processo cognitivo.»¹²⁸²

Essa teoria da generalização é fundamental para a compreensão da antropologia de Rousseau, já que o conceito de homem ou homens em geral ou abstrato vem apenas depois de se ter notado as particularidades, os homens em particular. Lembremos o terceiro capítulo do *Ensaio*:

un homme sauvage en rencontrant d'autres se sera d'abord effrayé. Sa frayeur lui aura fait voir ces hommes plus grands et plus forts que lui-même ; il leur aura donné le nom de *géans*. Après beaucoup d'expériences, il aura reconnu que ces prétendus géans n'étant ni plus grands ni plus forts que lui, leur stature ne convenait point à l'idée qu'il avait d'abord attachée au mot de géant. Il inventera donc un autre nom commun à eux et à lui, tel par exemple que le nom d'*homme*, et laissera celui de géant à l'objet faux qui l'avait frappé durant son illusion.¹²⁸³

Experiências e comparações são necessárias para o selvagem chegar a contruir 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 essa concepção de antropologia que é vista nas páginas do *Ensaio*: « quand on veut étudier les hommes il faut regarder près de soi; mais pour étudier l'homme il faut apprendre à porter sa vue au loin; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés »¹²⁸⁴. 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 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.

¹²⁸² Bernardi, Bruno. « '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, p. 163.

¹²⁸³ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 381.

¹²⁸⁴ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 395.

CONCLUSÃO

É sabido que o termo antropologia assumiu diferentes acepções ao longo dos tempos e lugares, não sendo possível reduzi-lo a um sentido simples e unívoco¹²⁸⁵. Em Rousseau, questionar *o que é o homem* também não é tarefa fácil e implica definir metodologias e delimitar seu objeto. Para ele, o homem não pode ser reduzido a uma única acepção e, dependendo do questionamento feito, extraímos de seus textos abordagens distintas. Ademais, o autor supôs na humanidade uma capacidade exclusiva de mudar sua própria natureza, o que configura uma indeterminação essencial da e na natureza humana, podendo assumir diferentes formas e, por conseguinte, complicando ainda mais o esboço de um sentido estável e fixo de antropologia. Em vista disso, 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 para estudar e compreender o homem.

Em primeiro lugar, só podemos falar de homem ou homens 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.). Por isso, ser homem significa para cada um ou para cada grupo particular pertencer a um solo, a um clima e a determinadas circunstâncias. Tudo isso sugere que o eu é determinado pelo outro e pelo exterior (pelos elementos de fora), não podendo existir sem essas determinações. Em certa medida, isto é verdadeiro até mesmo se pensarmos na ficção do homem do puro estado de natureza: sua existência (ou possibilidade teórica de existência) só é possível ao preencher determinadas condições materiais, a saber, a fertilidade e abundância natural da terra, a primavera perpétua sem rearranjos, 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 dessas condições materiais dadas inicialmente implica em novos rearranjos e, portanto,

¹²⁸⁵ No que diz respeito aos sentidos assumidos pelo termo na França, remeto o leitor ao artigo de Claude Blanckaert. « 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. pp. 13-43.

variações, alterações e diversidade de homens. Donde se segue a multiplicidade de focos possíveis à questão de saber o que é o homem.

As perturbações das condições materiais de existência produzem metamorfoses sucessivas na natureza humana e, conseqüentemente, diversas abordagens para a antropologia. Aparecem dois termos: o homem ideal e os homens reais, o homem fictício e os homens históricos. E desses termos resultam 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 da afetividade à intelectualidade) – 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, o 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, isso 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.

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. Donde a importância de estudar também os homens mais distantes, a diversidade física e cultural, 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, nem 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, essas tentativas 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; e ao mesmo tempo, elabora um método pautado pela observação direta ou indireta: pelas viagens (o que Rousseau não fez – pelo menos não com esse propósito –, mas deu as regras) ou pelo olhar 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, por meio de uma alteração comportamental e uma mudança no olhar do filósofo e da filosofia, Rousseau exorta a viagens que inventariem, mapeiem e cataloguem as variações e diferenças humanas. A partir desse segundo caminho se chega 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*¹²⁸⁶: « On connaît [...], ou l'on peut connaître le premier point d'où part chacun de nous pour arriver au degré commun de l'entendement », na condição preliminar de se ter realizado a contento a regressão analítica. Mas, continua o autor,

qui est-ce qui connaît l'autre extrémité ? Chacun avance plus ou moins selon son génie, son goût, ses besoins, ses talents, son zèle, et les occasions qu'il a de s'y livrer. Je ne sache pas qu'aucun philosophe ait été assez hardi pour dire : voilà le terme où l'homme peut parvenir et qu'il ne saurait passer. Nous ignorons ce que notre nature nous permet d'être.¹²⁸⁷

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, mas apenas desenvolvido em pormenor 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 alteração de origem), 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, sendo cada cultura igualmente válida, plena e digna de ser vivida.

¹²⁸⁶ *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 12.

¹²⁸⁷ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 281.

Desta feita, encerremos esta tese com algumas reflexões sobre as diferentes imagens que o homem se 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”¹²⁸⁸. 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]”¹²⁸⁹. A humanidade era encarada como o fundo comum, a substância primordial a partir da qual (por conta de um processo de diversificação) muitas, quando não todas, categorias de seres e coisas do universo vieram a existir¹²⁹⁰.

Encontramos no *Discurso sobre a origem da desigualdade* um esboço de uma teoria dotada de certa analogia com o texto de Mia Couto e essas 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 havia dito 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”¹²⁹¹. 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 o início da elaboração de nossas reflexões. Pretendemos por meio desses e de outros escritos apresentar como Rousseau concebe a ascensão da cultura, do homem e da humanidade e a tomada de consciência dessa 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).

¹²⁸⁸ Couto, Mia. *A varanda do frangipani*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 67.

¹²⁸⁹ 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.

¹²⁹⁰ Ver a nota 130 deste trabalho (1.2 - O Cru e o Cozido: as dietas alimentares e a aquisição do fogo na antropologia de Rousseau).

¹²⁹¹ Lévi-Strauss, Claude; Eribon, Didier. *De perto e de longe*. Tradução de Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cosac Naify, 2005, pp. 195-196.

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. Trata-se de uma questão que diz, sobretudo, respeito ao olhar, ao ponto de vista do homem que se descobre enquanto tal e as sucessivas ideias que ele se faz de sua própria identidade. Os dois textos referidos acima de Lévi-Strauss sustentam que Rousseau começa seu segundo *Discurso* identificando pela piedade o homem com todos os outros seres animados¹²⁹². A piedade – “tão natural que os próprios animais dão dela alguns signos sensíveis”¹²⁹³ – decorre “da identificação a um outrem que não um parente, um amigo ou um compatriota, mas a um homem qualquer porque é homem, ou bem mais que isso: a um ser vivente qualquer, porque vive”¹²⁹⁴. Por meio dela, o homem começa por sentir-se idêntico a todos os seus semelhantes, aí incluso os animais¹²⁹⁵. Adquirirá apenas posteriormente a capacidade de se distinguir como também de distinguir os animais. Ou melhor, ele somente saberá se distinguir, na condição de 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”¹²⁹⁶ 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 de um estado de indiferenciação para um 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 eles¹²⁹⁷. É inevitável a realização nessa situação de comparações¹²⁹⁸, mas isso não implica que o homem se veja ou se saiba diferente. Como dissemos, o processo de distinção é bastante penoso e tardio. Nas reflexões que o autor tece sobre a origem da língua, presente na primeira parte do livro – mais precisamente no final 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

¹²⁹² 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, p. 50; *Totemismo hoje*. Tradução de Malcom Bruce Corrie. São Paulo: Abril Cultural, 1976, p. 182.

¹²⁹³ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 154.

¹²⁹⁴ 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, p. 50.

¹²⁹⁵ Lévi-Strauss, Claude. *Totemismo hoje*. Tradução de Malcom Bruce Corrie. São Paulo: Abril Cultural, 1976, p. 182.

¹²⁹⁶ 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, p. 50.

¹²⁹⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 135.

¹²⁹⁸ Idem, p. 136.

“distinguir”. Existiam 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”¹²⁹⁹. 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 “aplicação reiterada dos diversos seres a si e de uns aos outros”, é que 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”¹³⁰⁰. Vemos, pois, que a identificação entre homens e animais não diz respeito a uma humanidade previamente compartilhada e à posterior separação das esferas humana e animal como sugerem os exemplos dos Kaluli, dos ameríndios e de Mia Couto. Mais compatível com o texto de Rousseau seria pensar que no começo 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. 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.

Para o genebrino, o homem é submisso apenas a Deus, sendo superior e tendo consciência dessa superioridade em relação aos animais e aos outros reinos. Como vimos, esse sentimento é adquirido e, por conseguinte, possui uma gênese precisa na cronologia narrada. De acordo com o segundo *Discurso*, o primeiro sentimento e a primeira ideia de superioridade nascem quando o homem se compara com os outros seres naturais, sobretudo, com os animais. “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”¹³⁰¹. Com isso, ele aprendeu “a combater em caso de necessidade os outros animais”¹³⁰² e a desenvolver suas luzes nessa luta pela sobrevivência, superando rapidamente quase todos

¹²⁹⁹ Idem, p. 149.

¹³⁰⁰ Idem, p. 165.

¹³⁰¹ Idem, p. 136.

¹³⁰² Idem, p. 165.

os animais, mesmo aqueles mais fortes, e tomando consciência de sua superioridade. Trata-se de uma superioridade da espécie humana e não do homem tomado como indivíduo; não concerne às relações entre os homens, mas à posição do homem na cadeia dos seres e na natureza criada pela sabedoria divina.

O homem finalmente veio a descobrir-se enquanto homem, partícipe da espécie humana e diferente dos outros seres vivos.

Quoique ses semblables ne fussent pas pour lui ce qu'ils sont pour nous, et qu'il n'eût guère plus de commerce avec eux qu'avec les autres animaux, ils ne furent pas oubliés dans ses observations. Les conformités que le temps put lui faire apercevoir entre eux, sa femelle et lui-même, le firent juger de celles qu'il n'apercevait pas, et voyant qu'ils se conduisaient tous, comme il aurait fait en de pareilles circonstances, il conclut que leur manière de penser et de sentir était entièrement conforme à la sienne.¹³⁰³

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 animais¹³⁰⁴. Uma miríade de seres distintos 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 do gato, o lagarto e o bicho-da-seda), 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. Para o autor, todavia,

¹³⁰³ Idem, p. 166.

¹³⁰⁴ Derrida, Jacques. *O animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 58.

os animais possuem direitos, já que compartilhamos com eles a sensibilidade, aproximamo-nos deles antes de nos distinguirmos pela razão. Por tudo isso, o homem é ainda obrigado “a alguma espécie de dever para com eles”, não podendo maltratá-los nem matá-los desnecessariamente (sendo o amor-de-si o responsável por recular essa necessidade)¹³⁰⁵.

Interessa-nos o fato das definições de humanidade e animalidade ainda não se encontrarem bem sedimentadas, existindo seres de difícil classificação ou que confundem as certezas dos sistematistas e taxônomos. No século XVIII, a planta dormideira ou sensitiva (*Mimosa pudica*) e os pólipos perturbaram os sistemas rígidos de classificação. 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 reconheceu (imediatamente) como seus semelhantes, seus próximos ou seus irmãos foram de forma bastante precipitada excluídos da humanidade.

