

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO – MESTRADO

ROMANA MARIA MOREIRA

**ROUSSEAU E BUFFON:
REFLEXÕES ANTROPOFILOSÓFICAS E RÉPLICA**

RECIFE
2011

ROMANA MARIA MOREIRA

**ROUSSEAU E BUFFON:
REFLEXÕES ANTROPOFILOSÓFICAS E RÉPLICA**

Dissertação apresentada como requisito à
obtenção do título de Mestre em Filosofia
pela Universidade Federal de Pernambuco.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Vicente Vieira.

RECIFE
2011

Catalogação na fonte
Bibliotecária Divonete Tenório Ferraz Gominho, CRBA-985

M835r Moreira, Romana Maria
Rousseau e Buffon: Reflexões antropofilosóficas e réplica /
Romana Maria Moreira. – Recife: O autor, 2011.
98 f.; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Vicente Vieira.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco,
CFCCH.
Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2011.
Inclui bibliografia e anexo.

1. Filosofia 2. Antropologia filosófica. 3. Sentimentos - Piedade.
4. Natureza – Estado de Natureza. I. Vieira, Luiz Vicente.
(Orientador). II. Título.

100 CDD (22.ed.)

UFPE

ROMANA MARIA MOREIRA

**ROUSSEAU E BUFFON:
REFLEXÕES ANTROPOFILOSÓFICAS E RÉPLICA**

Dissertação de Mestrado em Filosofia
aprovada pela Comissão Examinadora
formada pelos professores a seguir
relacionados para obtenção do título de Mestre
em Filosofia pela Universidade Federal de
Pernambuco.

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luiz Vicente Vieira (ORIENTADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Ferdinand Röhr (1º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Washington Martins da Silva (2º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Em memória ao meu avô Ernesto Mesnard Jacques, tia Geralda Mesnard Jacques, avó Cosma Ferreira Mesnard, e meu pai Auzimar Nascimento Moreira.

Em presença a minha mãe Maria Madalena Mesnard, irmão Rômulo Mesnard, cunhada Marcinele Alves, sobrinhos Pablo Mesnard e Nicolas Mesnard.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia/UFPE, representada pela pessoa do professor Dr. Alfredo Moraes e ao Colegiado por ter acolhido e confiado, desde o início, na viabilidade da minha pesquisa.

Agradeço ao professor orientador Dr. Luiz Vicente Vieira por ter me despertado a consciência sobre o cuidado com a organização das ideias.

Gostaria também de manifestar minha gratidão pela valiosa atenção dos professores doutores Washington Luis Martins da Silva e Érico Andrade, pelas suas críticas que impuseram limite às minhas proposições, assegurando-lhes o rigor científico exigido da pesquisa dissertativa.

Não poderia deixar de ressaltar a eficiência, a presteza e a receptividade de Isabel de Oliveira Soares e Maria Betânia de Oliveira Souza, funcionárias da secretaria do programa de Pós-Graduação em Filosofia PPGF/PE.

Agradeço à professora Dra. Judy Gueiros Rosas, professora da Filosofia da Educação da Universidade Federal da Paraíba, pela confiança, incentivo e apoio que me fortaleceram desde a seleção ao presente momento.

Agradeço à Irenise Acioli, professora do Núcleo de Línguas [NLC] do Centro de Artes, pela revisão das traduções de língua francesa, e à Sandra Santiago da biblioteca Central pelas várias informações sobre a ABNT, ambas, funcionárias da Universidade Federal de Pernambuco.

E ainda me resta mostrar gratidão aos meus familiares pela afetiva torcida e colaboração: Iva Mesnard, Ebenezer Diniz, Helena Rauduvich, Andrezza, Ana Carla, Igor; amigos professores: Luci Lira, Érika Cristiane, Ana Vila Nova, e Kátia França.

“O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza” (EMÍLIO, 1992, p. 11).

“Viver não é respirar; é agir; é fazer uso de nossos órgãos, de nossos sentidos, de nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o sentimento de nossa existência” (EMÍLIO, 1992, p. 16).

“As camponesas comem menos carne e mais legumes do que as mulheres da cidade; e esse regime vegetal parece mais favorável do que contrário a ela e seus filhos” (EMÍLIO, 1992, p. 36).

“Os homens não são feitos para se amontoarem em formigueiros e sim para serem espalhados pela terra que devem cultivar. Quanto mais se juntam, mais se corrompem” (EMÍLIO, 1992, p.38).

RESUMO

Esta pesquisa expôs as reflexões antropológicas do filósofo Jean Jaques Rousseau em debate com o naturalista George Louis Leclerc de Buffon. Tomamos como objeto de análise a réplica da matéria *Animaux carnassiers* contida na *L' Histoire naturelle* de autoria de Buffon. Nela, identificamos a tese do homem frugívor como objeção fundamental da réplica, cujo texto possibilitou a reconstituição de movimentos do traçado estrutural das ideias naturalistas do filósofo genebrino, o que nos propiciou visualizá-las e reacendê-las. Observamos a pertinência da crítica fornecida por Buffon ao detectar problema relacionado ao método e à inconsistência do suposto caráter científico da tese rousseuniana. Destarte, emerge a possibilidade de compreender a tese de Rousseau através do método da "hermenêutica filosófica" desenvolvida por Hans Gadamer (1900-2002). Concluímos então, na nossa interpretação e compreensão, que o sentimento de piedade foi causa de discussão, e projetou-se enquanto princípio moral em prol do desenvolvimento humano, motivado pelo seu significado ético na formação humana. A tais reflexões de Rousseau designamos de antropofilosóficas, e julgamos como indispensáveis e diligentes ao presente e futuro do homem.

Palavras-chave: Filosofia. Antropologia. Estado de natureza. Homem frugívor. Sentimento de piedade.

ABSTRACT

This research set out the anthropological reflections of the philosopher Jean Jacques Rousseau in discussion with the naturalist George Louis Leclerc de Buffon. We take as object of analysis the reply Animaux carnassiers matter contained in L 'Histoire naturelle authored by Buffon. Here, we identify the thesis of man as frugivorous fundamental objection to the reply, the text of which allowed the reconstruction of movements of the tracing structural naturalistic ideas of the philosopher Geneva, which gave us view them and relight them. We note the relevance of the criticism given by Buffon to detect problems related to the method and the alleged inconsistency of a scientific theory of Rousseau. Thus emerges the possibility of understanding the theory of Rousseau by the method of "philosophical hermeneutics" developed by Hans Gadamer (1900-2002). We conclude, in our interpretation and understanding, that the feeling of pity was the cause of discussion and was projected as a moral principle in favor of human development, motivated by its ethical significance in the human formation. Such Rousseau' reflections we named of anthropophilosophicals, and are believed to be necessary and diligent to present and future of man.

Keywords: Philosophy. Anthropology. The state of nature. Man frugivorous. Pietism.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 ROUSSEAU E BUFFON: NATURALISMOS DIVERGENTES	17
2.1 JEANS JACQUES ROUSSEAU	17
2.2 GEORGE LOUIS LECLERC COMMTE DE BUFFON	19
2.3 DISCURSOS BIPOLARES	22
3 A RÉPLICA DE BOUFFON A ROUSSEAU	29
3.1 DA REALIDADE DOS ANIMAIS CARNICEIROS	34
3.1.1 Do sentimento mecânico da dor à expressão emotiva	36
4 AS RAZÕES FILOSÓFICAS DE ROUSSEAU EM PERPESPECTIVA	
NATURALISTA	43
4.1 ESTADO DE PURA NATUREZA: IDADE DE OURO OU ILUSÃO	45
4.1.1 Floresta: ponto originário do homem	53
4.1.2 O homem frugívoro	54
4.1.3 Da condição pacífica do homem	61
4.1.4 O sentimento de piedade	64
4.1.5 Inocência: nem ser bom, nem ser mau, aquém da moral	67
5 O GOSTO DA CARNE E SANGUE: PRIMEIROS FRUTOS DA NATUREZA	
DESVIADA	73
5.1 MODO DE SER DO HOMEM CAÇADOR	79
5.2 ESTADO DE FEROCIDADE, OU DE BARBÁRIE DO HOMEM	82
6 CONSIDERAÇÕES	88
REFERÊNCIAS	94
ANEXO A - La Replique	97

1 INTRODUÇÃO

No século XVIII o movimento iluminista, caracterizado por uma interação entre a filosofia e a ciência, teve como crivo nos discursos do naturalismo o princípio da animalidade do homem em contraposição à concepção metafísica. Nesse sentido a antropologia não ficou de fora do discurso do naturalismo.

A ponderação filosófica de Silva (1993, p.17) de que o “naturalismo aparece configurado em diferentes esferas” considerava que “o conjunto material dos seres vivos e das coisas do mundo físico afasta-se do sobrenatural”, e ainda segundo o autor neste mesmo ponto: “elimina, assim, qualquer intervenção externa para existir, organizar-se, desenvolver-se, consolidando uma existência humana autêntica dos seres vivos, e das coisas do mundo”.

Essa concepção mostra- nos a especificidade da natureza de conhecimentos do naturalismo que consistiram em suas discussões, o que vinha ao caso ocorrências de descobertas de povos que viviam em condição de vida selvagem, sem necessidades de vestimentas, habitação..., vivendo meio às florestas; e sobre pessoas que se perdiam nas florestas e adquiriram movimentos e atitudes de animais quadrúpedes a exemplo das crianças de: Hesse (1344), de Lituânia (1694); e do selvagem de Hanover (1719).

Foram essas descobertas que imprimiram no espírito investigativo dos pensadores e filósofos o interesse por uma especulação de como teria sido a vida do homem em pleno estado de pura natureza, compartilhada com demais seres em um mesmo meio ambiente.

Dessa tendência de visão do naturalismo surgiram as mais contundentes teses, e George-Louis Leclerc Commte de Buffon ganhou notoriedade pela importância que teve a sua obra *L' História Naturelle* lançada em 1749. Em vários tomos dessa obra são abordadas questões antropológicas, e na *L' Histoire naturelle de l' homme* aparece-nos a preocupação com o ontológico quando trata da concepção da alma, tema imperativo e categórico do discurso filosófico.

Especulações sobre o homem dotado de uma dada fisiologia, sentidos e instintos; hábitos e costumes com o olhar voltado para a manifestação além do biológico, do qual se especulou ser a manifestação da alma [espírito], se é que podemos assim denominar tal manifestação quando o homem vivia limitado ao instinto e sentidos, configuraram o gênero discursivo antropológico dezoitocentista.

Essas temáticas no campo do naturalismo também constituíram as ideias de Jean Jacques Rousseau, e faz-se notar na formulação de sua antropologia, mas desde que identificadas no discurso da filosofia.

É mister comunicar com antecedência que a nossa reflexão comprehende a *antropologia* orientando-se pela fundamentação do professor da École Normale Supérieure de Fontenay Michele Duchet (1971, p. 229), de uma antropologia enquanto uma “ciência que estuda o homem num espaço onde precisamente a história das espécies vivas não era ainda escrita”, e, portanto não se inicia com o estado social civil.

O que também é observável nos estudos de Duchet (1971, p.12) são as análises da concepção de homem quanto à deferência ao “conhecimento da antropologia ainda marcado pela filosofia”.

Com efeito, apreciamos a origem e história do étimo<<anatomia>> que aparece no artigo *Anatomia* de Diderot (apud, DUCHET, 1971, p.12) concebida como “a arte que muitos chamam de antropologia”, porque ambos os conhecimentos tratavam do mesmo objeto, o corpo humano. Entendemos, então, que a partir do século dezoitocentista, o estudo da anatomia humana denominou-se também antropologia. No entanto, no artigo *Antropologia*, Diderot (apud, DUCHET, 1971, p. 12) atribuiu-lhe certo senso teológico: “maneira de exprimir pela qual os escrivães sagrados atribuem a Deus as partes, as ações, ou as afecções que não convém a não ser aos homens”.