Nesse 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 acontece esse 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, “c’est ainsi que le premier regard qu’il porta sur lui-même y produisit le premier mouvement d’orgueil ; c’est ainsi que sachant encore à peine distinguer les rangs, et se contemplant au premier

¹³⁰⁵ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 126. « Il ne fera jamais du mal à un autre homme ni même à aucun être sensible, excepté dans le cas légitime où sa conservation se trouvant intéressée, il est obligé de se donner la préférence à lui-même [...] ; mais tenant en quelque chose à notre nature par la sensibilité dont ils sont doués, on jugera qu’ils doivent aussi participer au droit naturel [...]. Il semble, en effet, que si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c’est moins parce qu’il est un être raisonnable que parce qu’il est un être sensible ; qualité qui, étant commune à la bête et à l’homme, doit au moins donner à l’une le droit de n’être point maltraitée inutilement par l’autre » (idem, p. 126).

par son espèce, il se préparait de loin à y prétendre par son individu.”¹³⁰⁶ Esta ideia é reforçada nas *Cartas morais*.

Soyons humbles de nôtre espèce pour pouvoir nous enorgueillir de nôtre individu. Ne disons point dans nôtre imbécile vanité que l’h[omme] est le Roi du monde, que le soleil, les astres, le firmament, l’air, la terre, la mer sont faits pour lui, que les végétaux germent pour sa subsistance, que les animaux vivent afin qu’il les dévore; avec cette manière de raisonner, cette dévorante soif de bonheur, d’excellence et de perfection, pourquoi chacun ne croira-t-il pas que le reste du genre humain fut créé pour le servir? et ne se regarderait-il pas personnellement comme l’unique objet de toutes les œuvres de la nature?¹³⁰⁷

Esse 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 igualmente em relação a seus semelhantes. Segundo Rousseau, o lugar da humanidade na ordem da natureza não deve excitar esse segundo tipo de sentimento (o amor-próprio). Da superioridade humana 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 essa confusão entre ordem natural criada por Deus e a (des)ordem política que os homens desenvolveram. Vejamos.

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. Essa 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 a leram dessa maneira), mas também pode ser encarada em chave positiva como a afirmação da heterogeneidade humana, sem que pese a referência a um modelo originário.

Independentemente da leitura escolhida, todas as variedades de homens seguem participando igualmente da humanidade, a despeito das distâncias, isto é, *des écarts*

¹³⁰⁶ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 166.

¹³⁰⁷ *Lettre morales*. OC, IV, 1969, lettre 4, p. 1100.

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 guarani-kaiowá dos sul mato-grossenses, os americanos dos japoneses, os krenak dos empresários da Vale, Peter de Hanovre 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 idiosincrasias 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. 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 os privilégios e as prerrogativas da humanidade, reivindicando em prol de minorias cada vez mais restritas o privilégio de um humanismo¹³⁰⁸. Um grupo de homens se distingue de outros, impondo sua imagem (realidade política, socioeconômica, sua etnia, nacionalidade etc.) como a realização plena do homem, única digna de ser vivida. 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:

Ils sont comme les seuls habitans de la terre: tout le reste n'est rien à leurs yeux. Avoir un carrosse, un suisse, un maître d'hôtel, c'est être comme tout le monde. Pour être comme tout le monde, il faut être comme très peu de gens. Ceux qui vont à pied ne sont pas du monde; ce sont des bourgeois, des hommes du peuple, des gens de l'autre monde; & l'on diroit qu'un carrosse n'est pas tant nécessaire pour se conduire que pour exister.¹³⁰⁹

¹³⁰⁸ 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, p. 53.

¹³⁰⁹ *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 252.

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 de comportamentos dominantes ou com determinado estágio de desenvolvimento técnico-cognitivo. Radicalizando essa exclusão dos outros homens da humanidade, chegaremos a uma situação análoga àquela machadiana do Dr. Bacamarte. Mas 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, já que o tirano não percebe o absurdo de se considerar o único homem sobre a face da Terra. Aos 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 ao longe de modo a observar as diferenças, 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 é de sempre filosofar sobre as origens das coisas estando próximos do que se passa em torno deles”¹³¹⁰. Rousseau quer ressignificar a filosofia ou recolocá-la em seu adequado caminho, momento em que os filósofos viajavam para se instruir.

A filosofia precisa viajar para se deparar com o diferente e o distante. 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”¹³¹¹. 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 pensar¹³¹². 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 (como a racionalidade e a

¹³¹⁰ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 394.

¹³¹¹ Pimenta, Pedro Paulo. “Lévi-Strauss, Rousseau e o fim da filosofia”, *Ponto Urbe* [Online], 15 | 2014, posto online no dia 30 Dezembro 2014, p. 2, consultado o 25 Fevereiro 2015. URL : <http://pontourbe.revues.org/2428>.

¹³¹² Idem, p. 2.

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 se conhecer ou conhecer seu mundo (diferente de outros mundos de homens) por meio do olhar e da comparação etnográfica com o outro: suponhamos filósofos viajantes “de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l’histoire naturelle, morale et politique, de ce qu’ils auraient vu, nous verrions nous-mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre.”¹³¹³ 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.

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) e também para as experiências estéticas e 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”¹³¹⁴. Ao que complementa os *Fragmentos 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”¹³¹⁵. 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.

Portanto, conhecer o outro é também importante para, por meio da comparação, conhecer a si mesmo. Esse conhecimento obtido pela observação antropológica se faz ver de modo bastante especial nos rascunhos escritos por Rousseau para suas *Confissões*: “J’ai remarqué souvent que, même parmi ceux qui se piquent le plus de connoître les hommes, chacun ne connoit guères que soi, s’il est vrai même que quelqu’un se connoisse ; car comment bien déterminer un être *par les seuls rapports qui sont en lui-*

¹³¹³ *Discours sur l’origine de l’inégalité. OC, III, 1964, pp. 213-214.*

¹³¹⁴ *Les confessions. OC, I, 1959, pp. 383-384.*

¹³¹⁵ *Fragments autobiographiques. OC, I, 1959, pp. 1116-1117.*

même, et sans le comparer avec rien ?”¹³¹⁶ 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”¹³¹⁷. Por isso, 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: « ce ne sont point les Français que je me suis proposé d’observer ; car si le caractère des nations ne peut se déterminer que par leurs différences, comment moi, qui n’en connais encore aucune autre, entreprendrais-je de peindre cette-ci ? »¹³¹⁸ 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.

¹³¹⁶ *Ébauches des confessions*. OC, I, 1959, p. 1148 (grifo nosso).

¹³¹⁷ *Essai sur l’origine des langues*. OC, V, 1995, p. 396.

¹³¹⁸ *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 242.

APÊNDICE

I – Questão de cronologia rousseauista

Não obstante serem flagrantes as afinidades temáticas entre o segundo *Discurso* e o *Ensaio*, não devemos ceder diante da tentação (fadada ao equívoco) de postular uma estrita continuidade entre as teses apresentadas nesses dois textos. A diferença conceitual envolvendo as noções de famílias e o desacordo sobre a função da linguagem e da música nas cenas das primeiras festas apresentados nesses dois escritos, somado à ausência no *Ensaio* de toda e qualquer referência à condição de isolamento e independência absolutos que caracterizariam nas páginas do segundo *Discurso* o homem do puro estado de natureza, assim como a diferença do estatuto conferido à piedade nessas duas obras, são alguns exemplos que sugerem alterações teóricas ao longo do percurso intelectual de Rousseau.

Não podemos consentir que essas alterações sejam indícios seguros de uma fraqueza ou inconsistência teórica de Rousseau tal como um projeto de interpretação rigidamente estrutural poderia sugerir. Dito isso, faz-se indispensável investigar a gênese e a cronologia do *Ensaio* em relação ao segundo *Discurso*. Tal temática, já velha conhecida dos estudiosos de Rousseau, é ainda hoje necessária, pois capaz de evitar mal-entendidos quando se compara ou se distingue noções ou passagens desses dois textos do autor e, além disso, pode ajudar a desanuviar o ar de mistério que ronda há muito tempo o *Ensaio*.

Sabe-se que essa obra apareceu apenas em 1781 (três anos após a morte do autor) em um volume intitulado *Tratados sobre a música* publicado na cidade de Genebra. Sua primeira edição separada somente veio a lume em 1968. Inúmeras contendas a seu respeito foram travadas desde pelo menos o final do século XIX¹³¹⁹ e muitas questões ainda permanecem abertas: o período e as condições em que o livro foi escrito constituem matéria de controvérsia permanente entre os comentadores. Os intérpretes e historiadores

¹³¹⁹ Um caloroso debate entrou em cena quando, em 1884, Albert Jansen publicou (*Jean Jacques Rousseau als musiker*) um prefácio escrito por Rousseau para uma possível antologia de seus textos. Por volta de 1763, Rousseau pretendia copilar em um pequeno volume três textos, a saber, a *Imitação teatral*, o *Ensaio sobre a origem das línguas* e o *Levita de Efraim*. No entanto, este projeto não chegou a se efetivar, restando somente um esboço de prefácio no qual Rousseau admite ser o *Ensaio*, em um primeiro momento, apenas um fragmento do segundo *Discurso*, suprimido “por ser muito grande e fora de lugar”.

mais autorizados raramente chegam a um acordo sobre isso e quando o fazem, é em geral por razões distintas.

O parentesco com o *Discurso sobre a origem da desigualdade* é facilmente perceptível em vista do capítulo IX do *Ensaio* – que trata da formação das primeiras sociedades –, mas se há aí uma derivação ou elaboração independente não é nada fácil decidir. Ademais, a presença das discussões musicais, praticamente ausentes do segundo *Discurso*, torna ainda mais difícil estabelecer a posição da obra no percurso do pensamento do autor. O problema aumenta substancialmente pelo fato do *Ensaio* ser um texto sobre o qual Rousseau pouco se explicou¹³²⁰ e, quando o fez, sempre demonstrou certa reticência. Uma ampla variedade de artigos e muitos livros foram dedicados ao tema e, mesmo assim, ainda se ignora a data exata de sua composição e a posição real que seu autor lhe atribuía em relação à totalidade de sua obra.

Repassar os principais argumentos de alguns dos comentadores mais célebres é tarefa fundamental para se esclarecer alguns desses problemas. Como se verá, a maior parte dos estudos concernentes ao *Ensaio* foi consagrada à reflexão sobre as relações de continuidade ou ruptura existentes entre ele e o *Discurso sobre a desigualdade* e cada comentador defendeu a posterioridade ou a anterioridade do *Ensaio* de acordo com sua própria interpretação do conjunto da obra de Rousseau. Vejamos, então, de forma breve, as questões da gênese e da cronologia do *Ensaio* em relação à carreira do autor, tal como desenvolvida por alguns comentadores ao longo dos anos. Analisaremos os trabalhos de alguns intérpretes do pensamento de Rousseau, a saber: Alfred Espinas, Gustave Lanson, Pierre-Maurice Masson, Robert Derathé, Jean Starobinski, Jacques Derrida, Robert Wokler e Marie-Elisabeth Duchez. Recorrer a tal expediente se faz necessário para melhor compreender o lugar do *Ensaio* no percurso do pensamento de Rousseau. Além disso, percorrer essa trajetória é importante para clarear a economia interna do texto e, para saber qual o estatuto conferido às discussões musicais no interior da obra, uma vez que, como bem observou Bachofen¹³²¹ e Bento Prado Júnior¹³²², os textos referentes à música e à linguagem assumem um papel fundamental em nossa enquete sobre a elaboração da antropologia rousseuniana. Isto significa que a diversidade cultural se

¹³²⁰ Quatro referências são particularmente importantes, a saber: uma carta à Malesherbes; uma passagem importante do livro XI das *Confissões*; o *Projeto de Prefácio*; e, finalmente, uma nota presente na primeira edição do *Emílio*.

¹³²¹ Bachofen, Blaise. *La condition de la liberté : Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2002, pp. 83-84.

¹³²² Prado Júnior, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

ilustra, como iremos ver, de uma maneira privilegiada e particularmente interessante na diversidade linguística e musical.

Espinas: defende a posteridade do *Ensaio* em relação ao segundo *Discurso*

Alfred Espinas, no artigo “Le système de Jean-Jacques Rousseau” – publicado em 1895 na *Revue Internationale de l’Enseignement supérieur* – recorre a um argumento externo para afirmar que o *Ensaio sobre a origem das línguas* foi necessariamente posterior ao segundo *Discurso*, visto conter algumas citações do livro de Duclos acerca da *Gramática geral e razoada* de Port-Royal que somente veio a público em 1754, ou seja, mesmo ano da publicação do *Discurso sobre a desigualdade*. Valendo-se de argumentos internos, esse intérprete afirma a existência de contradições no *Ensaio* que o oporiam ao segundo *Discurso*. Logo no início deste livro Rousseau explicita seu método investigativo: para conhecer o homem é preciso afastar os fatos e abandonar “os livros científicos”. “Começemos”, afirma Rousseau, “por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão”. A partir dessa e de outras passagens do segundo *Discurso*, Espinas sustenta a existência de contradições entre ele e o *Ensaio*.

O *Discurso* que começa por “afastar todos os fatos” para descrever uma estrutura e uma gênese ideais, seria incompatível com o *Ensaio* que faz um certo apelo ao *Gênesis*, nomeia Adão, Caim, Noé, e maneja um certo conteúdo factual que é tanto o da história quanto o do mito.¹³²³

Indaga-se, no entanto, se as citações da obra de Duclos, que não puderam ser anteriores à publicação do *Discurso sobre a desigualdade*, permitem alguma certeza quanto à data da redação exata do *Ensaio*. Não teriam sido elas introduzidas apenas tardiamente, em um segundo momento, já que é sabido que o texto do *Ensaio* foi retocado por Rousseau algumas vezes? Tal será a hipótese lançada por Gustave Lanson.

¹³²³ Comentário de Jacques Derrida sobre a interpretação de Espinas (Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris : Éditions de Minuit, 1967, p. 273). Derrida tentará deslegitimar a argumentação de Espinas relatada acima: “Bem entendido [a argumentação de Espinas], será preciso estudar minuciosamente o uso que Rousseau faz desse conteúdo factual e se, usando-o como índice de leitura ou exemplos condutores, não os neutraliza já enquanto fatos, o que ele se autoriza a fazer também no *Discurso*” (Idem, pp. 273-274). Ou ainda, é preciso considerar se Rousseau realmente afastou todos os fatos. Como vimos, as notas do segundo *Discurso* estão repletas de referências factuais, científicas e conteúdos empíricos.

Lanson: defende a anterioridade do *Ensaio* em relação ao segundo *Discurso*

Em 1912, Gustave Lanson escreve um artigo (“L’unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau”, publicado nos *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*¹³²⁴) em que recua a redação do *Ensaio* no mais tardar até 1750. Tal intérprete, assim como Espinas, considera que haveria contradições entre os dois textos, mas, ao contrário deste, coloca a obra em uma posição cronológica anterior ao segundo *Discurso*. Tudo isso para preservar a unidade do pensamento de Jean-Jacques.

O *Ensaio* teria sido escrito em uma época em que as ideias sistemáticas de Rousseau ainda não estavam plenamente consolidadas – fato que, segundo Lanson, só aconteceria em 1752. A partir deste ano, os princípios norteadores do pensamento rousseauiano seguiriam uma direção constante. Em suma, Lanson quer a todo preço salvar a unidade do pensamento de Rousseau, tal como ela supostamente se efetivaria em sua maioridade. Como há um desacordo entre o *Ensaio* e as obras maiores, o intérprete coloca aquele entre as obras de juventude ou de imaturidade intelectual. Para tanto, defende que as referidas citações de Duclos seriam inserções tardias, acrescidas quando Rousseau retocou o texto.

Contudo, uma objeção a esta hipótese pode ser formulada: é difícil conjecturar que essas citações teriam surgido posteriormente. Por exemplo, todo capítulo VII (“Da prosódia moderna”) que critica os gramáticos franceses e que desempenha um papel decisivo no *Ensaio* é profundamente inspirado em Duclos. Os empréstimos são declarados, maciços e determinantes. Dada a importância arquitetônica deste capítulo, é difícil imaginar que as citações e as passagens tenham sido inseridas *a posteriori*. Além disso, o convite lançado por Charles Duclos em seu livro sobre a *Gramática* de Port-Royal ao exame filosófico da questão de como o caráter, os costumes e os interesses de um povo têm influência em sua língua parece ter norteado a própria redação do *Ensaio* em sua totalidade¹³²⁵, de modo que o *Ensaio* pode até mesmo ser considerado a efetivação do programa filosófico indicado por Duclos.

¹³²⁴ Lanson, Gustave. « L’unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau ». In: *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*. Tome VIII. Genève: A. Jullien; Paris: Honoré Champion; Leipzig: Karl W. Hiersemann, 1912, pp. 1-31.

¹³²⁵ Rousseau se aproxima bastante das reflexões de Duclos e transcreve um fragmento de Duclos no término do *Ensaio* (*Essai sur l’origine des langues*. OC, V, 1995, p. 429.). Citemos Duclos: “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

Masson: defende a contemporaneidade do *Ensaio* em relação ao segundo *Discurso*

Em 1913, Pierre-Maurice Masson se pergunta (em um artigo intitulado “Questions de chronologie rousseauiste”, também publicado nos *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*¹³²⁶) se um dos motivos que levaram Gustave Lanson a localizar o *Ensaio* tal como ele o fez não teria sido o fato deste intérprete tentar preservar o cidadão genebrino de cair em contradição consigo mesmo. Deste modo, se essa obra não entrasse em contradição com o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, talvez Lanson não tivesse recuado tanto sua primeira redação. Masson afirma não estar devidamente convencido da existência de contradições percebidas entre as obras citadas tal como Espinas e Lanson supuseram, razão pela qual considera – valendo-se de argumentos exteriores ao texto – que o *Ensaio* era no início apenas uma longa nota do segundo *Discurso*, retomado e retrabalhado algumas vezes por Rousseau, tal como se pode observar no projeto de prefácio escrito por Rousseau em 1763. Citemos:

O segundo escrito [*Ensaio sobre a origem das línguas*] foi de início apenas um fragmento do *Discurso sobre a desigualdade*, que eu suprimi por ser muito longo e fora de lugar. Retomei-o por ocasião dos *Erros do senhor Rameau sobre a música* – este título (retirando as duas palavras que suprimi) é perfeitamente condizente com a obra que o comporta. Entretanto, contido pelo ridículo de dissertar sobre as línguas, quando mal se sabe uma e, além disso, pouco contente deste escrito, eu havia resolvido suprimi-lo como indigno de atenção do público. Mas um magistrado ilustre, que cultiva e protege as letras, julgou-o mais favoravelmente do que eu; submeto então com prazer, como podem acreditar, meu julgamento ao seu, e tento fazê-lo passar em favor dos outros escritos, este que eu não teria talvez ousado arriscar individualmente.¹³²⁷

A argumentação de Masson era suficientemente convincente para que o debate parecesse fechado e resolvido. E, de fato, a maioria dos eruditos escolheram Masson

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. *Observações de M. Duclos sobre a gramática geral*. In: Arnould, Antoine; Lancelot, Claude. *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*. Genève: Slatkine Reprints, 1993, pp. 9-11).

¹³²⁶ Masson, Pierre-Maurice. « Questions de chronologie rousseauiste ». In: *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*. Tome IX. Genève: A. Jullien; Paris: Honoré Champion; Leipzig: Karl W. Hiersemann, 1913, pp. 37-61.

¹³²⁷ *Essai sur l'origine des langues. Fac-similé du manuscrit de Neuchâtel*. Paris: Honoré Champion Editeur, 1997, p. 13-14.

contra Lanson. Dentre as exceções, podemos citar Vaughan,¹³²⁸ Hendel¹³²⁹ e Starobinski.¹³³⁰

Robert Derathé: filia-se a hipótese de Masson

Robert Derathé não entrou diretamente no ponto em questão, mas consagrou, em seu *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo* (1950), uma nota ao assunto. Na opinião do comentador, ao menos no tem a ver com aos capítulos II e IX, que estão entre os mais importantes do *Ensaio*, observa-se um desenvolvimento de temas muito similares aos do segundo *Discurso*. Nesse sentido, Derathé se vincula à hipótese de Masson. Citemos:

No que concerne à data de composição desse escrito, pode-se escolher entre duas hipóteses: 1749 ou 1754. Adota-se a primeira hipótese ao se admitir que o *Ensaio* está vinculado aos escritos sobre a música, destinados a Enciclopédia (Vaughan, *Pol. Writ.* e *J-J Rousseau moralist*). Alia-se à segunda ao se supor, como fez P. M. Masson, que o *Ensaio* foi concebido primitivamente como uma nota para ser colocada no apêndice do *Discurso sobre a desigualdade*. O texto que citamos, que trata das mesmas questões que o segundo *Discurso*, e no mesmo espírito, parece-nos confirmar a hipótese de Masson, a qual, por acréscimo, está apoiada no testemunho de Rousseau.¹³³¹

Jean Starobinski: defende a anterioridade do *Ensaio* em relação ao segundo *Discurso*

As contradições reveladas por Espinas e Lanson entre as teses do *Ensaio* e aquelas anunciadas no segundo *Discurso* ainda incomodam alguns intérpretes. Com base nisso, a tese de uma anterioridade de todo ou somente de parte do *Ensaio* em relação ao segundo *Discurso* volta à tona com Starobinski. Desse modo, Starobinski recorrerá à economia interna da obra a fim de sustentar que o *Ensaio* seria anterior ao *Discurso sobre a desigualdade*. Tudo se passa como se o pensamento de Rousseau evoluísse do *Ensaio* em direção ao segundo *Discurso*, pois, na visão de Starobinski, a partir de 1754 a doutrina não mais variará no ponto considerado.

¹³²⁸ Vaughan considera, por razões externas, que o *Ensaio* foi projetado antes do segundo *Discurso*, e mesmo antes do primeiro. De acordo com o comentador, o livro se prende muito intimamente aos escritos sobre a música destinados à *Enciclopédia*. Vaughan. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 1915, vol. I, p. 10, n. 2.

¹³²⁹ Hendel. *Jean-Jacques Rousseau: moralist*. (Indianapolis), New York, 1934, p. 66.

¹³³⁰ Starobinski, Jean. In: Rousseau, J.-J. *OC*, III, 1964, p. 1330, nota 2 da página 154, [primeira edição].

¹³³¹ Derathé, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Editora Bacarolla; Discurso Editorial, 2009, p. 222, nota 91.