Esses últimos aspectos conferidos à antropologia por Diderot não se configuram reflexões apropriadas à filosofia, e a partir do momento que concedem às ações e afecções atribuições de Deus ao homem, não se mostram esses atributos presos a uma concepção metafísica?

Mesmo que não nos interesse uma ampla discussão, do “conhecimento da antropologia ainda marcado pela filosofia”, a réplica de Buffon dirigida a Rousseau configurada pelas objeções que o naturalista fez às ideias do filósofo genebrino, na matéria *Animaux carnassiers* em sua obra *L’ Histoire naturelle*, apresenta particularidades do discurso de uma antropologia influenciada pelo discurso filosófico, já que na obra existe uma abundante citação de filósofos e de suas ideias. Mas também a réplica pode ser indício da origem do distanciamento entre a antropologia e a filosofia, do qual observamos com proeminência a ressalva da falta de objetividade científica nos argumentos de Rousseau mencionada por Buffon.

Se a obra “L' Histoire Naturelle abrangeu a filosofia” como colocou Duchet (1971, p.230), neste caso, que relevância filosófica teve a concepção de Rousseau sobre o homem frugívoro ao ponto de ser refletida essa questão por M. Buffon? E em que medida a crítica de Buffon a Rousseau pode ser considerada legítima no âmbito da filosofia em relação ao homem natural?

Jamais desejamos desafiar o mérito de conhecimentos científicos devidamente reconhecidos de M. Buffon, tampouco da existência de reflexões filosóficas em sua obra L' Histoire naturelle.

Por outro lado faz-se necessário mencionar o que observou Vieira (1997, p.114), que “Buffon, talvez, tenha sido o autor que mais estudou o filósofo”, o que é verdade, pois a nossa proposição de discussão sobre a réplica de Buffon dirigida a Rousseau é a evidência de que o naturalista conhecia as ideias do filósofo genebrino.

Mesmo apesar da existência de oposições de ideias entre Buffon e Rousseau, muito mais pelo crivo da avaliação científica de Buffon, Starobinski (1991, p.330) certificou o “reconhecimento à autoridade do naturalista” por Rousseau.

Diante desse pretexto observamos o que é pertinente ao desígnio de nossa investigação, nesse conhecimento a seguir sobre a natureza do homem, que não se restringia somente ao aspecto biológico, e que se estendeu e firmou-se bem na filosofia. Trata-se dessa especulação de Buffon (1749c, t.3, p.492):

Um selvagem absolutamente selvagem seria um espetáculo curioso para um filósofo; poderia, observando seu selvagem, avaliar com exatidão a força dos apetites da natureza; nele veria a alma a descoberto; nele distinguiria todos os movimentos naturais e, talvez, nele reconhecesse mais docura, tranquilidade e calma do que na sua alma; talvez visse, claramente, que a virtude pertence mais ao homem selvagem do que ao civilizado e que o vício só começou a nascer na sociedade.

Sendo essa uma conjectura, ou mesmo, uma aplicação ao espírito de investigação sugerida à filosofia por Buffon, nós percebemos a sua anuência por Rousseau, e que de fato reproduziu-se na sua tese do “bom selvagem e da sociedade como causa da corrupção do homem”.

E foi conforme essa conjectura do homem natural que Rousseau enveredou por um conhecimento mais genuíno do homem, condicionando-o ao conhecimento de leis naturais, para ajustar-se à proposição de estudos da academia de Dijon sobre a origem da desigualdade entre os homens.

O conhecimento sobre o homem natural, de certa forma, implicou em questões éticas, cujo problema incidiu em investigar se a *desigualdade entre os homens* provinha das leis da natureza, como propôs a academia de Dijon: “Qual é a origem da desigualdade entre os homens, é ela autorizada pela lei natural?”¹.

A academia de Dijon foi um centro de ciências da França fundado em 1726 que promovia concursos de estudos científicos sobre assuntos relevantes da época. Rousseau fora premiado no ano de 1749 com o título de doutor pela apresentação do discurso crítico sobre as *Ciências e as Artes*.

O discurso seguinte de Rousseau, o da *Desigualdade entre os homens*, atendendo à finalidade de investigar se a desigualdade entre os homens provinha das leis da natureza, e mesmo que a resposta de Rousseau tenha se efetivado por uma resposta política, o filósofo deu-nos a conhecer, pois, uma visão hiper-radical da natureza humana, que embora também refletida na antropologia de Buffon, Rousseau expressou peculiaridade no modo de formular sua antropologia.

E é o segundo discurso que nos lança à reflexão da tese do “homem frugívor”, tese objetada por Buffon, do qual percebemos complementação no capítulo IX do *Ensaio sobre a origem das Línguas*, obra também de autoria de Rousseau, e poucos foram os teóricos e estudiosos que refletiram sobre essa tese de Rousseau.

A tese do “homem frugívor” foi anunciada como “tese do homem vegetariano” por Goldshmidt (1983, p.253), que a associou à outra tese, a da “dispersão total do homem em estado de natureza”, concedendo a Rousseau a originalidade em ligar as duas teses – a do homem vegetariano ao da dispersão - as quais se encontram reconhecidas na qualidade de categorias antropológicas. Para Goldshmidt não se tinha como desvincilar essas duas teses encontradas no *Discurso da desigualdade entre os homens*. Então, quando Buffon põe em questão a tese do “homem frugívor” envolve evidentemente a tese da dispersão do homem natural.

Assim, Goldshmidt colocou a problemática sobre a natureza epistemológica destas teses da concepção de Rousseau, as quais implicaram em saber se o discurso da *Desigualdade entre os homens* era uma obra filosófica, ou científica.

¹ Os jusnaturalistas se empenharam em descobrir a verdadeira natureza do indivíduo social, por isso especulavam o modo de ser do homem natural, ou bem melhor dizer, o modo pré-social de ser do homem. De Puffendorf a Rousseau há inúmeras conjecturas e concepções sobre o homem em estado de natureza.

Goldshmidt exemplificou alguns contemporâneos de Rousseau que também refletiram sobre tal questão de maneira a destacar Voltaire com sua obra “*L'Essai sur les moeurs; e Condillac Cours d' études*” (GOLDSHIMIDT, 1983, p. 8).

Sobre essa questão, identificada na tese do “*homem frugívoro*”, que Goldshmidt (1983, p.8), desde então, indica correlação com a réplica de Buffon, no tomo VII da obra *L' Histoire Naturelle*, especificadamente mente dirigida a Rousseau, foi para onde convergiu nossa atenção, não se detendo, portanto, na natureza política do discurso *da Desigualdade entre os homens* do filósofo genebrino, como geralmente sustentam e justificam tal obra, cujo enfoque político é inegável, e modo pelo qual Goldshmidt também converge fundamentos em sua obra *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*.

Esclarecemos, além disso, que não possuímos manancial suficiente para pormenorizar sobre o status científico da obra *L' Histoire naturelle*, desde que é reconhecida enquanto tal, por sua científicidade, quando põe em questão a veracidade científica da tese do homem frugívoro de Rousseau, eximindo-nos da responsabilidade do tipo de exame imposto pelas ciências físicas, tipo de investigação aderido pelos pensadores modernistas.

Por conseguinte, não temos como escapar da discussão acerca da relação filosofia e ciência diante dessa observação de Duchet (1971, p. 12): “no século das luzes o discurso antropológico se encontra no interior do discurso da filosofia”. Isso nos faz deduzir que a origem do estudo da antropologia foi pelas ciências naturais.

Essa interrelação entre a ciência e filosofia reporta-nos à réplica *Animaux carnassiers* de Buffon, também observada por Duchet (1971, p. 242) que entreviu a “*hipótese filosófica da dispersão*” refletida por Buffon como problema epistemológico na concepção de Rousseau sobre o homem natural.

Existiu, pois, relevância da questão da interrelação entre ciência e filosofia que abrangeu também a política e a moral, mas pelo que parece por conta do método das ciências como se mostra nessa consideração da “unidade da obra *L' Histoire naturelle de Buffon*” por Jacques Rogers (apud DUCHET, 1971, p.230):

O pensamento de Buffon existe, portanto, somente enquanto um discurso teórico, não enquanto capítulos de sínteses, mas ao longo de toda a História natural, onde a reflexão científica propriamente dita se acompanha de uma reflexão sobre os métodos da ciência, ou a cada momento, a proposição de um animal, de um detalhe de conformação ou de hábitos, [...] a reflexão se eleva aos problemas gerais da ciência, e geralmente também da filosofia à política e à moral.

Essa consideração de Rogers citada por Duchet faz com que retomemos o questionamento epistemológico de Goldshmidt (1983, p.8): se o “discurso da *Desigualdade entre os homens* seria de uma ordem científica ou filosófica”,

Percebemos, então, que se pautássemos pela negatividade científica de Buffon, aceitaríamos, enquanto uma resposta antecipada sob a orientação dos critérios das ciências naturais de Buffon, suas análises à referida tese do *homem frugívoro* indicada na matéria *Animaux carnassiers*.

O que de imediato Goldshmidt sugere-nos é que a explicação de aspectos da natureza humana pelas teorias de Rousseau possa estar condicionada aos critérios de investigação científica de M. Buffon do ponto de vista científico, devido ao reconhecimento de sua autoridade científica no século dezoitocentista.

Adjacente à tese do *homem frugívoro* resta situar a tese do *sentimento de piedade* no discurso da *Desigualdade entre os homens*, que imprimirá direção e excentricidade à maneira de Rousseau exprimir sua antropologia evolucionando por um processo gradual até lograr o status de sentimento moral.

Qual foi então a metodologia estabelecida por Rousseau na realização de seu discurso antropológico? Não nos esqueçamos da convicção de quanto à assunção do “uso de raciocínios hipotéticos e condicionais” (ROUSSEAU, 1978a, p. 236) na formulação de suas especulações para configuração de sua antropologia.

Sobre a questão metodológica do segundo discurso Grimsley (1997, p. 41) compreendeu o pensamento de Rousseau da seguinte forma: “seu pensamento não estava limitado por uma metodologia de qualquer ciência específica”.

Essa é a fenda por onde observamos poder escoar as críticas feitas por Buffon, e que nos apresentam problemas quanto à discussão da conformidade com a realidade, desde que vistos pelas ciências naturais; e em razão de que, por outro lado, não se pode negar que as investigações sobre o homem em estado de natureza feitas por Rousseau não tenha conexão com a antropologia radicada no naturalismo dezoitocentista.

Se o problema incidiu sobre a questão do método, como veremos na réplica de Buffon, encontrar uma explicação para tal questão será o meio de elevar o que Rousseau nos deixou de contribuição de suas teorias naturalistas.

À força dessas colocações estimamos conhecer quais explicações possam corresponder à formulação filosófica da tese de Rousseau do “homem frugívoro” em contraposição a concepção do “homem carnívoro” pela ciência de Buffon.

Logo atentamos aos conhecimentos de Buffon por sua autoridade de naturalista, por suas contra-argumentações na matéria *Animaux carnassiers*, primando sua consideração do homem ter sido carnívoro por natureza, e seu embate à ideia das razões argumentativas de Rousseau na qualidade de filósofo, com a proposição do homem frugívoro, porém reconhecendo a mudança do hábito alimentar do homem pelo gosto da carne e sangue, e cuja mudança² acarretou no homem impacto do modo de ser natural, quando adquiriu a experiência de matar para se alimentar, infligindo à vítima o sofrimento da morte.

Advertimos que quanto ao paradigma do *homem selvagem* e do *homem primitivo*, ambos os paradigmas não devem ser relativizados, tomando um pelo outro. A nossa concepção de *homem primitivo* entende-o como aquele que vivia sem nenhum artefato de mediação entre ele e a natureza, é uma condição muito diferenciada da concepção de *homem selvagem*, este correspondendo ao homem concebido como primitivo no processo de colonização de novas terras.

A implicação que teve a particularidade da concepção do homem frugívoro, então, enquanto a concepção de homem primitivo no debate do naturalismo por meio da réplica de Buffon dirigida à Rousseau lançou-nos para horizontes problemáticos de interpretação e compreensão, cujo objetivo foi visualizar e reacender ideias do pensamento rousseauiano.

Conquanto, não havendo melhor forma de realizar essa investigação que se orientando pela análise do texto da réplica, sem se situar fora do contexto da matéria *Animaux carnassiers*, nós organizamos a seguinte composição: capítulo 1) a introdução; capítulo 2) as biografias de Rousseau e Buffon, com a apresentação do problema priorizando as divergências de pensamentos; capítulo 3) apresentação da réplica de Buffon; subcapítulos: uma antevisão do contexto da réplica e assuntos adjacentes relativos à concepção do mecanismo orgânico/fisiológico, sensação da vida e morte de animais focada na lei da subsistência de animais carnívoros, entre os quais o homem, cuja proposição de discussão é polarizar o problema da concepção fisiológica de sentimento enquanto manifestação da dor e sofrimento, no pensamento empírico de Buffon, em contraposição à concepção de sentimento de

² A categoria de mudança meditada por Rousseau foi compreendida como <<revoluções>> denominação que deu aos fenômenos da natureza, e interpretamos como a atribuição da causa da mudança do hábito alimentar do homem de frugívoro para carnívoro.(ROUSSEAU, Jean Jacques. Ensaio sobre a origem das línguas. 2. ed. São Paulo: Abril Cultura, 1978b)

Rousseau, também, enquanto manifestação de dor e sofrimento, porém em perspectiva ontológica; capítulo 4) exposição de argumentos e razões filosóficas de Rousseau sugerindo a orientação da ordem do movimento de seu pensamento quanto à discussão do capítulo três, a mostrar sua concepção do homem natural em plena relação com a natureza, de cuja relação fundamenta- se sua antropologia; capítulo 5) identificação de pressupostos implícitos na matéria *Animaux carnassiers* quanto à inferência de Buffon sobre o pensamento de Rousseau, segundo a corrupção do modo de ser natural do homem quanto ao sentido do “gosto da carne e sangue como natureza desviada”, de cuja inferência a gravidade parece se determinar pelo consumo da carne como causa nociva ao modo do ser do homem, que se exacerba no estado de barbárie; capítulo 6) nossas considerações ao reconhecimento, na filosofia de Rousseau, do sentimento de piedade como fundamento de princípio ético e categoricamente antropológico.

A formulação desses questionamentos foi dimensionada no procedimento de leituras de obras de autoria de Rousseau; leituras de artigos e obras afins de comentadores e estudosos de sua filosofia; leituras que nós ajuizamos à matéria *Animaux carnassiers*, de modo a apresentar problemas de leituras críticas, mas exigindo que dessas leituras não se escape do eixo do pensar filosófico rousseauiano, que faz contraponto às argumentações de Buffon.

Tendo sido nosso desígnio olhar esse aspecto da natureza humana na filosofia de Rousseau, o de não se alimentar da vida do outro, de seres sencientes como nós, constatamos que a manifestação da existência do sentimento de piedade no fator humano norteia o desenvolvimento de nossa formação, o que pode contribuir para a ética da vida, projetando assim a nossa proposição de concepção de uma antropofilosofia a natureza dessas reflexões da filosofia de Rousseau.

No entanto, tal remate assim alcançado mantém o teor filosófico dessa questão se compreendido na perspectiva de uma “hermenêutica filosófica” proposta de Hans Georg Gadamer (1900-2002), apoiando-se no fundamento do fenômeno da compreensão e interpretação capaz de suplantar o âmbito do conhecimento metodológico da ciência moderna dezotocentista.

Essa apreensão, porém torna-se apenas um portal que se abre para tal possibilidade, mas mostra o lócus apropriado da referida discussão, mesmo ainda às margens da acessibilidade à profundidade desse campo.

2 ROUSSEAU E BUFFON: NATURALISMOS DIVERGENTES

2.1 JEANS JACQUES ROUSSEAU

Jean Jacques Rousseau nascido em Genebra, em 1712, foi uma das mais expressivas personalidades do século XVIII. Rousseau ganhou notoriedade como filósofo por suas ideias políticas, e também como escritor, sempre estando presente no cerne de discussões que desafiaram às autoridades eclesiásticas e políticas que o levaram a viver refugiado. Nem devido às perseguições Rousseau deixou de ser protegido por uma seleta nobreza até os últimos momentos de sua vida; e também produziu obras artísticas musicais e teatrais não com o reconhecimento que sonhava alcançar.

Quanto à formação filosófica de Rousseau poderíamos dizer que foi um didascalo, um autodidata, talvez, devido às circunstâncias de sua vida tendo sido educado pela família desde cedo ao gosto da leitura, e que foi intensificado pelo pai com a morte da esposa quando Rousseau era ainda recém-nascido.

Não raro leu quase os mesmos filósofos que Buffon, com a diferença de ter acrescentado os jusnaturalistas modernos Grócio, Hobbes, Locke, e Puffendorf.

Quanto à profissão Rousseau quando jovem foi mucamo, gravador, e mais adiante preceptor até alcançar o cargo de *secretário* de governo em Veneza.

Mas foi com a Sr^a. Warens sua tutora que lhe incutiu e aprofundou o saber da filosofia. E também foi com ela que Rousseau instruiu-se de importantes aprendizados sobre a natureza, pois a Sr^a. Warens cultivava herbário, além de ser natural em Rousseau o ânimo e amor que sentia pela natureza.

Com essa formação, certo modo informal, Rousseau dedicou-se às profundas reflexões a respeito da natureza, tornando-a o ponto arquimediano de suas ideias, a exemplo do que refletiu já em seu estado de velhice:

A meditação no recolhimento, o estudo da natureza, a contemplação do universo forçam o solitário a se erguer de maneira constante ao autor das coisas e a procurar com uma dúvida a finalidade de tudo e a causa de tudo o que sente³.

³ *Les rêveries du promeneur solitaire*, impimé em France par Broard et Taupin 7 bd Romain Rolland – Montrouge. Unsine la Flèche. Librairie Générale Française, 1972. Itroduction et commentaires Bernad Gagnebin.

Desde o momento em que Rousseau consagrou-se pela academia de Dijon com o seu primeiro *Discurso sobre as ciências e as artes* (1749), obra crítica dirigida a essas instituições que refletia sobre seus erros e vícios e também criticava a filosofia, a partir de então Rousseau projetou-se na história das ideias dezoitocentista produzindo obras de grandes repercussões como: o *Discurso da Desigualdade entre os homens* (1755), cuja finalidade da obra foi justificada por Rousseau no sentido de explicar o abuso das sociedades políticas, portanto, de cunho crítico moral e político, mas que também da qual refletiu profundos conhecimentos naturalistas. Quanto a essa obra, foi lançada luzes ao “problema central da antropologia”, ou seja, o da “passagem da natureza à cultura” sendo considerado “o primeiro tratado antropológico com quem conta a literatura francesa”. (DERRIDA, 2004, p. 130). Este segundo discurso também é considerado suporte, fundamento teórico e político do *Contrato Social: princípios de direito político* (1757) de mesma natureza que a *Constituição para a Córsega* (1764), sendo o *Contrato social* a obra que Rousseau particularizou predileção pelas *instituições políticas*⁴, pois suas ideias já vinham sendo maturadas desde muito tempo.

Com o *Emilio* (1757), de cunho pedagógico de ensinamento e aprendizado para a vida, e conhecimento da natureza Rousseau mostra-nos o homem natural, enquanto homem renaturalizado; e foram o *Contrato Social* e o *Emílio* que marcaram sua condenação pelas autoridades, não só francesas, mas também pela de sua terra natal.

Das obras artísticas, *O Advíncio da Aldeia* e as *Musas galantes* satisfizeram muito mais o ego de artista do que o gosto do público; na área da música o *Dicionário de Música* (1767) foi publicado na *Encyclopédia*, obra coordenada por Diderot.

Já as obras literárias, o romance *A Nova Heloisa* (1756) com enfoque na família; *Confissões* (1764), e os *Diálogos Rousseau Juiz de Jean Jacques Rousseau* são obras de teor confessional de sua vida. A obra *Confissões* apresenta um homem natural em toda a sua singularidade que é o próprio Rousseau, com muitas

⁴ Em sua obra *Confissões*, declara Rousseau: “Das diversas obras que tinha na gaveta, aquela sobre a qual mais meditava, que mais gosto me dava e na qual quereria trabalhar a vida inteira e que devia, segundo eu achava, coroar minha reputação, eram as minhas *Institutions Politiques*”. Rousseau, Jean Jacques. *Confissões*. [s.l.]: Ed Tecnoprint S.A., [19--?], cap IX, p.267.

passagens de suas vivências na natureza; e nessa mesma perspectiva os com *Devaneios de um Caminhante Solitário* (1776).

E com o *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, somando-se a quase todo o acervo produzido por Rousseau, próprio de um discurso de concepções sobre a natureza da língua, chamamos a atenção quanto à observação de que, por não se ter precisão sobre a data de publicação e consenso entre teóricos, nós o indicamos então forma extraordinária, suspeitando de sua proximidade ao *Discurso da desigualdade entre os homens*: no sentido diacrônico já que mostra como a língua surgiu; e também pelo sentido sincrônico devido a conhecimentos linguísticos imiscuídos num discurso antropológico.

O problema que aparece no *Ensaio sobre a origem das línguas* é sobre o tema central já que o subtítulo “*no qual se fala da melodia e da imitação musical*” parece focar uma discussão no campo da música. Duchet (1971, p.323) especulou que o Ensaio pudesse ser um “tipo de dissertação que respondesse a Rameau”⁵ (GROUT; PALISCA, 1994), pois Rousseau e Rameau não tinham afinidades de concepções de ideias. Porém esse sub-título do *Ensaio*: “*no qual se fala da melodia e da imitação musical*” aparenta outro aspecto da intenção de Rousseau que não fosse uma resposta estrita ao campo da teoria da música, quando expõe reflexões sobre a musicalidade da entonação da fala.

Outrossim o *Ensaio* apresenta a particularidade filosófico-social do discurso exposta por Derrida (2004, p. 20), ao mostrar a “condenação da escrita enquanto o artifício que “asfixia a vida aniquilando o nervo da fala”, segundo a concepção de fala de Rousseau. Daí também podemos considerar serem esses argumentos próprios de uma antropologia filosófica.

E ao que interessa a nossa pesquisa pressupomos que Buffon tenha centrado suas investigações no capítulo IX do *Ensaio* para dar respaldo à sua tese do homem carnívoro que trazemos à baila o exemplo da réplica de Buffon dirigida a Rousseau, a qual, ao expor o traçado forte do movimento do pensamento do filosófo, objeta os eixos estruturais caros a sua concepção do natural.

Foram, então, as ideias do pensamento naturalista de Rousseau que mais causaram polêmicas, especificamente para Buffon.

⁵ Rameau foi um músico que estabeleceu a base teórica da harmonia ocidental. Foi acolhido pela corte de M. La Pouplinière, nobre da corte Luís XV, que reunia em seu salão homens de letras e entre eles Rousseau que se indispôs com Rameau quanto a assuntos de teoria musical.