Sua argumentação repousa sobre a análise das versões sucessivas da teoria da “piedade”, tal como desenvolvida em três obras, quais sejam: no segundo *Discurso*; no capítulo IX do *Ensaio*; e finalmente no livro IV do *Emílio*. A leitura do comentador aparece em uma nota de sua edição crítica do *Discurso sobre a origem da desigualdade* para o terceiro volume das obras completas de Jean-Jacques Rousseau de 1964¹³³². A piedade natural (irrefletida ou pré-reflexiva), essencial para o pensamento de Rousseau, estaria ausente ou mesmo excluída do *Ensaio*, já que a noção de piedade precisa aí ser despertada pela imaginação e por certas luzes. Não existe nenhuma dúvida para ele que a teoria exprimida no *Ensaio* é anterior àquela do segundo *Discurso*, considerada definitiva já que, ainda segundo Starobinski, coincide com aquela do *Emílio*. Mas será que é isso mesmo?

Lembremos primeiramente a doutrina do segundo *Discurso*: “Meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana”, escreve Rousseau,

creio nela perceber dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes.¹³³³

Ou ainda:

Há, aliás, outro princípio que Hobbes não percebeu: é que, tendo sido possível ao homem, em certas circunstâncias, suavizar a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de conservação antes do nascimento desse amor, tempera o ardor que consagra a seu bem-estar com uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante. Não creio ter a temer qualquer contradição, se conferir ao homem a única virtude natural que o detrator [Mandeville] mais acirrado das virtudes humana teria de reconhecer. Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão. [...] Tal é o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão.¹³³⁴

Vejamos qual é o estatuto da noção de piedade no *Ensaio*:

As afeições sociais só se desenvolvem em nós como nossas luzes. A piedade, ainda que natural ao coração do homem, permaneceria eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação. Como nos deixamos emocionar pela piedade? – transportando-nos para fora de nós

¹³³² Starobinski, Jean. In: Rousseau, J.-J. *OC*, III, 1964, p. 1330, nota 2 da página 154, [primeira edição].

¹³³³ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. *OC*, III, 1964, pp. 125-126.

¹³³⁴ *Idem*, pp. 154-155.

mesmos, identificando-nos com o sofredor. Só sofremos enquanto pensamos que ele sofre; não é em nós, mas nele, que sofremos. Figuremo-nos quanto de conhecimentos adquiridos supõe tal transposição. Como poderia eu imaginar males dos quais não formo ideia alguma? Como poderia sofrer vendo outro sofrer, se nem soubesse que ele sofre? Se ignoro o que existe de comum entre ele e mim? Aquele que nunca refletiu, não pode ser clemente, justo, ou piedoso, nem tampouco mau e vingativo.¹³³⁵

Observamos uma diferença radical entre a teoria presente no *Ensaio* daquele que figura no segundo *Discurso*. Para decidir sobre as assertivas de Starobinski faz-se, pois, necessário consultar as páginas do *Emílio*:

Aos dezesseis anos o adolescente sabe o que é sofrer, pois ele próprio sofreu. No entanto, mal sabe que outros seres também sofrem; vê-lo sem o sentir não é sabê-lo e, como já disse sem vezes, não imaginando o que sentem os outros, a criança só conhece os seus males, quando, porém, o primeiro desenvolvimento dos sentidos acende nela o fogo da imaginação, começa a sentir-se em seus semelhantes, a comover-se com suas queixas e a sofrer com suas dores. É então que o triste quadro da humanidade sofredora deve trazer ao seu coração a primeira compaixão que jamais tenha experimentado. [...] Tendo refletido pouco sobre os seres sensíveis, Emílio saberá tarde o que é sofrer e morrer. As queixas e os gritos começarão a agitar suas entranhas; o aspecto do sangue que corre fará com que desvie o olhar; as convulsões de um animal moribundo dar-lhe-ão não sei que angústia antes que ele saiba de onde vêm essas novas reações. Se tivesse permanecido estúpido e bárbaro, não as teria; se fosse mais instruído, conheceria sua origem; já comparou ideias demais para nada sentir, e não o suficiente para compreender o que sente. Assim nasce a piedade, primeiro sentimento relativo que toca o coração humano conforme a ordem da natureza. Para tornar-se sensível e piedosa, é preciso que a criança saiba que existem seres semelhantes a ela que sofrem o que ela sofreu, que sentem as dores que ela sentiu e outras que deve ter ideia de que também poderá sofrer. De fato, como nos deixamos comover pela piedade, a não ser saindo de nós mesmos e identificando-nos com o animal que sofre e deixando, por assim dizer, nosso ser para assumir o seu? Só sofremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, mas nele que sofremos. Assim, ninguém, se torna sensível a não ser quando sua imaginação se excita e começa a transportá-lo para fora de si.¹³³⁶

Curiosamente, a piedade supõe, seja no *Emílio* seja no *Ensaio*, a intervenção da faculdade reflexiva e da imaginação, o transporte para fora de si e em direção ao outro. Mesmo assim, Starobinski afirma uma identidade entre o segundo *Discurso* e o *Emílio*, e não uma identidade entre este e o *Ensaio*. Citemos o comentador:

¹³³⁵ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 395-396.

¹³³⁶ *Emile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, pp. 504-506.

A importância do impulso espontâneo da piedade, fundamento não-raciocinado da moral, foi indicada por Rousseau desde o Prefácio do *Discurso*. Nesta parte do *Discurso*, e depois no *Emílio*, Rousseau não cessa de afirmar que a piedade é uma virtude que “precede o uso de toda reflexão”. Tal é o estado definitivo do pensamento de Rousseau a esse respeito. Ora, o *Ensaio sobre a origem das línguas*, cap. IX, formula sobre esse ponto ideias bem diferentes, o que permitiria talvez atribuir a esse texto (ou pelo menos a esse capítulo) uma data anterior ao acabamento do *Discurso sobre a origem da desigualdade*. No *Ensaio*, Rousseau não admite a possibilidade de um ímpeto de simpatia irrefletida, e parece mais inclinado a sustentar a ideia hobbesiana da guerra de todos contra todos.¹³³⁷

No entanto, essa argumentação pode ser contestada por duas razões. 1) se confrontarmos os três textos, tal como fizemos, é difícil sustentar a discordância entre as teses do *Ensaio* e as do *Emílio*¹³³⁸. Do mesmo modo, parece difícil sustentar a concordância entre o *Emílio* e o segundo *Discurso*. Nesses termos, se há mesmo uma mutação na teoria da piedade a ruptura não se encontra entre o *Ensaio*, de um lado, e o segundo *Discurso* e o *Emílio*, de outro, mas antes entre o segundo *Discurso*, de um lado e o *Ensaio* e o *Emílio*, de outro. Estes dois livros contêm uma concepção intelectualista da piedade e, além disso, mobilizam as mesmas expressões¹³³⁹. 2) é difícil sustentar, como

¹³³⁷ Starobinski, Jean. In: Rousseau, J.-J. *OC*, III, 1964, p. 1330, nota 2 da página 154, [primeira edição].

¹³³⁸ Rousseau ainda afirma, nas *Confissões*, que em 1761, quando redigia o *Emílio* e o *Contrato social*, ele também se ocupava do *Ensaio*: “Além desses dois livros [o *Emílio* e o *Contrato social*] e do *Dicionário de música*, no qual trabalhava de vez em quando, tinha alguns outros escritos de menor importância, todos em estado de aparecer, e que tencionava ainda dar, quer em separado, quer na minha compilação geral, se alguma vez a empreendesse. Destes escritos, na sua maior parte ainda nas mãos de Du Peyrou, o principal era um *Ensaio sobre a origem das línguas*, que dei a ler a monsieur de Malesherbes e ao cavaleiro de Lorenzy, que me elogiou. Contava que todas estas produções juntas me valessem, feitas todas as despesas, um capital de oito a dez mil francos, que eu queria transformar em uma renda vitalícia” (*Les confessions. OC*, I, 1959, p. 560).

¹³³⁹ Sobre a exegese tradicional do princípio da piedade, ver Victor Goldschmidt. O intérprete considera uma falsa questão a evolução do princípio da piedade do segundo *Discurso* ao *Ensaio/Emílio*. Em vez de considerar que Rousseau evoluiu em direção de uma concepção mais intelectualista da piedade, Goldschmidt prefere sustentar que o autor evitou projetar esta concepção mais intelectualista no puro estado de natureza para não comprometer a simplicidade das faculdades que ele supõe no homem natural. Isso, contudo, não prejudica o fundamento imaginário que recebe a piedade em um homem já desnaturado, com as faculdades desenvolvidas. Citemos: « L'évolution, ou la 'mutation', n'est pas seulement entre le *Discours* et les deux autres livres, elle est à l'intérieur même du *Discours*. L'homme naturel n'a ni imagination ni raison. Il vit seul. C'est beaucoup plus tard seulement qu'il devient capable d'instituer des comparaisons entre lui et ses semblables : même alors, l'expérience lui enseigne seulement que 'l'amour du bien-être est le seul mobile des actions humaines'. Comment concevoir que cet homme, enfermé dans sa propre animalité et incapable encore d'apercevoir 'les conformités' externes entre ses semblables et lui-même, puisse 'désirer que quelqu'un ne souffre point', et s'identifier 'intimement avec l'animal souffrant'? S'il était capable de pitié (de la pitié identifiante), l'homme naturel serait capable aussitôt d'amour-propre : ici et là, il s'agit d'un 'sentiment qui prend sa source dans des comparaisons qu'il n'est pas à portée de faire'. D'où il est permis de se demander si l'évolution (ou la 'mutation') ne résout pas seulement (ici, comme ailleurs) un problème artificiel, né d'une lecture hâtive des textes, au détriment d'un problème réel, posé par le *Discours* même, et dont la solution fera évanouir toute apparence de contradiction entre les trois ouvrages. » (Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974, p. 338).

faz Starobinski, que essa divergência entre o *Ensaio* e o segundo *Discurso* traduziria o abandono da teoria hobbesiana do estado de guerra primitivo ou da maldade natural do homem. O segundo *Discurso* contesta abertamente esta concepção e o *Ensaio* não o contradiz. O que é defendido no *Ensaio* é justamente a neutralidade do estado de natureza. Da mesma forma que no segundo *Discurso* o homem natural não é nem bom nem mal, no *Ensaio* o estado de natureza não está nem em guerra, nem em paz.¹³⁴⁰

Derrida: filia-se a hipótese de Masson

Jacques Derrida, em 1967, não deixa de tomar partido nesse caloroso debate. O autor da *Gramatologia* acredita que as afirmações extraídas do *Ensaio* e alegadas por Starobinski como incompatíveis com as teses do segundo *Discurso* na verdade não o são. Em sua análise, o autor almeja demonstrar a inconsistência da argumentação de seu interlocutor. Tudo isso para mostrar que não se pode recorrer a nenhum argumento

Catherine Larrère defende outra leitura, qual seja: a não existência de contradição entre o que é dito da piedade no segundo *Discurso* (em que ela é afirmada enquanto a fonte das “virtudes sociais”) e o *Ensaio/Emílio* (Larrère, Catherine. « Sentiment moral et passion politique : la pitié selon Rousseau ». *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 13, « Jean-Jacques Rousseau », printemps 2002, pp. 178-179). André Charrak, que não contesta a mudança de estatuto da noção de piedade do segundo *Discurso* ao *Emílio*, diz que esta mudança ou mutação é dependente de outra mais fundamental, qual seja: o amor-de-si. Para Charrak, todas as configurações da vida moral são, no *Emílio*, derivadas – de acordo com as circunstâncias – do amor-de-si (Charrak, André. *Rousseau : de l'empirisme à l'expérience*. Paris : J. Vrin, 2013, pp. 29-72).