2.2 GEORGE LOUIS LECLERC COMMTE DE BUFFON

A Encyclopédia Mirador Internacional e Oxford Dictionary of Cientistas confere a George Louis Leclerc de Buffon todas as atribuições de ilustre celebridade científica devido sua reputada formação, a começar pelo doutorado do colégio dos jesuítas de Dijon. Foi membro da academia de Lyon e de Dijon, pelo aprimoramento de conhecimentos da matemática, ocupando-se de trabalhos de física e geometria que o conduziu a participar, em 1733, da academia de Ciências. Desenvolveu conhecimentos sobre silvicultura⁶, mineralogia, e metalurgia, além de ter se dedicado ao trabalho de tradução para o francês de algumas obras do fisiologista Stephen Hales e do físico Isaac Newton.

Ainda a encyclopédia de Oxford mostra que foi através do conhecimento da história natural lançado por Buffon, em 1739, que o naturalista foi nomeado intendente do Jardim Real (ou Jardin Du Roy). Ali, reuniu imensa coleção de espécimes zoológicos e botânicos, além de vasto material de pesquisa geológica, paleontológica e mineralógica, escrevendo e dirigindo (com a colaboração de um pequeno grupo de naturalistas) a monumental *História natural geral e particular*, com a descrição do gabinete do rei, com 44 volumes, publicada entre 1749 e 1804. O Jardim Real des Plantes, tornou-se em 1794 o Museu Nacional de História Natural de Paris.

Buffon estudou os problemas fundamentais da biologia, cooperando decisivamente para o progresso das teorias sobre a origem da vida; lançou a semente das novas teorias sobre os seres vivos sendo considerado precursor de Lamarck⁷ e Darwin⁸.

As concepções e considerações de Buffon sobre as diferenciações das raças humanas constituíram valiosos subsídios para o progresso da antropologia.

⁶ Ciência que tem por finalidade o estudo e a exploração das florestas

⁷ No nível mais destacado de naturalista Darwin também cita Lamarck pelas suas conclusões das obras *Philosophie Zoologique* (1809) e *Histoire Naturelle des Animaux sans Vertèbres* (1815). Assim como Buffon defendia que os animais e o próprio homem originaram-se de outras espécies. Mas a originalidade das ideias de Lamarck apontada por Darwin apresenta “a alteração do mundo orgânico e inorgânico como resultado de uma lei da natureza e não de uma intervenção miraculosa”; e concebe a transformação das espécies de forma gradual devendo-se a causa da ação direta das condições físicas da vida, no cruzamento das formas já existentes, e nos efeitos do hábito. (Darwin, Charles. A Origem das espécies, e a seleção natural. São Paulo: Hemus, 2000, p.10).

⁸ Darwin coloca Buffon no patamar de “cientista pioneiro em relação à ideia das variações das espécies oriundas de formas de vida preexistentes” (ibid, p. 9).

É verdade que existe uma abundante citação de filósofos com apresentação e discussão de suas ideias na *L' Histoire naturelle*, com a que se segue por Buffon (1749a, t.1, p. 43 a 49) “muitos dos conhecimentos que constitui essa obra são influências de Aristóteles e seus discípulos Teofrastos, Plínio”, que Buffon considerou terem sido “os primeiros naturalistas e também os mais importantes”.

Buffon cita Platão, Plutarco, Sêneca, Santo Agostinho, Descartes, Malebranche, Montaigne, Leibniz, Voltaire, e o Gênesis como livro especial de investigação. Já Rousseau mereceu o destaque das ideias objetadas. De imediato todos esses filósofos estão referenciados no sumário da *L' Histoire naturelle*.

Então questionamos se essa relação de filósofos, dos quais foram investigadas suas ideias por Buffon pode determinar que a obra *L' Histoire naturelle* Buffon seja de natureza filosófica?

Percebemos que das citações dos filósofos não foram destituídas seus fundamentos filosóficos, ao considerarmos a relevância de conceitos que identificamos por Buffon de seus reconhecimentos em sua obra *L' Histoire naturelle*, explicitamente marcado pela influência de conhecimentos da biologia de Aristóteles, o que nos induz a pensar na sua obra específica *História dos Animais*, considerada um dos mais longos dos tratados zoológicos de Aristóteles que discorre sobre os “Gêneros de vida, ações, caracteres, as partes, sendo que estas se definem por suas funções, e são objetos subjacentes da obra e essencial à biologia de Aristóteles” (SCIENTIC AMERICAN BRASIL, [2009]).

Além de Aristóteles, é observável também que as ideias de Descartes, certa forma, aparecem explícitas na matéria *Animaux carnassiers* da *L' Histoire Naturelle* e implicam no debate das teorias antropológicas de Buffon.

A consideração com essa atenção da relação que teve a ciência natural com a filosofia, centrada no estudo da antropologia na *L' Histoire naturelle*, foi mostrada por Duchet tornando conhecidas também posições de pensadores e filósofos pós-modernos a exemplo do filósofo Michel Foucault⁹. Duchet também revela outros estudiosos da *L' Histoire naturelle* de Buffon, como Jacques Rogers o que possibilita familiarizarmo-nos com diversidades teóricas a respeito de tal obra.

⁹ Conforme Duchet, Michel Foucault observou que para que se percebesse uma história natural seria necessário que a história fosse natural, em que a transformação do natural ao cultural apresentasse a substiruição do organismo pela estrutura social in: Duchet, Michele. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: François Maspero, 1971, p.[229]).

2.3 DISCURSOS BIPOLARES

A nossa priorização é pela supremacia do discurso filosófico, e não podemos deixar de afirmar que não existe uma precedência filosófica na constituição de ideias de Buffon.

E também nos parece que Rousseau não posicionou suas ideias como fundamentadoras de uma ciência, mas como reflexões de um filósofo, e não um grande filósofo, declaração enfatizada por Grimsley (1973, p. 15) da seguinte maneira: “Não sou um grande filósofo e não me preocupa sê-lo. Porém amo a verdade”.

Evidentemente, que num debate entre Buffon e Rousseau é necessário identificar as características de seus pensamentos.

Estudos mais recentes, como nas investigações sobre Rousseau mostram que nem todos teriam aderido ao materialismo, quando se tratava de discursar sobre a natureza, como é o caso desses argumentos de Cooper (1999, p. 70):

Para ter certeza, nem todo mundo foi conquistado ao materialismo ou protomaterialismo, a espiritualidade, ou a liberdade da vontade continuou a ser mantida apaixonadamente como uma doutrina filosófica séria, e não apenas entre o antigo regime eclesiástico. No entanto, em um aspecto importante, a revolução científica da modernidade precoce produziu uma mudança quase universal no cenário intelectual: a “natureza” foi recém-concebida, por quase todos os partidos filosóficos.

A afluência dessa tendência filosófica de Rousseau ao espiritualismo contribui para que a nossa compreensão da natureza, ou melhor, fez com que a natureza passasse a ser vista pela “vontade da liberdade de expressão do pensamento” (COOPER, 1999, p. 70). Logo interpretamos que a filosofia de Rousseau tende para uma visão espiritualista, como uma nova postura da filosofia.

A intensificação da concepção da natureza do ponto de vista da espiritualidade, e identificada dando a ideia de princípio da alma, enquanto um modo de ser, ou, estado de harmonia da vida, é citado da seguinte maneira por Cooper (1999, p.183): “Este amor pela harmonia é mais que um mero gosto ou preferência estética, é um princípio da alma”.

Mas não será que essa harmonia preexiste para servir, muito mais, à causa de uma propedêutica moralista de Rousseau quando ele lança a tranquilidade, pacifidade, e felicidade do homem para validar fundamentos da formação humana?

E podendo esses preceitos estar todos harmonizados uns aos outros, a harmonia mostrar-se-á, então, como um princípio da alma?

Independendo de reconhecer se já precedia nas concepções naturalistas de Rousseau uma verve espiritual, identificamos também uma posição adjacente quanto à do filósofo ser motivado por uma visão moral, contextualizada numa visão de decadência da época, como a que percebeu Taylor (1997, p. 456): “Rousseau era atraído por uma visão moral em que havia lugar para uma verdadeira noção de depravação”.

Porém, se a visão moral de Rousseau é vista muito mais determinada pela contextualização no estado civil da sociedade dezotocentista, o nosso interesse orientou-se pela origem de preceitos filosóficos, daqueles que Rousseau concentrou sentido desde o homem em estado de natureza, como assim pressupomos. E foi este o motivo de objeção, especificamente de Buffon, o de ter entendido que Rousseau moralizava o homem natural, como assim interpretamos.

Mas o que nos instiga é que diante a admiração de Rousseau à autoridade de Buffon, mesmo marcada por querelas que existiam entre eles, Rousseau extrai conhecimentos da ciência natural de Buffon, interpreta e fundamenta a natureza boa do homem. É a natureza boa do homem que prevalece como paradigma da origem “do ser humano” na composição da formulação da antropologia rousseauiana, visto que aparece na *L’ Histoire naturelle* de Buffon (1749c, t.3, p.492) a presunção que no “homem primitivo havia mais docura e tranquilidade e calma em sua alma, e que o vício só começou a nascer na sociedade”.

Logo a inferência é que o modo de ser do homem natural dotado de docura e tranquilidade possa ser o leitmotiv da tese do “bom selvagem”, cuja ênfase, é a de que o homem sendo bom por natureza corrompeu-se com a sociedade, o que mostra possuir idêntica feição com a reflexão de Buffon sobre o bom selvagem¹⁰.

E na introdução do discurso da *Desigualdade entre os homens* nós percebemos a preocupação com a interioridade do homem quando a alma é posta em reflexão, mesmo entremeada em uma discussão de cunho antropológico. Destarte a alma aparece no segundo discurso de Rousseau (1978a, p.[235]): “há desigualdade natural que é a qualidade do espírito e da alma”.

¹⁰ Atentamos para o que foi colocado na Introdução, que possivelmente o homem selvagem referido por Buffon pudesse ser o da condição do processo da colonização de novas terras, em especial as do Brasil; e que Rousseau intuía o homem primitivo, aquele que vivia sem nenhum artefato de mediação entre ele e a natureza.

Questionamentos sobre a alma foi uma característica importante da antropologia dezoitocentista, mas que as formas de abordagens são tão divergentes quanto à intenção discursiva. Enquanto a filosofia recorria a um discurso de linha subjetivista, a ciência primava por uma objetividade científica.

Já foi colocado que não podemos afirmar que não exista uma precedência filosófica na constituição de ideias de Buffon, porque há exposições de enunciados ontológicos, como estes que ele exprimiu: “o ser era o mesmo que pensamento, e independente dos sentidos, da imaginação e memória”, e “a alma de fato possuía uma natureza diferente da matéria” (BUFFON, 1749b, t.2, p. 432).

Mas devamos lembrar que a *animalidade do homem* também foi uma temática imperativa nos discursos antropológicos, e de forma imperativa em Buffon.

Starobinski¹¹ na abertura do capítulo de sua obra, denominado *Buffon e Rousseau* apresenta o reconhecimento da admiração do filósofo pelo naturalista, e detalha muito mais a interseção de seus métodos e ideias que suas confluências.

No entanto, pressupomos a possibilidade de ser a etnologia¹² o conhecimento que mais confluí de Buffon nas ideias de Rousseau, pois há identificação quanto ao modo de descrever tipos de etnias com mesmos hábitos e costumes. Esse conhecimento foi constituído, comprovadamente, de relatos de viajantes¹³, que no caso para a fundação do conhecimento da antropologia foi um acervo que não se devesse ignorar.

Quanto às informações da biologia em si, além da precedência em Aristóteles, devem-se muitos conhecimentos do naturalismo moderno aos estudos antropológicos de Lineu, e que Rousseau demonstra conhecer as ideias desse

¹¹ Starobinski, Jean. Rousseau: a transparência e o obstáculo. São Paulo: Cia das Letras, 1991, p.330).

¹² Segundo Duchet, “a etnologia e antropologia são ciências as quais o seu objeto específico é o estudo das sociedades ditas selvagens, quer dizer sociedades sem história e escritura. Mas ao fim do século XVIII, o discurso etnológico e o discurso antropológico não existem que no interior do discurso filosófico em geral”. (Duchet, Michele. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: François Maspero, 1971, p.12).

¹³ A respeito da importância do relato de viajantes na formulação de ideias e filósofos Duchet expôs: “Buffon foi sem dúvida o homem de seu século quem melhor conheceu e explorou a literatura de viagens, e que esse conhecimento foi a base de sua obra” (ibid, p.232). Rousseau também apoiou muito dos seus conhecimentos em literaturas de viagem: “Os relatos dos viajantes estão cheios de exemplos da força e vigor dos homens nas nações bárbaras e selvagens” (Rousseau, Jean Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978a, p.289); Descrições, informações, sobre o modo de ser e viver dos homens foram consideradas uma documentação importante na elaboração do conhecimento do naturalismo; “Aristóteles colhia informações sobre a biologia marinha de pescadores do Mediterrâneo” (Cornford, Francis Macdonald. *Antes e depois de Sócrates*. São Paulo 2007, p. 81).

naturalista quando tratou de analisar a sua concepção do homem noturno, enquanto espécie de antropomorfos para chegar à conclusão do que realmente viesse a fundamentar sua antropologia.

A controvérsia entre o homem carnívoro e o homem frugívoro é uma contraposição crucial, muito embora apareça de forma implícita no exemplo que configuramos e denominamos de réplica, contextualizada na matéria *Animaux carnassiers*.

Além da objeção fundamental ao *Homem frugívoro* por Buffon, também aparecem e sobressaem-se outras teses de maneira imbricada, como foi o caso da dispersão do homem natural, a qual implicou em grande repercussão na discussão das ciências naturais.

A objeção a essa tese da dispersão por Buffon era o da condição biológica de que animais e o homem viviam em bando, portanto, similar à concepção de “condição biossocial dos seres” de Aristóteles (2000, p.146).

Rousseau remete o homem a uma condição primitiva muito diferenciada da concepção de Buffon e Aristóteles em que figura a tese da dispersão do homem. O homem primitivo, este nunca teria vivido de forma gregária.

Nós ressaltamos mais uma vez dentre as objeções da réplica a convicção de Buffon da incompatibilidade entre naturalismo e moral, já que o naturalista recusava a inexistência de virtudes no homem, quando este ainda desfrutava de uma vida puramente natural. A recusa de Buffon às predicações de virtudes concebidas por Rousseau era por não poder se atribuir aspectos subjetivos de ser tranquilo e pacífico ao homem em estado de natureza.

Esse critério da negação da atribuição da subjetividade a fatos naturais nós encontramos mais detalhadamente nessa seguinte citação de Buffon (1758, t. 7, p. 19-20): “não se podia atribuir à natureza operações subjetivas como agir e pensar”, levando-nos a uma “visão ilusória de nossa imaginação”. Portanto entendemos que a natureza não poderia determinar ao homem uma natureza pensante.

Então, nesse caso como se explica a origem da natureza pensante do homem? Ele tornou-se um ser pensante a partir de si mesmo?

Se o “homem nasceu para pensar”, como sentenciou Diderot (apud TAYLOR, 1994, p. 418) em sua encyclopédia, essa compreensão por Buffon foi compreendida em perspectiva evolucionista, assim também como foi por Rousseau, e então, na especulação do naturalista e do filósofo o homem surge sem pensamento.

Mas a questão é se o homem surgiu na natureza e aprendeu a pensar por si mesmo, ou se o pensamento foi determinado por suas leis.

Sucede que a réplica refrata discussões sobre outros aspectos que implicam o conhecimento sobre o homem, e nós não podemos nos perder de nossa causa específica que faz jus à discussão da matéria *Animaux carnassiers*.

É evidente que devemos atenção a esse aspecto metafísico do homem, mas são as “sensações” que Buffon denominou de “sentimento” - compaixão – que configura a linha de força do pensamento da matéria *Animaux carnassiers*, polemizando a formulação de concepção do homem em estado de natureza de Rousseau, de cujo remate Buffon delineia sua réplica.

Apesar de o hábito alimentar constituir uma linha de força de discussão que se encontra na réplica, no entanto, o sentimento também dá o tônus dessa discussão. Logo o sentimento, foi alvo de objeção por Buffon, por se apresentar com aspectos subjetivos.

Num mundo onde seres se alimentavam de espécies formadas e vivas, assim como também faziam os homens, não existiria sentimento de piedade, ou compaixão, tão pouco, harmonia.

Talvez seja necessário assegurar que a réplica é ulterior à concepção de Rousseau sobre homem em estado de natureza como um ser frugívoro, e uma breve justificação pode lançar luzes à sua compreensão nas seguintes razões: 1) A réplica é categórica a objetar a tese do homem frugívoro; 2) que a réplica de Buffon dirigida a Rousseau sobre aspectos do homem em estado de natureza apareceu, sobremodo, tardia em 1758 na matéria *Animaux carnassiers*, três anos após a publicação do discurso da Desigualdade entre os homens.

Nessa conjuntura, quem detém a verdade da concepção do tipo de subsistência original do homem, Rousseau ou Buffon? O homem em sua originalidade teria sido frugívoro ou carnívoro?

Outro questionamento um tanto desafiador, foi então, o que parece ter sido a insinuação da concepção de Rousseau da tese do homem frugívoro: o homem que não se alimenta de carne é uma condição de ser naturalmente piedoso, pacífico, e tranquilo?

O que Rousseau propõe ultrapassa os limites da evidência exigida por uma razão científica. Esse é um aspecto fundamental da réplica de Buffon à tese do homem frugívoro, por não ter consistência da verdade pela ótica da ciência.

De certa forma, consideramos que o filósofo intentou ajustar-se ao discurso científico. Na introdução do Discurso da Desigualdade entre os homens, Rousseau esclarece que orienta seus estudos através de raciocínio hipotético, ou mesmo de uma “hipótese filosófica”, termo que nós tomamos emprestado de Buffon, de sua fundamentação da teoria da terra (SECOND DISCOURS. *Histoire & Théorie de la Terre*, t. 1) para sugerir que Rousseau tinha concepção do conceito de método e da importância em uma investigação científica.

Sendo assim, quanto à forma de fundamentar as suas ideias naturais pela ciência, Buffon pode se enquadrar na postura de um “*iluminismo científico radical* com forte ascensão ao ateísmo?” (TAYLOR, 1997, p. 415-470).

Mesmo observando que na análise que Buffon faz da natureza possa se compreender ideias de preceitos de um iluminismo radical e ascensão ao ateísmo, Deus aparece entremeado na *L' Histoire naturelle* nos mais diversos assuntos, expressivamente, com indícios de veneração. No entanto, não entramos no mérito de julgar se realmente trata-se de paradoxos diante dessa evidência. Basta estar inteirado com a obra *L' Histoire naturelle*.

Ao tomarmos como exemplo a concepção da natureza de Buffon (1764, t.12, p. iij) enquanto uma “obra eternamente viva por si mesma, que age por si mesma, de forma inesgotável”; e ainda percebendo que ele formula essa concepção da seguinte forma: “tempo, espaço e matéria são os meios, o universo a sua finalidade, e o movimento propósito de vida”; e também que “os efeitos deste poder são os fenômenos do mundo...”, compreendemos que nessa sua concepção de natureza não encontramos Deus como causa. E essa é a característica do discurso moderno científico dezoitocentista. Além de que Buffon (1758, tomo VII, p.7) fundamentava que a “abstração configurava sistemas, suposições arbitrárias dos frívolos, imaginários, dando-nos a ilusão ao invés da realidade”.

Por sua vez a reflexão filosófica para Rousseau (1978a, p. 246) era constituída de “conjuntos de raciocínios muitos abstratos”, diametralmente oposta à reflexão empírica, exigida pelas ciências naturais. E diferentemente de Buffon, Rousseau (1992, p.9) concebia “Deus o autor de todas as coisas”.

Nesse caso, pressupomos que a concepção de Rousseau do mundo natural, tem origem em um conjunto de preceitos espiritualistas, desde que a *tranquilidade e pacificação, o sentimento de piedade* possam ser esses tais preceitos, que parecem ter sido julgados como princípios morais.

Mais apreensivos quanto às divergências entre Buffon e Rousseau, a melhor forma de dimensionar nossos questionamentos da seguinte maneira, quanto a Rousseau: o que é que rege o modo de pensar do que é determinado pelas leis naturais reconhecendo o naturalismo na meditação das coisas naturais, buscando também a essência do homem em seus nexos com a natureza, pela fundamentação de preceitos em suas razões e argumentos; quanto a Buffon, como ele se utilizou de critérios dos fundamentos já estabelecidos pela filosofia [determinantemente aristotélica], pontuando descrições científicas.

A questão antropológica para Rousseau deve ser observada com atenção ao modo ser do homem natural, contemplado na história de sua espécie, que procura, a priori, conservar a sua conaturalidade com a natureza.

Portanto, na visão de Rousseau a essência original do modo de ser do homem natural também remete às mudanças nele provocadas pelas circunstâncias de progressos adquiridos, como advertiu o filósofo sobre os seus desígnios no prefácio do *Discurso da desigualdade entre os homens*.

Ocorre que a antropologia de Rousseau ao situar o homem em sua história, desde o estado de natureza quando os hábitos e costumes do homem eram puramente naturais, o filósofo parece nos sugerir o estado de natureza com uma visão transcendental, ou seja, além das fronteiras dos limites da certeza científica.

3 A RÉPLICA DE BOUFFON A ROUSSEAU*

Os traços da réplica da matéria *Animaux carnassiers* de Buffon não poderia ser dirigida a outro filósofo que não Rousseau, devido à identificação do traçado do movimento discursivo sobre a inocência, pacifidade, felicidade, tranquilidade..., que expressavam estados originais referentes ao homem natural, e que o homem deles se desviou, tornando-se violento, feroz, cruel, e inclinado às guerras.

Formamos a ideia que seja esse o pressuposto do raciocínio da réplica de Buffon dirigida a Rousseau, e parece certo que ele bem o expressa. Porém é perceptível que Buffon insinue um teor depreciativo, pelo que dissimula dessas qualidades intuídas por Rousseau, dos desígnios reais das formulações das argumentações do filósofo sobre o estado original de hábitos e costumes do modo de ser do homem em estado de natureza, e de sua transformação.

Partimos, então, do entendimento que a objeção fundamental de Buffon é dirigida à tese do *homem frugívoro* que aparece no *Discurso da desigualdade entre os homens* de Rousseau, a qual se apoia na concepção de que o homem em estado de natureza tivesse se alimentado de bolotas¹⁴; e que a mudança do hábito alimentar para a carne teve repercussão no modo de ser do homem, cuja conjectura aparece desdobrada no cap. IX do *Ensaio sobre a origem das línguas*.

Decerto, Rousseau fornece-nos a imagem do homem frugívoro refestelado embaixo de um carvalho após o repasto, dando a entender que se alimentava de sementes, e, ou de frutos.