¹³⁴⁰ É importante notar que, nas páginas do *Ensaio*, Rousseau nos proíbe considerar que antes da atualização da piedade pela imaginação, o homem seja mau e belicoso. Ao contrário do que sugere Starobinski, o *Ensaio* nos interdita considerar o momento da piedade adormecida como o momento da maldade belicosa, como um momento hobbesiano. Citemos Rousseau: “Não se ligavam por qualquer ideia de fraternidade comum e, possuindo como único árbitro a força, acreditavam-se inimigos uns dos outros. Essa opinião era-lhes comunicada por sua fraqueza e ignorância. Nada conhecendo, tudo temiam: atacavam para se defenderem. Deveria ser um animal feroz esse homem abandonado sozinho na superfície da terra, à mercê do gênero humano. Estava pronto a fazer aos outros todo o mal que neles temia. As fontes da crueldade são o temor e a fraqueza. [...] Resultam daí as contradições aparentes que se notam entre os pais das nações. Tanta naturalidade e tanta desumanidade; costumes tão ferozes e corações tão ternos; tanto amor pela própria família e tanta aversão pela sua espécie. Todos os seus sentimentos, concentrados nos seres próximos, adquiriam maior energia. Tudo o que conheciam lhes era caro. Inimigos do resto do mundo, que não viam e ignoravam, odiavam-se porque não podiam conhecer-se. Esses tempos de barbárie foram a idade do Ouro, não porque os homens estivessem unidos, mas porque estavam separados. Cada um, dizem, julgava-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, distanciavam-no. Os homens, se quiserem, atacavam-se quando se encontravam, mas encontravam-se muito raramente. Em todos os lugares dominava o estado de guerra e a terra toda estava em paz” (*Essai sur l'origine des langues*. OC, III, 1995, pp. 395-396). Nas palavras de Derathé, “Rousseau se serve do mesmo argumento para refutar a teoria da guerra natural de todos contra todos e a teoria oposta, da sociabilidade natural. As necessidades vitais, isto é, as necessidades físicas, não têm como efeito nem aproximar os homens, como acreditava Pufendorf, nem torná-los inimigos uns dos outros, como sustentava Hobbes, mas a ‘necessidade de buscar viver os força a fugirem-se’. O estado de natureza não é, portanto, uma guerra geral nem tampouco uma ‘vida social’, mas um estado de dispersão ou de isolamento” (Derathé, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Editora Bacarolla; Discurso Editorial, 2009, pp. 222-223).

interno para provar a anterioridade ou posteridade cronológica do *Ensaio*, posto que não há nenhuma mudança brusca no pensamento de Rousseau quanto a esse ponto¹³⁴¹. O filósofo da desconstrução sustenta uma conciliação entre o *Discurso sobre a desigualdade*, o *Ensaio* e o *Emílio*. Por isso, para Derrida, a resposta de Masson à Lanson parece “definitivamente convincente”.

Jean Starobinski acaba por reconhecer a inviabilidade de sua leitura inicial afirmando que “as diversas definições da piedade, em Rousseau, não pertencem a períodos diferentes de seu pensamento e não fornecem nenhum índice cronológico”¹³⁴². Ele cita, por exemplo, uma passagem da nona caminhada dos *Devaneios do caminhante solitário*, muito próxima da temática desenvolvida no *Ensaio* em que Rousseau afirma que “a imaginação, reforçando a sensação”, promove a identificação “com o ser que sofre”.¹³⁴³ Desse modo, Starobinski modificou sua nota nas versões mais recentes de sua edição do segundo *Discurso* presente no terceiro volume das obras completas de Rousseau.

Década de setenta: Duchez e Wokler

Já dissemos e até mesmo observamos que na grande maioria das vezes o *Ensaio sobre a origem das línguas* foi lido à luz do segundo *Discurso*, à margem do texto célebre. Muitos intérpretes buscaram traçar paralelos entre essas duas obras, particularmente as relações de continuidade ou descontinuidade existentes entre o *Discurso sobre a desigualdade* e o capítulo IX do *Ensaio* (“Formação das línguas meridionais”) que trata da formação das primeiras sociedades. Como sustentamos, o próprio Rousseau fundamenta e abre o caminho para essa leitura, na medida em que admite ser o *Ensaio*, em um primeiro momento, apenas um fragmento do segundo *Discurso*, suprimido por ser muito grande e fora de lugar.

Apesar do próprio Rousseau abrir essa vereda interpretativa a seus intérpretes futuros, relacionando definitivamente o *Ensaio* com o segundo *Discurso*, é preciso ter em mente que somente uma parte do *Ensaio* formava, no início, o fragmento retirado do *Discurso sobre a desigualdade*. O que, portanto, fazia parte do segundo *Discurso*? Qual seria o fragmento originário que ajudaria a compor uma versão inicial do *Discurso*? Vimos que a maior parte dos comentadores acreditou que esta parte seria composta pelo

¹³⁴¹ Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris : Éditions de Minuit, 1967, p. 272.

¹³⁴² Starobinski, Jean. “Introductions”. In: Rousseau, J.-J. *OC*, V, 1995, pp. CCI-CCII.

¹³⁴³ *Les rêveries du promeneur solitaire*. *OC*, I, 1959, p. 1094.

nono capítulo ou dos capítulos do *Ensaio* que tratam da formação das línguas, o que, tal como pensamos, se revela bastante equivocado.

A título de elucidação, podemos citar como modelos dessa leitura as interpretações de Michèle Duchet/Michel Launay e Marcelo Dascal. Na segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau apresenta o que poderia ser considerado um esboço de uma teoria da evolução da linguagem. Citemos:

[o homem] unia-se com eles [seus semelhantes] em bando, ou quando muito em alguma espécie de associação livre que não obrigava ninguém e não durava mais que a necessidade passageira que a formava. [...] É fácil compreender 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. Gritos inarticulados, muitos gestos e alguns ruídos imitativos devem ter composto por muito tempo a língua universal; juntando-se-lhes, em cada região alguns sons articulados e convencionais cuja instituição, como já disse, não é muito fácil de explicar, obtiveram línguas particulares.¹³⁴⁴

Para satisfazer as necessidades comunicativas extremamente reduzidas de homens que se encontravam apenas em uma espécie de associação livre, proporcionada por uma necessidade passageira, não era preciso nada mais refinado do que a linguagem das gralhas e dos macacos. O problema é que este texto não explica claramente a passagem que leva dos gritos inarticulados à instituição de certos sons articulados e convencionais. Dentro do segundo *Discurso* tal passagem não corresponde a nenhuma necessidade precisa.¹³⁴⁵ Com isso, “entre este comércio incerto, que se estabelece passageiramente entre os homens isolados e errantes e a invenção da palavra, há uma falha”¹³⁴⁶. Esta falha seria justamente, como sugerem Duchet/Launay e posteriormente Dascal¹³⁴⁷, o lugar em que se inseriria o *Ensaio sobre a origem das línguas*.

Dito isto, a partir dos anos setenta, alguns comentadores questionaram essa crença comum que via no nono capítulo o fragmento descartado do segundo *Discurso*. Um dos primeiros a fazer isso foi Robert Wokler. De acordo com suas palavras, quase todos os comentadores (incluindo ele próprio), “acreditaram que o fragmento não identificado do *Discurso* destinado a se tornar o *Ensaio* era evidentemente uma versão do nono capítulo

¹³⁴⁴ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, pp. 166-167.

¹³⁴⁵ 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. 431.

¹³⁴⁶ Idem, p. 431.

¹³⁴⁷ Dascal, Marcelo. “Linguagem e pensamento segundo Rousseau”. *Manuscrito*, vol. III, n. 2, Campinas, 1980, p. 62. É preciso dizer que as implicações da sugestão de Michèle Duchet e Michel Launay serão radicalmente distintas da interpretação de Dascal.

intitulado ‘Formação das línguas meridionais’¹³⁴⁸. Todavia, continua Wokler, essa crença compartilhada pelos comentadores se funda “sobre uma base essencialmente falsa”¹³⁴⁹.

A descoberta de um manuscrito de Rousseau intitulado *Princípio da melodia ou resposta aos erros sobre a música* veio colocar uma pá de cal nessas intermináveis discussões. Marie-Elisabeth Duchez¹³⁵⁰ e Robert Wokler publicaram em 1974 – e de maneira independente entre si – parcialmente esse manuscrito, o Ms R60 da Biblioteca de Neuchâtel¹³⁵¹. Trata-se da primeira versão do *Exame de dois princípios desenvolvidos pelo Sr. Rameau em seu panfleto intitulado Erros sobre a música na Enciclopédia*. Além disso, ele contém em sua parte central (f. 7r à 17r) um desenvolvimento consagrado à origem da melodia que, por sua vez, se encontra, em parte, nas páginas do capítulo XII à XIX do *Ensaio sobre a origem das línguas*. O *Princípio da melodia* foi escrito no fim de 1755, o que sustenta a hipótese de que ele seria uma segunda versão do fragmento retirado do segundo *Discurso* relativo ao nascimento e à degenerescência da música.

Tendo em vista resolver esse enigma de saber o que fora descartado da redação original do *Discurso*, encontramos uma pista interessante no próprio prefácio de 1763 já citado. Além disso, é importante, neste contexto, citar a carta endereçada a Malesherbes de 25 de setembro de 1761, na qual se explicita a relação do escrito de Rousseau com os ataques de Rameau:

Madame de Luxembourg aceitou encarregar-se de vos remeter este pequeno escrito [o *Ensaio*] de que vos falei e que me prometestes ler não apenas como magistrado mas como homem de letras que se digna a interessar-se pelo autor e dispõe-se a dar-lhe seu conselho. Não penso que este borrão possa suportar uma publicação em separado, mas talvez possa passar no cômputo geral graças aos demais, embora desejasse que fosse publicado à parte por causa desse Rameau que continua a fustigar-me vilmente e que quer a honra de uma resposta direta que seguramente

¹³⁴⁸ Wokler, Robert– “L’*Essai sur l’origine des langues* en tant que fragment du *Discours sur l’inégalité*: Rousseau et ses “mauvais” interprètes. In: Rousseau et Voltaire: Actes du Colloque international de Nice. Genève – Paris: Editions Slatkine, 1981, p. 145.

¹³⁴⁹ Idem, p. 146. Para Wokler, o capítulo nono do *Ensaio* foi, provavelmente, redigido depois do segundo *Discurso*, de modo que ele não se refere a este aqui, pois constitui um novo conjunto de ideias sobre o desenvolvimento da sociedade e trata de um grupo de problemas diferentes daqueles que outrora preocuparam Rousseau.

¹³⁵⁰ 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.