Vejamos o que mostra a réplica como resposta ao *Discurso da desigualdade entre os homens*, e que julgamos também que faça objeções a argumentos do *Ensaio sobre a origem das línguas* de Rousseau, cuja réplica se configura na matéria *Animaux carnassiers* de Buffon (1749, t. 7, p. 26-27): *A dieta pitagórica*

*Advertimos que a réplica é a configuração de um recorte do texto “animaux carnassiers” (tomo VII que comprehende as páginas 25 a 28, cuja versão foi produzida por nós do texto original do site www.buffon.cnrs.fr, que tem o Centro Nacional de Pesquisa Científica de França como órgão responsável pela interface da obra *L' História Naturelle* de Buffon, cujo conselho científico do site é coordenado por: M. Jean-Marc Drouin, Professeur au Muséum National D'Histoire Naturelle; M. Pietro Corsi, Professeur à l'universté d' Oxford; M. Cédric Crémière, Conservateur et Directeur du Muséum d'Histoire Naturelle du Havre; M. Thierry Hoquet, Maître de Conférence, Université de Paris X – Nanterre; M. Stéphane Schmitt, Chercheur, CNRS, UMR 7596, REHSEIS. Também nos utilizamos dessa fonte de pesquisa para os demais conhecimentos do naturalismo de Buffon.

¹⁴ Segundo o dicionário da língua portuguesa de Houaiss: bolota é o fruto do carvalho ou azinheira, árvore nativa da Europa e Norte da África (Antônio Houaiss, Houaiss da Língua portuguesa. Versão monousuário 2.0.1 – Outubro de 2007- Copyright@2001..2007, Instituto Antônio Houaiss. Editora Objetiva Ltda).

preconizada por filósofos antigos e novos, até recomendada por alguns médicos, nunca foi mencionada pela Natureza. Na primeira idade do século de ouro, o homem, inocente como a pomba, comia bolotas, bebia água; encontrando em todos os lugares sua subsistência, ele era sem inquietação, vivia de forma independente, sempre em paz consigo mesmo e com os animais, mas esquecendo de sua nobreza, ele sacrificou sua liberdade para se reunir com outros; a guerra, a idade do ferro tomou o lugar do ouro e da paz; a crueldade, o gosto da carne e do sangue foram os primeiros frutos de uma natureza depravada, que os costumes e as artes acabaram de corromper. Eis o que em todos os tempos, alguns filósofos austeros, de temperamento selvagem, censuraram o homem em sociedade: realçando o orgulho individual deles pela humilhação de toda espécie, eles apresentaram este quadro, que vale apenas pelo contraste, e talvez porque é bom apresentar algumas vezes aos homens fantasias de felicidade. Esse estado ideal de inocência, de alta temperança, de abstinência completa da carne, de tranquilidade perfeita, de paz profunda, ele nunca existiu? Isto não é um apólogo, uma fábula, onde se emprega o homem como um animal para nos dar lições ou exemplos? Podemos supor que existiram virtudes antes da sociedade? Podemos dizer de boa fé que este estado selvagem merece nossas lamentações, que o homem, animal feroz, foi mais digno que o cidadão civilizado? Sim, porque todas as desgraças vêm da sociedade; e que existiu virtudes no estado de natureza, se existia felicidade, se o homem neste estado foi menos infeliz do que o é? A liberdade, a saúde, a força, não são elas preferíveis à suavidade, à sensualidade, à voluptuosidade mesma acompanhadas da escravidão? A privação de sentenças vale bem o uso de prazeres; e para ser feliz o que é preciso, senão, nada desejar? Se isso é digamos, que é mais suave vegetar do que viver, que nada desejar só para satisfazer seu apetite de dormir um sono apático, que abrir os olhos para ver e sentir; consentimos a deixar a nossa alma no torpor, nosso espírito na escuridão, e jamais nos servir nem de uma nem de outra, e nos colocarmos abaixo dos animais, enfim, a ser só massas de matéria bruta associadas à terra. Mas, em vez de disputar, discutamos; depois de ter dito razões, damos os fatos. Temos diante de nossos olhos, não o estado ideal, mas o verdadeiro estado da natureza: o selvagem habitando os desertos é um animal tranquilo? É ele um homem feliz? Porque nós não imaginaremos um filósofo e sim

*um dos fiéis censores de nossa humanidade**, que existe uma grande distância do homem em puro estado de natureza ao selvagem, do que o selvagem a nós; que as idades que decorreram antes da invenção da arte da palavra foram bem mais longas que os séculos que foram necessários para aperfeiçoar os signos e as línguas, porque me parece que quando se quer raciocinar sobre fatos é necessário afastar as suposições, e se fazer uma lei de só avançar depois que esgotar tudo que a natureza nos oferece.

É mister estar atentos à composição da replica ou contextura da matéria *Animaux carnassiers* quanto ao interrelacionamento de fundamentos que constituem a matéria, à organização sistemática das ideias, à articulação de argumentos de abertura que fundam a objeção da existência do homem frugívoro, além da referência feita à metodologia científica com a qual se finaliza a réplica.

A ênfase da crítica de Buffon ao método de investigação sobre o homem natural estabelecido por Rousseau delimita, especificamente, a metodologia quanto ao modo de operar a análise do modo de ser natural do homem: “[...] quando se quer raciocinar sobre fatos é necessário afastar as suposições, e se fazer uma lei de só avançar depois que esgotar tudo que a natureza nos oferece”.

Esse é um aspecto de fundamental importância que observamos na réplica de Buffon dirigida a Rousseau porque nos remete aos questionamentos sobre as características da concepção do estado de natureza do filósofo que repercutiu nas discussões sobre a antropologia dezoitocentista.

A questão do método em filosofia sempre foi problemática, quando se trata de entender a filosofia sob as regras de uma determinada teoria da ciência, ou seja, de uma filosofia dependente de critérios epistemológicos, e é aqui que se apresenta a questão da fronteira entre a filosofia e a ciência¹⁵.

Diante dessa fundamental observação devamos, então, entender o porquê da réplica se encontrar na matéria *Animaux carnassiers*, em sua abrangente formulação de conhecimentos sobre a anatomia humana.

Nessa matéria Buffon versa sobre a composição orgânica do corpo, órgãos, funções..., conexões; um estudo minucioso sobre processo sensorial, a propósito

* Rousseau

¹⁵ Sobre a respectiva limitação entre a ciência e a filosofia, ou melhor, sobre o desprendimento da filosofia da metodologia científica moderna, com discussão aprofundada, atual, bem dizer, contemporânea, fazemos referência aos estudos de Hermenêutica da obra de Hans-Georg Gadamer (Verdade e Método I e II. 10^a edição, Petrópolis RJ: 2008).

das funções orgânicas, ou processo de correlação do fisiológico com os sentidos, ou melhor, a sensação física do corpo com o mundo externo, ou mais adequadamente, a faculdade de sentir, cuja discussão centrada nesses aspectos apresenta similaridade com a concepção “corpo-máquina” de Descartes (2000b, art. 6, p.107), que buscava teorizar a relação de causalidades necessárias e previsíveis do organismo humano, especulando se seriam automáticas ou não.

Porém essa concepção corpo-máquina de Descartes possui características metafísicas pela particularidade da discussão, cuja obra denominada *Paixões da alma*, as ‘paixões’ se referem às afeições como sentimentos resultantes da alma, o que podemos assim confirmar as paixões da alma da respectiva obra, com profundas discussões quanto o que causa seu funcionamento¹⁶.

Após haver examinado no que as paixões da alma divergem de todos os outros pensamentos, julgo que podemos em geral defini-las por percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que atribuímos particularmente a ela, e que são provocados, sustentados e fortalecidos por algum movimento dos espíritos (DESCARTES, 2000, art. 27, p.122).

No entanto as manifestações dessas afeições sejam elas percepções, sentimentos ou emoções, necessitam da vitalidade do corpo. Daí que Descartes pensou, a priori, sobre o conhecimento do mecanismo orgânico do corpo procurando também entender sua relação com as afeições, ou seja, com as paixões.

Ainda sobre a especulação corpo-máquina de Descartes (2000b, art. 6, p. 107) vista na “*diferença que existe entre um corpo vivo e o corpo morto*”, já se mostra um analogismo que compara o corpo a uma máquina, ao exemplo do relógio que quando para de funcionar, é tal como a interrupção do funcionamento do corpo. Por esse ângulo Descartes especulou a retirada da alma do corpo não pela vontade dela e sim porque os “órgãos que servem para mover o corpo se deterioram”, o que exprime uma “*concepção mecanicista*”¹⁷.

¹⁶ Em A Razão desprendida de Descartes, Taylor fez a seguinte reflexão: “As paixões são vistas não como opiniões, mas como dispositivos funcionais que o criador concebeu para ajudar a preservar a união corpo e alma. As paixões são emoções na alma, provocadas pelo movimento dos espíritos animais, que tem como função fortalecer a resposta que a sobrevivência ou bem estar do organismo requer em determinada situação” (Taylor, Charles. As fontes do self: a construção moderna, São Paulo: Loyola, 1997, p.198). Da implicação das paixões com o corpo, o que deduzimos do referido termo “espírito animal” por Descartes que possa ser o mesmo que instinto (Descartes, René. Paixões da alma, São Paulo SP: Nova Cultural Ltda, 2000, Art. 50).

¹⁷ Descartes demonstra em sua obra o *Discurso do método* o modo de operar o pensamento na formulação de fundamentos do processo de conhecer, e parece utilizando-se do modus operandi da ciência que primava pela observação dos fenômenos naturais, em decorrência da concepção de sua ordenação pelos princípios das leis físicas e necessárias que podiam ser conhecidas e previstas do

Rousseau, por vezes, revela o modus operandi da metodologia mecanicista, tal qual vimos aplicado à biologia do corpo por Descartes. A descrição a seguir parece conferir nossa observação: “a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação de ideia” (ROUSSEAU, 1978a, p. 243).

Mas é nesse enunciado seguinte que se evidencia uma concepção estritamente mecanicista de Rousseau (1978a, p. 242): “Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa, a que a natureza conferiu sentidos [...]. Percebo as mesmas coisas na máquina humana...”.

Contudo, o filósofo parece primar pela espiritualidade, então o procedimento mecanicista já não lhe serve como método de análise. Veja a seguir, a respeito da espiritualidade, como pensava Rousseau (1978a, p. 243): “o sentimento do poder da consciência da liberdade de escolher e resistir, de modo a mostrar a espiritualidade da alma, a qual jamais será explicada pelas leis mecânicas”. Logo, o filósofo entrevia que o espírito transcende os sentidos, e não existe contradição nenhuma em Rousseau pensar nas operações do corpo intuindo as funções de uma máquina, até porque as diversas concepções apresentadas demonstram conformidade, e só se diferenciam devido à finalidade da proposição filosófica.

Todas essas reflexões as quais remetemos-nos repercutem na especulação sobre o conhecimento da sensação que Buffon examinou na matéria *Animaux carnassiers*, veemente perceptível de acordo com a linha de raciocínio mecanicista o qual suscitou-nos examinar sua formulação.

A concepção de sensação enquanto efeito do corpo estimulado pelos condutos nervosos, a que o naturalista atribuiu ser o sentimento, também entendido enquanto sensação, Buffon deu a entender que essas terminologias exprimiam o significado de uma propriedade física do corpo que não tinham nenhuma relação com a subjetividade.

E concebendo o sentimento enquanto mecanismo fisiológico do corpo, Buffon acreditava que além de uma constituição orgânica de interação fisiológica a alma existia independente do corpo.

ponto de vista de uma causalidade mecânica. Segundo Köche a justificação de ciência com Galileu (1564) e Bacon (1561-1626) inaugurou e modificou radicalmente a concepção de teoria científica, de verdade, de conhecimento e de método, culminando em Isaac Newton, importando à filosofia o método. (Köche, José Carlos. Pesquisa científica: critérios epistemológicos. Petrópolis RJ: Editora Vozes, 2005. p.43).

Destarte percebemos certa dicotomia entre a alma e o corpo diante dessa consideração sobre a alma de Buffon (1749b, t.2, p.43):

A existência de nossa alma que demonstrou, ou melhor, que nesta vida ser e pensar são para nós a mesma coisa, essa verdade é mais íntima e intuitiva, é independente dos nossos sentidos, nossa imaginação, nossa memória, e todas as nossas outras faculdades relacionadas.

Mesmo assumindo uma dicotomia entre alma e corpo, não se tem como negar uma perspectiva ontológica quando Buffon apresenta essa sua visão da alma orientando sua investigação sob o aspecto de conhecimento científico. E percebemos por determinada influencia do cartesianismo¹⁸.

Todas essas observações são importantes porque nos dá a ideia do modo como estão interligados elementos constituintes da matéria *Animaux carnassiers*, onde se encontra inserida a réplica de Buffon dirigida a Rousseau.

3.1 DA REALIDADE DOS ANIMAIS CARNICEIROS

A questão que percebemos ser mais pertinente à tese do homem frugívoro de Rousseau é a da insensibilidade ao sofrimento da morte do outro, que pressupomos ser o leitmotiv, enquanto uma reflexão dominante que reaparece em contraponto às fundamentações de Buffon relativas à questão da subsistência de seres que se alimentam da vida do outro, em que se inclui o homem nessa estirpe.

A fundamentação de Buffon asseverava que seres que se nutrem da carne, do sangue, dos ossos..., e que devido a um complexo nervoso - composição orgânica - possuem a sensibilidade mais intensa. Da mesma forma espécies, como as que são devoradas são sensíveis tanto à dor quanto ao prazer, quanto à vida, e quanto à morte.

Segundo Buffon o ato da eliminação da vida do outro por aquele que subsiste de vida do outro não demonstra algum sinal de *compaixão*.

Percebemos, então, que a matéria *Animaux carnassiers* mostra essa antítese, diante à concepção da existência do sentimento em seres parecido com o sentimento de *piedade* de Rousseau, e que Buffon se expressava pelo étimo *compaixão*.

¹⁸ O cartesianismo apresenta a intuição como a clareza e evidência do ser, e pensar como conhecimento de um fenômeno mental a exemplo do cogito sem deixar margem à dúvida.

Se fizermos uma revisão de assuntos que gravitam na matéria *Animaux carnassiers* são contemplados: a concepção de Buffon de sentimento enquanto uma propriedade física do corpo versus afetividade da compaixão; e o tipo de subsistência dos que vivem da vida do outro.

Esses assuntos gravitam na respectiva matéria mantendo nossos pressupostos de inferências de objeções entre Buffon e Rousseau, portanto assuntos dos quais a réplica encontra-se circunscrita. São assuntos supervenientes que julgamos poderem ser reconhecidos na matéria *Animaux carnassiers* da *L'Histoire naturelle* de Buffon, e que repercutem em eixos estruturais que tecem o pensamento naturalista de Rousseau.

Conforme essa concepção a seguir de Buffon (1758, t.7, p. 25): “o homem no estado de natureza nunca se limitou a viver de gramíneas, sementes ou frutos, e em todos os momentos, mais assim como outros tentou comer carne”. O naturalista não procura afirmar que o homem, apesar de se alimentar de ovos, de frutos, sementes, e brotos de todos os tipos, também não é um ser carniceiro? Desse modo existem seres que alimentam de carne, ossos, sangue de indivíduos também completamente formados, sendo necessária então a ação de matar.

Se atribuirmos um olhar filosófico a esse tipo de realidade, os seres carniceiros são espécies que subsistem da vida do outro tendo que o matar para consumar sua subsistência. Nosso olhar filosófico estranha e inquire o porquê de seres subsistirem do sofrimento da dor da morte do outro.

Entretanto, Buffon considerou que para esse tipo de seres a violência da morte era legítima e inocente, porque esses seres nascem nessa condição, além do que é predeterminação de uma lei da natureza que a “morte violenta seria um objetivo quase tão necessário como a lei natural da destruição e renovação”.

Todos esses conhecimentos foram minuciados, examinados desde as espécies inferiores até ao homem por Buffon (1758, t.7, p.5):

[...] há mesmo algumas espécies que, como as aranhas, devoram indiferentemente as outras espécies e a dela: todos servem de alimento para aves, e as aves domésticas e selvagens alimentam o homem, ou tornam-se presas de animais carnívoros. Assim a morte violenta é um costume quase tão necessário como a lei natural da morte; são dois meios, o da destruição e renovação.

É possível que o conhecimento dessas leis naturais que regem a vida seja orientado pelos fundamentos da “*História dos animais*” de Aristóteles.

A lei natural da subsistência é, portanto, da ordem do sacrifício daquele que é cativo para morrer¹⁹, predeterminando o que sustenta sua vida.

Sendo o homem um rebento da natureza existindo em sua condição de estado puro de natureza na condição de animal, possuiria a mesma insensibilidade [cruel] capaz, também, de sacrificar, inclusive, aqueles de sua própria convivência, já que vivia meio a outros animais. Destarte a insensibilidade do homem foi compreendida da seguinte maneira por Buffon (1758, t.7, p.7):

[...] pelo menos aqueles com sentido de carne e sangue, são seres sencientes, como somos capazes de ter dor e prazer. Há, portanto, uma espécie de insensibilidade cruel para sacrificar desnecessariamente, sobretudo, aqueles que se aproximam de nós, que vivem conosco, e cujo sentimento se reflete para nós, marcado por sinais de dor para aqueles cuja natureza é diferente da nossa, e dificilmente isso nos pode afetar.

Ratificando que a ação de matar, segundo Buffon, era um ato legítimo e inocente: ora, essa concepção da insensibilidade cruel para sacrificar o outro deve ser concebida na perspectiva mesmo de inocência, sem que expressemos na relação de significados dessas palavras, valores morais?

De qualquer forma o modo de enunciá-las procura reconhecer que é da natureza animal sacrificar o outro para sua subsistência.

Essa tese de Buffon, da natureza carnívora do homem, desde então, estremece o princípio filosófico de Rousseau o de que o homem seria frugívoro por natureza e não precisaria cometer tal ato para sobreviver.

3.1.1 Do sentimento mecânico da dor à expressão emotiva

No discurso naturalista de Buffon ocorrem, em muitas das vezes, analogias como a que se mostra a seguir expressando relação de semelhanças de significados de correlação entre a natureza e o organismo humano: “o cérebro é a terra e os nervos suas raízes” (BUFFON, 1758, t.7, p. 16).

Porém, em algumas das observações mais objetivas sobre o cérebro, Buffon não o considerou ser a sede das sensações, do mesmo modo que não reconheceu a concepção da existência de uma glândula localizada no seu centro como sendo

¹⁹ No século seguinte Darwin estabeleceu teoria equivalente à da “luta pela existência” como princípio de uma lei natural: “Um átomo em uma balança pode decidir quais indivíduos devem viver, e os que devem morrer”, o que ratifica a concepção de Buffon (Darwin, Charles. A Origem das espécies, e a seleção natural. São Paulo: Hemus, 2000, p.420).

sede da origem das sensações. Essa observação contradizia teorias de Descartes, mas que sem dúvida indica que o filósofo francês foi referência para Buffon na investigação sobre esta glândula²⁰.

Para Buffon (1758, t. 7, p.10) a “sede das sensações era no diafragma”. Neste órgão se originava a sensação de dor e prazer, todavia uma sensação voltada para a física, ou fisiologia do corpo. Logo o sentimento não era uma manifestação subjetiva.

Assim as formulações naturalistas sobre o sentimento de Buffon (1758, t. 7, p.11) procurou provar que “o sentimento era uma perturbação dos sentidos”, não sendo mais que propriedade física da matéria biológica. “Se os animais também manifestassem sentimento subjetivo teriam mais emoção e mais sentimento do que o homem” (BUFFON, 1758, t. 7, p.17).

Essa chega a ser uma das questões de exclusividade da matéria *Animaux carnassiers*, contígua, implicativa, e divergente à concepção de sentimento enquanto uma disposição que parece ser de ordem afetiva e de imanência da natureza de seres, a exemplo do que pensava Rousseau (1978a, p. 253):

Comumente se observa a repugnância que têm os cavalos de pisar num ser vivo. Um animal não passa sem inquietação ao lado de um animal morto de sua espécie; há alguns que lhes dão uma espécie de sepultura e os mugidos tristes do gado entrando no matadouro exprimem a impressão que tem o horrível espetáculo que o impressiona.

Com essa citação Rousseau intui a pré-existência de uma sensibilidade da afeição em seres, que a priori, essa afeição manifestasse-se também, enquanto essência no homem em estado de pura natureza, parecendo então, ser-lhe inerente. O problema é: podemos considerar a existência desse tipo de afeição, ou sentimento, enquanto manifestação subjetiva no homem?

Se admitirmos que o homem em estado de pura natureza possuísse sentimento, não podendo designá-lo enquanto tal como aspecto subjetivo, então poderíamos entendê-lo em uma perspectiva de ordem ontológica, ou seja, a existência do sentimento determinado por uma ordem de uma lei da natureza, e aí não poderia ser o sentimento explicado por uma lei científica?

No discurso do naturalismo dezotocentista essa conjectura foi inadmissível e totalmente desafiadora aos critérios do naturalismo de Buffon, de antemão, pela sua

²⁰ Denominada de “pineal”, Descartes também lhe atribui ser o elo entre o corpo e alma (Descartes, Renée. As paixões da alma. São Paulo: Editora Nova Cultural. 2000b, art. 1 ao art. 50).

colocação mecanicista sobre o ato de sentir dos seres e do homem, que partilhando um mesmo meio biológico²¹, identificavam-se pelo *estado de animalidade*.

Não foi impossível para Rousseau conceber a existência do sentimento de piedade no homem em estado de pura natureza, mesmo limitado aos sentidos [percepções] e instinto, isso porque o órgão correspondente a essa sensibilidade que se manifestava no interior do corpo para Rousseau era o coração, porque é lá que a piedade se encontra inscrita²².

Parecendo ser, portanto, o sentimento de piedade a primeira forma de sentimento a ser manifestada no homem, o filosofo intentou demonstrar que o “sentimento de piedade é natural”, e, “anterior a qualquer reflexão” (ROUSSEAU, 1978a, p. 253).

O que percebemos é que as afeições na concepção de Rousseau são manifestadas, e ele constituiu sua proposição por observação e não por conjectura, expressa no significativo do exemplo do horror aos prenúncios da morte do gado com seus mugidos tristes, exemplo que podemos constatar tal manifestação, e em demais seres.

É uma observação pertinente o da percepção do sofrimento e pavor de uma morte infringida. Diante disso, fazemos questão de não passar despercebida à insensibilidade do homem em realizar a ação do sacrifício do animal.

Não possuímos autoridade para provar a ordem do sentimento enquanto uma sensibilidade extrafísica, contrariando argumentações de Buffon.

Mas essa é uma problemática de natureza controversa entre Buffon e Rousseau de difícil discussão, quanto à verdadeira origem e conceito do sentimento, e não nos encontramos em condição de aprofundá-la.

Se o naturalista procurou mostrar que o sentimento é da ordem de um mecanismo orgânico do sistema nervoso como assim especulou Buffon (1758, t.7, p. 7) que “a mente [alma] tinha menos a ver com o corpo no sentimento de piedade”, nós entendemos que sentir e a sensação da vida para Buffon é da ordem fisiológica, enquanto processo físico-químico do corpo; e quem sofre é o corpo e não a alma.

²¹ Duchet, Michele. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: François Maspero, 1971.p.230.

²² Rousseau estabeleceu a relação da piedade com o coração na perspectiva da ordem da natureza: “a piedade ainda que natural ao coração do homem” (Rousseau, Jean Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. 2. ed. São Paulo: abril cultura, 1978b, p.175).