¹³⁵¹ Em 1987, Wokler transcreveu a integralidade do *Princípio da melodia*. A transcrição figura como apêndice de seu livro *Rousseau on society, politics, music and language: an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland, pp. 436-482, 1987.

não lhe darei. Decidi, senhor, e vosso julgamento será minha lei em qualquer situação.¹³⁵²

Tanto nessa carta quanto no prefácio de 1763, Rousseau apresenta a obra como uma resposta aos ataques de Rameau. Nas duas citações o nome do compositor de Dijon é lembrado e se instaura, portanto, como a figura contra a qual a concepção musical de Rousseau, presente no *Ensaio*, pretenderá se opor. Para melhor compreender essa querela entre os dois autores, é preciso ter em mente que Rameau havia escrito e publicado anonimamente em 1755 os *Erreurs sur la musique dans l'Encyclopédie* e em 1756 a *Suïte des erreurs sur la musique dans l'Encyclopédie*. Esses dois textos pretendiam desqualificar a contribuição teórico-musical de Rousseau para a *Enciclopédia*, criticando alguns de seus artigos. Com isso, Rousseau se refere em seu prefácio de 1763 aos “*Erros do senhor Rameau sobre a música*”, isto é, ele faz uma alusão aos dois textos de Rameau, mas modificando ligeiramente o título ao suprimir as duas palavras “na Enciclopédia” e acrescentando o nome de Rameau para evidenciar que não ignorava o autor dos mesmos, apesar destes terem sido publicados anonimamente. A propósito disso, Rousseau escreve que “não estaria fingindo ao confessar que o escrito intitulado *Erros sobre a música*, com efeito”, parece “formigar de erros”; considerando nele “justo apenas o título”¹³⁵³.

Portanto, a descoberta do manuscrito Ms R60 permitiu relacionar firmemente a produção do *Ensaio* às polêmicas musicais entre Rousseau e Rameau que remontavam desde a época da Querela dos Bufões e à *Carta sobre a música francesa*.¹³⁵⁴ Citemos Wokler:

¹³⁵² A carta de Rousseau à Malesherbes é a de número 1495, presente no tomo IX, p. 31 da *Correspondance Complète*, editada por Ralph A. Leigh. Citação extraída da introdução do *Ensaio*, feita por Jean Starobinski para as obras completas da Pleiade. In: Rousseau, J.-J. *OC*, V. Tome V, 1995, p. CXCVIII.

¹³⁵³ *Examen de deux principes avances par M. Rameau*. *OC*, V, 1995, p. 350; 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, p. 439. O leitor desejoso de obter mais informações sobre a relação dos escritos musicais de Rousseau com as duas críticas que apareceram em 1755 e 1756, respectivamente, os *Erros* e *Sequência dos erros*, poderá consultar o capítulo intitulado “Rousseau e o exame dos ‘Erros do Sr. Rameau’” da tese de Fábio Yasoshima (*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, pp. 82-135).

¹³⁵⁴ Essa 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 se tratasse de um negócio de Estado ou religião”: de um lado estavam aqueles adeptos da música francesa, de outro, os partidários da música italiana. A tese central da *Carta sobre a música* é que o caráter expressivo de toda música decorre imperativamente das inflexões ou dos acentos da língua. Tal concepção consagra por via de consequência a superioridade da música italiana sobre a música francesa. Se houver na Europa, afirma Rousseau, “uma língua própria à música, é certamente a italiana; pois esta língua é doce, sonora, harmoniosa e acentuada como nenhuma

Durante o verão de 1971 descobri que a primeira versão do *Exame de dois princípios de M. Rameau* [o *Princípio da melodia ou resposta aos erros sobre a música*], de 1755, abarca uma seção central que deveria, pela sequência, constituir os capítulos 18 e 19 do *Ensaio sobre a origem das línguas*, e eu reproduzi esta seção no artigo sobre Rousseau e Rameau que apareceu na *Studies on Voltaire*, em 1974. Trabalhando independentemente, Marie-Elisabeth Duchez publicou no mesmo ano, na *Revue de Musicologie*, um artigo em que se aproximava de meus argumentos e acrescentava que esses capítulos deveriam constituir o fragmento descrito por Rousseau em seu projeto de prefácio, já que ele reconheceu ter retomado um fragmento do *Discurso* no momento em que redigia sua resposta à Rameau. Essa segunda versão [*Princípio da melodia*] do manuscrito original do *Discurso* não se encontra no texto publicado, mas ela reaparece em uma terceira versão, agora definitiva, do *Ensaio sobre a origem das línguas*.¹³⁵⁵

O *Princípio da melodia* pode finalmente ser considerado uma versão preliminar tanto do *Ensaio sobre a origem das línguas* quanto do *Exame de dois princípios avançados por M. Rameau*. Na parte central do *Princípio de melodia*, citemos a introdução do *Ensaio* feita por Starobinski,

encontra-se as ideias expostas nos capítulos XII à XIX do *Ensaio sobre a origem das línguas* e, naquilo que concerne os capítulos XVIII e XIX, um texto muito próximo da versão definitiva. A elaboração do *Princípio de melodia* data muito provavelmente o fim de 1755, isto é, o momento em que Rousseau, provocado por Rameau, prova o sentimento de lhe replicar. E é muito provável que nesta data ele teria inserido em seu manuscrito o fragmento que ele descartara do *Discurso sobre a desigualdade*. [...] Para Marie-Élisabeth Duchez, Charles Porset e, sobretudo, Robert Wokler, é altamente provável que a digressão central do *Princípio da melodia*, evocando o nascimento e a degenerescência da música, seja o fragmento que fez parte de uma versão mais extensa do segundo *Discurso*. É preciso, portanto, renunciar em procurar no capítulo IX do *Ensaio*, como muitos fizeram, o fragmento transferido de uma obra à outra.¹³⁵⁶

Neste sentido, o fragmento que compunha o segundo *Discurso* é aquele que evoca o nascimento e a degenerescência da música e não a formação das primeiras sociedades. Tudo parece nos indicar que os capítulos que descrevem as origens das línguas e das

outra, e essas quatro qualidades são precisamente as mais convenientes ao canto” (*Lettre sur la musique française. OC, V, 1995, p. 297*).

¹³⁵⁵ Wokler, Robert— “L’Essai sur l’origine des langues en tant que fragment du Discours sur l’inégalité: Rousseau et ses “mauvais” interprètes. In: *Rousseau et Voltaire: Actes du Colloque international de Nice*. Genève – Paris: Editions Slatkine, 1981, pp. 146-147.

¹³⁵⁶ Starobinski, Jean. “Introductions”. In: Rousseau, J.-J. *OC, V, 1995, p. CXCIX*.

sociedades não são contemporâneos do segundo *Discurso*.¹³⁵⁷ A hipótese mais verossímil se torna a seguinte: o *Ensaio* surgiu originalmente como uma parte do segundo *Discurso*, suprimida da versão definitiva e retomada por Rousseau em 1755 por ocasião dos ataques de Rameau que, até então, publicara apenas os *Erreurs sur la musique dans l'Encyclopédie*. A parte central do *Princípio da melodia* tornou-se o embrião do *Ensaio sobre a origem das línguas* escrito muito provavelmente entre 1756 e 1761. Se isso for verdade, tal como acreditamos, a sugestão de inserção feita por Dascal e Duchet se mostra incorreta.

Para concluir, uma nota do *Emílio* vem corroborar nossa hipótese cronológica. No livro IV do *Emílio*, Rousseau 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 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.¹³⁵⁸

*Isso é provado num ensaio sobre o *princípio da melodia*, que encontrarão na coleção de meus escritos” (nota de Rousseau).

A nota do autor associa definitivamente o *Ensaio sobre a origem das línguas* e o *Princípio da melodia*, já que na primeira edição do *Emílio* de 1762, Rousseau intitula o texto como *Ensaio sobre o princípio da melodia*. Sabe-se que uma cópia autografada e um exemplar corrigido pela mão do próprio autor substituem a menção ao *Princípio da melodia* pela do *Ensaio sobre a origem das línguas*.

¹³⁵⁷ Esta mesma opinião é compartilhada por Béatrice Durand-Sendrail: “O *Ensaio sobre a origem das línguas* se enraíza, portanto, de maneira evidente na reflexão musical de Rousseau. É somente com a última versão da redação e com o título definitivo que a preocupação linguística parece se tornar prioritária” (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. 82).

¹³⁵⁸ *Émile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, p. 582.

II – 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 essa 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)¹³⁵⁹, excluindo a sociedade familiar tanto quanto os pequenos agrupamentos humanos¹³⁶⁰. 2) Buffon (1753, 1758 e 1766, tomo IV, VII e XIV) sustenta uma ideia de sociedade na qual a 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, pelo menos em família. A sociedade é, portanto, uma exigência da própria natureza¹³⁶¹. 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 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, para

¹³⁵⁹ O autor defende uma mútua dependência entre crescimento demográfico e origem da sociedade: se, por um lado, a multiplicação dos homens se deve, 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. « La multiplication des hommes tient encore plus à la société qu'à la Nature, & les hommes ne sont si nombreux en comparaison des animaux sauvages que parce qu'ils se sont réunis en société, qu'ils se sont aidés, défendus, secourus mutuellement [...]. Mais de la même façon que le nombre des hommes ne peut augmenter considérablement que par leur réunion en société, c'est le nombre des hommes déjà augmenté à un certain point qui produit presque nécessairement la société » (Buffon. *Histoire naturelle*. « Variétés dans l'espèce humain ». Tome III. Paris : H. Champion, 2009, p. 531).

¹³⁶⁰ Nas terras da América setentrional, Buffon afirma que era possível andar léguas e léguas de distância sem que se encontre uma única pessoa ou quaisquer vestígios que possam indicar a presença de algum ser humano. Quando se encontrava alguém « c'étoit toujours à des distances extrêmement grandes les uns des autres, & dans chacune il n'y avoit souvent qu'une seule famille, quelquefois deux ou trois, mais rarement plus de vingt personnes ». Esses agrupamentos ainda não eram considerados sociedades: “on n'a trouvé dans toute cette partie de l'Amérique aucune nation civilisée, le nombre des hommes y étoit encore trop petit & leur établissement dans ces contrées trop nouveau pour qu'ils aient pû sentir la nécessité ou même les avantages de se réunir en société” (Idem, pp. 530-532).

¹³⁶¹ « Il est vrai que tout a concouru à rendre l'homme sociable », nos diz o autor. As grandes sociedades, as sociedades policiadas, que dependem do uso da razão, « ont sans doute été précédées par de petites sociétés qui ne dépendoient, pour ainsi dire, que de la Nature ». A própria noção família se apresenta enquanto « une société naturelle, d'autant plus stable, d'autant mieux fondée, qu'il y a plus de besoins, plus de causes d'attachement ». 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 ao desenvolvimento adequado de seus filhos. Eis o motivo para essa defesa do laço conjugal natural: « bien différent des animaux, l'homme n'existe presque pas encore lorsqu'il vient de naître ; il est nu, foible, incapable d'aucun mouvement, privé de toute action, réduit à tout souffrir, sa vie dépend des secours qu'on lui donne » (Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». Tome IV. Paris : H. Champion, 2010, p. 188).

mais, 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 sociedade¹³⁶².

Sem querer abordar todos esses sentidos nem resolver as contradições em que o próprio Buffon se colocou¹³⁶³, 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 dessa 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) foram 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 conjugar e parental”¹³⁶⁴. 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 o tivessem removido, Adão e Eva, e depois deles todos os pais, estavam

¹³⁶² Tal fato supõe um homem razoável anterior à sociedade. O homem, afirma o autor, “a d’abord mesuré sa force & sa foiblesse, il a comparé son ignorance & sa curiosité, il a senti que seul il ne pouvoit suffire ni satisfaire par lui-même à la multiplicité de ses besoins, [...] il a vû que la solitude n’étoit pour lui qu’un état de danger & de guerre, il a cherché la sûreté & la paix dans la société, il y a porté ses forces & ses lumières pour les augmenter en les réunissant à celles des autres : cette réunion est de l’homme l’ouvrage le meilleur, c’est de sa raison l’usage le plus sage. En effet il n’est tranquille, il n’est fort, il n’est grand, il ne commande à l’Univers que parce qu’il a sù se commander à lui-même, se dompter, se soumettre & s’imposer des loix ; l’homme en un mot n’est homme que parce qu’il a sù se réunir à l’homme » (Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». Tome IV. Paris : H. Champion, 2010, p. 187).

¹³⁶³ 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).

¹³⁶⁴ 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, Montbard, Dijon, 14-22 juin 1988). Paris : J. Vrin, 1992 (pp. 583-600), p. 590.

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.¹³⁶⁵

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 anteriormente na *História natural*, tendo também lugar em 1766 – pelo próprio tempo necessário para o crescimento e desenvolvimento dos seres humanos ou pelo período indispensável à maturação e à autossuficiência da criança: « les enfans périroient s'ils n'étoient secourus & soignés pendant plusieurs annés », nos diz o autor¹³⁶⁶. 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 « suffit donc seule pour démontrer que l'espèce humaine n'a pû durer & se multiplier qu'à la faveur de la société ; que l'union des pères & mères aux enfans est naturelle, puisqu'elle est nécessaire »¹³⁶⁷. 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 desenvolvimento da criança e a dependência prolongada, que torna necessário o longo comércio com os pais, fazem

¹³⁶⁵ Locke, John. *The Second Treatise of civil Government*. In: *Two Treatises of Government*. Cambridge: University Press, 1960, p. 305

¹³⁶⁶ Buffon. *Histoire naturelle*. « Les Animaux Carnassiers ». T. VII, Paris : H. Champion, 2011, p. 123. Ver também o segundo tomo : « Si quelque chose est capable de nous donner une idée de notre foiblesse, c'est l'état où nous nous trouvons immédiatement après la naissance ; incapable de faire encore aucun usage de ses organes & de se servir de ses sens, l'enfant qui naît a besoin de secours de toute espèce, c'est une image de misère & de douleur, il est dans ces premiers temps plus foible qu'aucun des animaux » (Buffon. *Histoire naturelle*. « Histoire naturelle de l'homme ». T. II, Paris : H. Champion, 2008, p. 468). No tomo IV: « Les sens relatifs à l'appétit sont donc plus développés dans l'animal qui vient de naître, que dans l'enfant nouveau-né. Il en est de même du mouvement progressif et de tous les autres mouvements extérieurs : l'enfant peut à peine mouvoir ses membres, il se passera beaucoup des temps avant qu'il ait la force de changer de lieu ; le jeune animal au contraire acquiert en très peu des temps toutes ces facultés : comme elles ne sont dans l'animal que relatives à l'appétit, que cet appétit est véhément et promptement développé, et qu'il est le principe unique de la détermination de tous les mouvements ; que dans l'homme au contraire l'appétit est faible, ne se développe que plus tard, et ne doit pas influer autant que la connaissance, sur la détermination des mouvements ; l'homme est à cet égard plus tardif que l'animal. » (Buffon. *Histoire naturelle*. « Discours sur la nature des animaux ». [Tome IV]. In : *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007, p. 451).

¹³⁶⁷ Buffon. *Histoire naturelle*. « Les Animaux Carnassiers ». T. VII, Paris : H. Champion, 2011, p. 123.

necessariamente nascer uma comunicação pela linguagem e dão à sociedade seu fundamento na natureza.

Je dis même qu'à moins de prétendre que la constitution du corps humain fût toute différente de ce qu'elle est aujourd'hui, & que son accroissement fût bien plus prompt, il n'est pas possible de soutenir que l'homme ait jamais existé sans former des familles [...]. Or cette union ne peut manquer de produire un attachement respectif & durable entre les parens & l'enfant, & cela seul suffit encore pour qu'ils s'accoutument entre eux à des gestes, à des signes, à des sons, en un mot à toutes les expressions du sentiment & du besoin ; ce qui est aussi prouvé par le fait, puisque les sauvages les plus solitaires ont, comme les autres hommes, l'usage des signes & de la parole.¹³⁶⁸

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, « les sociétés humaines jouent un rôle moteur dans le développement et le progrès de l'espèce, qui semble tendre vers l'état de civilisation comme vers sa fin naturelle »¹³⁶⁹. Para nosso argumento, não importa essa passagem insensível e por nuances imperceptíveis entre a forma mais simples e elementar de agrupamento humano (a família primitiva) e as mais complexas (as nações policiadas e civilizadas)¹³⁷⁰. Convém para 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 disso é negar a existência possível do homem natural de Rousseau.

Or nous voyons qu'on descend par degrés assez insensibles des nations les plus éclairées, les plus polies, à des peuples moins industrieux ; de ceux-ci à d'autres plus grossiers, mais encore soumis à des Rois, à des loix ; de ces hommes grossiers aux sauvages, qui ne se rassemblent pas tous, mais chez lesquels on trouve autant de nuances différentes que parmi les peuples policés ; que les uns forment des nations assez nombreuses soumis à des chefs ; que d'autres en plus petite société ne sont soumis qu'à des usages ; qu'enfin les plus solitaires, les plus

¹³⁶⁸ Buffon. *Histoire naturelle*. « Les Animaux Carnassiers ». T. VII, Paris : H. Champion, 2011, p. 123.

¹³⁶⁹ Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris : Albin Michel, 1995, première édition 1971, p. 240.

¹³⁷⁰ 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).

indépendans, ne laissent pas de former des familles & d'être soûmis à leur pères. Un Empire, un Monarque, une famille, un père, voilà les deux extrêmes de la société : ces extrêmes sont aussi les limites de la Nature.¹³⁷¹

A sociedade – não importando qual modalidade – é, segundo o autor, prescrita pela própria natureza, « fondée sur la Nature »¹³⁷². Por isso, um homem vivendo isolado, sem se valer da palavra e sem reconhecer seus semelhantes seria algo contrário à natureza ou 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”¹³⁷³, 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”¹³⁷⁴. Buffon não pode aceitar esse método e, por isso, referindo-se claramente a Rousseau, pontua as distâncias de seu fazer em relação ao cidadão de Genebra: “parce-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”¹³⁷⁵.

Nem mesmo os exemplos dos asselvajados (*homo ferus*) seriam capazes de contestar essa verdade estabelecida, qual seja: « l'homme, en tout état, dans toutes les situations & sous tous les climats, tend également à la société ; c'est un effet constant d'une cause nécessaire, puisqu'elle tient à l'essence même de l'espèce, c'est-à-dire, à sa propagation ». Os exemplos de isolamento absoluto são apenas exceções que acabam confirmando a regra. Para Buffon, os homens isolados perdem o acesso à herança cultural do gênero humano. Por isso, são aos seus olhos basicamente criaturas alienadas e degeneradas.

¹³⁷¹ Buffon. *Histoire naturelle*. « Les Animaux Carnassiers ». T. VII, Paris : H. Champion, 2011, p. 121.

¹³⁷² Idem, p. 125.

¹³⁷³ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 132.

¹³⁷⁴ Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 339.

¹³⁷⁵ Buffon. *Histoire naturelle*. « Les Animaux Carnassiers ». T. VII, Paris : H. Champion, 2011, p. 121.

Os casos de crianças selvagens evocados são o de Peter de Hanovre (1724) e Marie Angélique Leblanc, a menina de Songy em Champagne (1731)¹³⁷⁶. 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 signos¹³⁷⁷. 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.

La fille sauvage ramassé dans les bois de Champagne, l’homme trouvé dans les forêts d’Hanovre, ne prouvent pas le contraire ; ils avoient vécu dans une solitude absolue, ils ne pouvoient donc avoir aucune idée de société, aucune usage des signes ou de la parole ; mais s’ils se fussent seulement rencontrés, la pente de nature les auroit entraînés, le plaisir les auroit réunis ; attachés l’un à l’autre, ils se seroient bientôt entendus, ils auroient d’abord parlé la langue de l’amour entre eux, & ensuite celle de la tendresse entre eux & leurs enfans ; & d’ailleurs ces deux Sauvages étoient issus d’hommes en société & avoient sans doute été abandonnés dans les bois, non pas dans le premier âge, car ils auroient péri, mais à quatre, cinq ou six ans, à âge en un mot auquel ils étoient déjà assez forts de corps pour se procurer leur subsistance, & encore trop foibles de tête pour conserver les idées qu’on leur avoit communiquées. [...] Examinons donc cet homme en pure nature, c’est-à-dire, ce Sauvage en famille. Pour peu qu’elle prospère, il sera bien-tôt le chef d’une société plus nombreuse, dont tous les membres auront les mêmes manières, suivront les mêmes usages & parleront la même langue ; à la troisième, ou tout au plus tard à la quatrième génération, il y aura de nouvelles familles qui pourront demeurer séparées, mais qui, toujours réunies par les liens communs des usages & du langage, formeront une petite nation, laquelle s’augmentant avec le temps, pourra, suivant les circonstances, ou devenir un peuple, ou demeurer dans un état semblable à celui des nations sauvages que nous connoissons. Cela dépendra sur-tout de la proximité ou de l’éloignement où ces hommes nouveaux se trouveront des hommes policés.¹³⁷⁸

Vislumbramos melhor o caráter que anima as críticas dirigidas à Rousseau. Visando responder e refutar Rousseau naquilo que remete-se à sua defesa – curiosamente ela mesma inspirada no próprio Buffon – do caráter herbívoro do homem do puro estado

¹³⁷⁶ Buffon já se valera desses dois casos em 1749, no volume III de sua *Histoire naturelle* (Buffon. *Histoire naturelle*. « Variétés dans l’espèce humain ». Tome III. Paris : H. Champion, 2009, pp. 533-534).

¹³⁷⁷ Condillac. *Essai sur l’origine des connaissances humaines*. Paris : J. Vrin, 2014, p. 193.

¹³⁷⁸ Buffon. *Histoire naturelle*. « Les Animaux Carnassiers ». T. VII, Paris : H. Champion, 2011, pp. 123-124.

de natureza, Buffon sustenta que o homem no estado de natureza, « ne s'est jamais borné à vivre d'herbes, de graines ou de fruits, & qu'il a dans tous les temps, aussi-bien que la plupart des animaux, cherché à se nourrir de chair ». Ou ainda, afirma que a « la diète Pythagorique », isto é, o regime vegetariano, « préconisée par des philosophes anciens & nouveaux, recommandée même par quelques Médecins n'a jamais été indiquée par la Nature »¹³⁷⁹.

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, assim 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 apenas 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:

Dans le premier âge aux siècles d'or, l'homme, innocent comme la colombe, mangeoit du grand, buvoit de l'eau ; trouvant par-tout sa subsistance, il étoit sans inquiétude, vivoit indépendant, toujours en paix avec lui-même, avec les animaux ; mais dès qu'oubliant sa noblesse, il sacrifia sa liberté pour se réunir aux autres, la guerre, l'âge de fer prirent la place de l'or & de la paix ; la cruauté, le goût de la chair & du sang furent les premiers fruits d'une nature dépravée, que les mœurs & les arts achevèrent de corrompre. Voilà ce que dans tous les temps certains philosophes austères, sauvages par tempérament, ont reproché à l'homme en société : rehaussant leur orgueil individuel par l'humiliation de l'espèce entière, ils ont exposé ce tableau, qui ne vaut que par le

¹³⁷⁹ Idem, p. 121.

contraste, & peut-être parce qu'il est bon de présenter quelquefois aux hommes des chimères de bonheur.¹³⁸⁰

Essa passagem é muito ilustrativa e, de certa maneira, demonstra uma leitura bastante acertada da obra de Rousseau ao dizer 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 presente¹³⁸¹. Como Buffon disse na *Nomenclatura dos macacos* (1766), o puro estado de natureza no interior do qual se supõe um homem “sem pensamento e sem palavra” nada mais seria do que “um estado ideal, imaginário que jamais existiu”¹³⁸².

Afirmando isso, o autor da *História natural* pretende se desvincular da metodologia rousseauiana, na medida em que não quer se afastar dos dados concretos oferecidos pela natureza já que pretende formular uma concepção de estado real de natureza. Ao contrário de Rousseau, Buffon sustenta que os “fatos”, afastados pelo primeiro, estão aí e que eles 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: « c'est le Sauvage vivant dans le désert, mais vivant en famille, connoissant ses enfans, connu d'eux, usant de la parole & se faisant entendre », nos diz Buffon.¹³⁸³ Por isso, ele não pretende supor

avec un Philosophe, l'un des plus fiers censeurs de notre humanité*, qu'il y a une plus grande distance de l'homme en pure nature au sauvage, que du sauvage à nous ; que les âges qui se sont écoulés avant l'invention de l'art de la parole, ont été bien plus longs que les siècles qu'il a fallu pour perfectionner les signes & les langues.¹³⁸⁴

* 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

¹³⁸⁰ Idem, pp. 121-122.

¹³⁸¹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p., p. 123.

¹³⁸² Buffon. *Histoire naturelle*. « Nomenclature des Singes ». Tome Quinzieme (originalmente pertence ao tomo XIV, 1766). Nouvelle Edition. Amsterdam : Chez J. H. Schneider, 1771, p. 16.

¹³⁸³ Buffon. *Histoire naturelle*. « Les Animaux Carnassiers ». T. VII, Paris : H. Champion, 2011, p. 123.

¹³⁸⁴ Idem, pp. 122-123.

imaginar um puro estado de natureza em que os homens permaneceriam isolados e em que a mulher poderia sem o auxílio do homem garantir sozinha a subsistência da criança. 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”. O que Buffon prova é somente que poderia existir 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 parto¹³⁸⁵.

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 adquiriram nenhum 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 VII¹³⁸⁶, 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. « N’auroit-on pas trouvé », questiona Buffon, « en parcourant toutes les solitudes du globe, des animaux humains privés de la parole, sourds à la voix comme aux signes, les mâles & les femelles dispersés, les petits abandonnés, &c ? »¹³⁸⁷

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

¹³⁸⁵ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 217.

¹³⁸⁶ Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris : François Maspero, 1971, p. 241.

¹³⁸⁷ Buffon. *Histoire naturelle*. « Les Animaux Carnassiers ». T. VII, Paris : H. Champion, 2011, p. 123.

e o homem selvagem contém em germe o homem social e o homem civil e os 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 « homme sauvage » em razão de não falarem, já que « quoique l'organe de la parole soit naturel à l'homme, la parole elle-même ne lui est pourtant pas naturel, et qui connaissent jusqu'à quel point sa perfectibilité peut avoir élevé l'homme civil au-dessus de son état originel ». ¹³⁸⁸

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 esse 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” ¹³⁸⁹. 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 se inserem as discussões de Rousseau e de Buffon. O diretor do jardim do rei não busca construir a história natural com bases em uma história hipotética ou uma

¹³⁸⁸ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 210.

¹³⁸⁹ Ehrard, Jean. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris : Albin Michel, 1994, p. 476.

ficção metodológica que postule o isolamento absoluto do homem no estado de natureza. Aos seus olhos, “o indivíduo isolado não existe na espécie humana, e o pretense estado de natureza imaginado por Rousseau é uma pura utopia.”¹³⁹⁰

¹³⁹⁰ 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 biens de famille, etc.* Paris : Chez Antoine Boudet. Janvier, 1754, pp. 177-188.

Enciclopédia, ou Dicionário razoado 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.

Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Edição online : <http://encyclopedie.uchicago.edu/>.

Entre forme et histoire : la formation de la notion de développement à l'âge classique. Présentatio par Olivier Bloch, Bernard Balan et Paulette Carrire. Paris : Meridiens 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.

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.

ASSOUN, Paul-Laurent. « Lire La Mettrie ». In : La Mettrie, Julien Offroy de. *L'homme-Machine*. Paris : Éditions Denoël/Gonthier, 1981.

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, p. 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, p. 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 URL: <http://www.jstor.org/stable/24269143>. Accessed: 11-04-2016.
- 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 Quinzieme (originalmente pertence ao tomo XIV); Nouvelle Edition. Amsterdam : Chez J. H. Schneider, 1771.
- _____. *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2007.
- CHANTELOUBE, Isabelle. *La scene d'enonciation 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 medicin and point out some of its moral consequences*. London, 1740. 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. Consultado na data 10/12/2015.
- 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 ». *Astérior* [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. *Essai sur l'origine des connaissance humaines*. Paris : J. Vrin, 2014.
- _____. *Œuvres Philosophiques*. Volume I. Paris : Presses Universitaires de France, 1947.

- _____. *Œuvres Philosophiques*. Volume II. Paris : Presses Universitaires de France, 1947.
- _____. *Traité des animaux*. Paris : J. Vrin, 2004.
- _____. *Traité des sensations*. Paris : Fayard, 1984.
- 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, p. 67.
- 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 ». 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. Consultado em 14/11/2016.
- 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.
- DASCAL, Marcelo. “Linguagem e pensamento segundo Rousseau”. *Manuscrito*, vol. III, n. 2, Campinas, 1980.
- 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. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Bacarolla; Discurso Editorial, 2009.
- _____. “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.
- _____. « 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: Papyrus, 1991.
- _____. *O animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Meditation métaphysique*. « Réponse de l'auteur aux sixièmes objections faites par divers Theologiens, Philosophes et Geometres ». *Œuvres*. Tome IX. Paris : J. Vrin, 1996.
- _____. *Oeuvres de Descartes. Correspondence*. Tome IV. Juillet 1643 – Avril 1647. Paris: J. Vrin, 1989.
- _____. *Oeuvres philosophiques*. Tome III (1643-1650). Tradução revisada e corrigida por Ferdinand Alquié da edição parisiense de 1724-1725. Paris: Éditions Garnier, 1973.
- DIDEROT. *Lettres sur les aveugles. Œuvres philosophiques*, 2010.
- _____. *Le rêve de d'Alembert / Suite de l'entretien précédent. 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. *Le herbier des philosophes*. Paris : Seuil, 2008.
- _____. *Philosophie de l'insect*. Paris: Éditions du Seuil, 2014.
- DUCHET, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières : Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*. Paris : François Maspero, 1971.
- _____. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris : Albin Michel, 1995.
- 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.
- ESPINAS, Alfred Victor. “Le ‘système’ de Jean-Jacques Rousseau”. *Revue Internationale de l’enseignement*, XXX (October 15, November 15), Paris, 1895.
- 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, p. 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 lumière*. 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.
- HENDEL, Charles. *Jean-Jacques Rousseau: moralist*. (Indianapolis), New York, 1934.
- 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'Emile de J.-J. Rousseau ». In : *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Genève, vol. 13, 1960.
- KAFKA, Franz. “Um relatório para uma academia”. In: *Um médico rural*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- 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.], 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.
- KANT. *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.
- KRIEF, Huguette. « Rousseau et la ‘science’ de voyageurs ». IN : *Rousseau et les sciences*. Sous la direction de Bernadette BENSUAUDE-VINCENT et Bruno BERNARDI. Paris : L'Harmattan, 2003, pp. 175-191.
- LA METTRIE, Julien Offroy de. *L'homme-Machine*. Paris : Éditions Denoël/Gonthier, 1981.

- LANSON, Gustave. “L’unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau”. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. Genève, n. 8, 1912.
- LARRÈRE, Catherine. « Des animaux-machines aux machines animales ». In : *Qui sont les animaux ?* Sous la direction de Jean Birnbaum. Paris : Éditions Gallimard, 2010.
- _____. « Sentiment moral et passion politique : la pitié selon Rousseau ». *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 13, « Jean-Jacques Rousseau », printemps 2002.
- _____; 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.
- 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, fondateur des sciences de l’homme ». In: *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1996 (primeira edição 1973).
- _____. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”. In: *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Tania Jatobá. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- _____. “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.
- _____. *Le Totémisme aujourd’hui*. In : *Œuvres*. Paris: Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Préiade), 1995.

- _____. *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.
- _____. « Rousseau, père de l'ethnologie », *Le Courrier de l'UNESCO*, mars 1963.
- _____. *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 Filosofía*. Vol. 63, 2007, p. 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*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000
- MASSON, Pierre-Maurice. « Questions de chronologie rousseauiste ». In: *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*. Tome IX. Genève: A. Jullien; Paris: Honoré Champion; Leipzig: Karl W. Hiersemann, 1913.
- 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=olT4NXxIK4C&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 progres 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, n° 2, 2015, p. 87. Disponível em: <https://brock.scholarsportal.info/journals/voixplurielles/article/view/1272>. Consultado em 03/03/2017.

PARIENTE, Jean-Claude. *L’analyse du langage à Port-Royal: six études logico-grammaticales*. Paris: Éditions de Minuit, 1985.

PESSOA, Fernando. *Poesia*. São Paulo : Companhia das Letras, p. 2001, p. 36.

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 o 25 Fevereiro 2015. URL : <http://pontourbe.revues.org/2428>

PINNA. « Un aperçu historique de ‘la théorie des climats’ ». In: *Annales de Géographie*, t. 98, n°547, 1989.

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.

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.

_____. “Jean-Jacques Rousseau entre as flores e as palavras”. In: *Almanaque 8: Cadernos de Literatura e Ensaio*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

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, p. 254.
- _____. *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. *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.
- _____. *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.
- _____. *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.
- _____. *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 volumes. (Col. Bibliothèque de la Pléiade).
- _____. *Œuvres Complètes*. Sous la direction de Raymond TROUSSON et Frédéric S. EIGELDINGER. Version électronique: <http://rousseau.slatkine.com/>
- _____. *Princípios do Direito da Guerra*. Tradução de Evaldo Becker. In: Trans/Form/Ação vol.34, nº.1, Marília, 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732011000100009&script=sci_arttext. Visualizado em 01/10/2014.
- 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 Methode de L. de Vince*. Paris: Ed. Gallimard, 1957.
- VAUGHAN, Charles. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 1915.
- 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 as 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*. Paris, Aubier Flammarion, 1977.
- WOKLER, Robert. “Anthropology and conjectural history in the enlightenment”. In: *Inventing human science. Eighteenth-century domains*. Ed. Christopher Fox, Roy Porter and Robert Wokler. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995, pp. 31-52.
- _____. *L'Essai sur l'origine des langues en tant que fragment du Discours sur l'inégalité: Rousseau et ses “mauvais” interprètes*. In: *Rousseau et Voltaire: Actes du Colloque international de Nice*. Genève – Paris: Editions Slatkine, 1981.

_____. “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 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.