Entendemos também que para chegar a essa conclusão, ele procura explicar todas as ocorrências inclusas na matéria, não somente do que observava, cotejando com exposições relatadas sobre o sujeito que sofre: “a conformidade da natureza é maior, quando sofremos vendo o mesmo” (1758, t. 7, p. 7).

Veremos a seguir os fundamentos mecanicista da objeção de Buffon à concepção de Rousseau (1978a, p. 253) de que “os animais são tão susceptíveis quanto o homem de possuir sensibilidade a piedade natural”.

A compaixão natural é fundada sobre as relações que nós temos com o objeto que sofre; ela é tão viva quanto à semelhança, a conformidade da natureza é maior; sofremos vendo sofrer nosso semelhante. Compaixão; esta palavra exprime bastante que é um sofrimento, uma paixão que partilhamos. Entretanto é menos o homem que sofre, que sua própria natureza que padece, que se revolta mecanicamente e se põe, ela mesma, em solidariedade com a dor. A alma tem menos a ver que o corpo nesse sentimento de piedade natural, e os animais são tão susceptíveis quanto o homem; o grito de dor os sensibiliza, eles correm para se socorrer eles recuam na visão de um cadáver de sua espécie. Assim, o horror e a compaixão são menos paixões da alma do que das afeições naturais, que dependem da sensibilidade do corpo e da conformação similar. Esse sentimento deve então diminuir à medida que as naturezas se distanciam (BUFFON 1758, t. 7, p. 7).

Não é fácil decidir-se pela explicação mecanicista de verdade sobre sentimento no pensamento de Buffon, na perspectiva da exigência de uma compreensão voltada para o campo da ciência diante de formulações filosóficas de Rousseau, que este filósofo intentou mostrar através de uma concepção parecendo ser de cunho ontológico, de certa maneira, com clareza, coerência e universalidade.

Devemos lembrar que na réplica de Buffon não aparece às teses do filósofo sobre o sentimento, além de que nelas se encontra circunscrita também a dor.

Então apresentamos refrações do pensamento de Rousseau quando pressupõe o sentimento, manifestado pelo “grito da natureza”, como que prescrito por leis naturais.

A primeira língua do homem, a língua mais universal, a mais enérgica e a única de que se necessitou antes de precisar persuadir os homens reunidos, é o grito da natureza. Como esse grito era proferido por uma espécie de instinto nas ocasiões mais prementes para implorar socorro nos grandes perigos, ou alívio nas dores violentas não era de muito uso no curso comum da vida, onde reinam sentimentos, mais moderados (ROUSSEAU, 1978a, p 248).

Se pensarmos ser o grito da natureza uma espécie de *instinto*²³, este sim, parece ser um sentimento mecânico do corpo, ao interpretá-lo como causa do *sentimento da dor e efeito do grito*.

Sendo assim, esse modo de pensar não nos remete ao procedimento mecanicista de investigar as coisas da natureza em decorrência de sua organização pelas leis universais de causalidade mecânica?

Ainda, quando Rousseau (1978b, p. 164) alega que “a natureza impõe sinais e queixumes”, não parece ser inerente ao homem o sentimento da dor, como que lhe seja predeterminado pela natureza sentir esses sinais e queixumes?

Quanto à faculdade de sentir, o filósofo, no *Ensaio sobre a origem das línguas* fez alusão à força das paixões capaz de emanar as primeiras vozes. Ou seja, interpretamos também que possa ser esse sentimento fonte da fala.

Percebemos, ainda, quanto ao procedimento mecanicista de investigar as coisas da natureza em decorrência de sua organização em leis universais de causalidade mecânica, que Rousseau concede ao sentimento uma inter-relação com a biologia do corpo, moderna, considerando os seres vivos explicáveis por meio de uma série de causas e efeitos, ou melhor, através da faculdade de sentir explicada pelas leis da natureza que transcende ao instinto, todavia quando se refere às feições manifestadas no modo de ser do homem.

De outro modo, também, Rousseau emite sua concepção sobre o sentimento da dor, como no exemplo de sua visão patética relacionada ao significado da morte, e mais adiante redimensionada na educação de Emílio para a vida, despertando-o enquanto aprendiz o sentimento de piedade, que o filósofo usa para provocar reflexão do “sentir a dor do outro pelo sentimento da angústia com a visão da morte” (ROUSSEAU, 1992, p. 248), e da mesma forma, o aspecto do “sangue escorrendo” e “as convulsões de um animal expirando”.

Rousseau queria despertar o sentimento da piedade, mostrando que “não é em nós, é nele que sofremos”. Vemos, então, a identificação do ser que sofre o sofrimento do outro, e o sentimento da dor intermediando essa percepção.

²³ Sobre o instinto não confundir instinto com emoção. Taylor observou que a teoria de Descartes sobre o espírito animal mostra o “*instinto*, enquanto resposta à sobrevivência ou bem estar que o organismo requer em uma determinada situação” (Taylor, Charles. As fontes do self: a construção moderna. São Paulo: Loyola, 1997, p.198). Daí que observamos que o *instinto* aparece no discurso de Descartes argumentado meio às paixões, estas enquanto emoções. Ver: Descartes, René. *Paixões da alma*. São Paulo SP: Nova Cultural, Ltda, 2000, Art. 50).

Relembrando *As Paixões da alma* de Descartes (2000b, art. 1 ao art. 212), desde então, havia inquietação sobre a questão do sentimento, relacionado à designação de afecções, outrossim, afetividades manifestadas no homem.

Mas as *Paixões da alma* são explicadas por Descartes tendo como suporte a fisiologia do organismo humano, o que se diferencia do enfoque mais abrangente de Espinosa em sua obra *Ética*²⁴, com suas definições, explicações, escólios, e corolários demais transcendentais.

Dentro da linha de força de discussão de Descartes percebemos que existe uma consideração na relação do biológico com sentimento, que pressupomos influenciar o pensamento de Buffon. Porém o naturalista concebendo que o sentimento não é uma manifestação afetiva, mas da máquina- corpo. Para Buffon o sentimento envolvia a compreensão de combinação orgânica da carne, nervos e cérebro.

A nossa pressuposição é, pois, que Buffon tenha formulado sua réplica dirigida a Rousseau por sua concepção de sofrimento parecendo ser de ordem subjetiva, da qual o naturalista focou na questão da ordem da cadeia alimentar, frisando o homem por sua “insensibilidade cruel” à dor da vítima, assim como faziam os demais animais.

Não sendo a origem do sentimento de sofrimento de uma ordem fisiológica, de que origem seria então, quando Rousseau inferiu existir em seres que não possuem razão, e também ao homem quando não a possuía? E a dificuldade é conhecer essa origem da sensação do sofrimento do outro no ser que sente essa sensação, que Rousseau intentou demonstrar existir em seres afora o homem.

No entanto, o problema da conaturalidade entre o biológico do homem e a natureza, ainda é um mistério que a ciência e a filosofia ainda não deixaram clara, a origem dessa correlação, da geração da carne pela natureza. Então contentamo-nos como pensou a tal respeito Engels (2004, p.29): “nós por nossa carne, nosso sangue, e nosso cérebro, pertencemos à natureza, encontramo-nos em seu seio”.

Se Buffon condicionou o sentimento ao mecanismo orgânico do corpo, e Rousseau deu um sentido expressivo conotado como uma sensação extrafísica, cabe ao naturalista uma concepção materialista, e ao filósofo uma concepção de tendência metafísica, porém pelo que se manifesta como afetivo.

²⁴ Espinosa, Baruch de. Ética. São Paulo: Editora Nova Cultural 2002, p. [141] a 436.

Em ambas as concepções, o sentimento se repercute no corpo, a priori, enquanto o suporte apropriado a uma manifestação mecânico/orgânica, mas só que, a concepção de sentimento em Rousseau ultrapassa os limites desse biológico, despertando-nos para uma reflexão que não encontra uma resposta empírica, e, portanto, transparecendo um pensamento de caráter aporético.

O fundamental nesse capítulo foi entender a realização desse estudo sobre a concepção de sentimento de Buffon, demonstrando que o animal senciente, referindo-nos àquele que se alimenta da vida do outro, não se importa com a sensação da dor do outro, nem tão pouco com o seu *sofrimento*; e assim, também, aconteceu com o homem em estado de pura natureza, já que se alimentava da vida do outro, não sendo por isso um ser que também demonstrasse ser compassivo ao sofrimento do outro.

Não obstante, destacamos um antropólogo que muito admirou Rousseau e defendeu a ideia da existência de sentimento nos seres por um saber teórico e metafísico, reconhecendo o sentimento como uma identificação primitiva entre os seres, que passou a ser condição solidária na vida em sociedade. Esse antropólogo foi Lévi-Strauss.

[...] o saber teórico não é incompatível com o sentimento, que o conhecimento pode ser objetivo e subjetivo ao mesmo tempo, enfim que as relações concretas entre o homem e os seres vivos colorem às vezes com matizes afetivos (eles mesmos emanações dessa identificação primitiva na qual Rousseau viu profundamente a condição solidária de todo o pensamento e de toda a sociedade) o universo inteiro do conhecimento científico, sobretudo, nas civilizações e que a ciência é integralmente natural (LÉVI-STRaus, 2003, p. 55).

Vimos que a ideia da concepção de sentimento no homem e nos seres por Rousseau ascendeu à antropologia de Levis-Strauss (2003, p. 55). Evidentemente que Levis-Strauss valorizou o sentimento enquanto princípio de condição solidária de todo o pensamento e de toda a sociedade.

Da natureza desse discurso salientamos a existência do valor afetivo do sentimento em seres, afora o homem, visto por Levis-Strauss pela ótica do zoólogo que entreviu um olhar “*exageradamente humano*” (HEDIGER, apud Levis-Strauss, 2003, p. 55) refletido em Flippy, um delfim. A constatação de que havia no olhar desse delfim sentimento, deparou-se com a “*certeza gélida*” de ter que entendê-lo por termos científicos, “Flippy era apenas um animal da espécie *Tursiops truncatus*”.

4 AS RAZÕES FILOSÓFICAS DE ROUSSEAU EM PERPESPECTIVA NATURALISTA

Outra obra que também condicionou a fundamentar nossa pesquisa, além do *Discurso da desigualdade entre os homens*, foi o *Ensaio sobre a origem das línguas*. Essas duas obras foram determinantes quanto a assuntos da natureza e da natureza humana, no sentido de sustentar a correlação homem e natureza, cujas temáticas instituem o pensamento naturalista de Rousseau.

Uma carta de Rousseau dirigida a Malesherbes²⁵ se referia os seus primeiros discursos, o da *Ciência e das artes* e o *Discurso da desigualdade entre os homens*, juntamente com Emílio, como obras fundamentais na formação de seu sistema filosófico, expressando-se da seguinte maneira: “três obras inseparáveis que juntas formavam um todo” (ROUSSEAU, apud Goldshmidt, 1983, p. 7).

Porém, no momento o que nos interessa é a perspectiva naturalista do pensamento do filosofo, daí que chamamos a atenção para o *Ensaio sobre a origem das línguas* quanto ao gênero da composição por sua característica antropológica.

A dificuldade de afirmar a identificação da especificidade desse tipo de discurso é que aparecem pareceres críticos que Rousseau os expressa entremeados a um tipo de discurso mais descritivo sobre a natureza do homem, em um ambiente pré-histórico; tal é o caso de Rousseau mostrar no *Ensaio* a escrita como perversora do ser²⁶.

Julgamos que o que é determinante no discurso é a centralidade de assuntos disseminados em torno do homem, num âmbito pré-histórico, lembrando que essa era a característica de discurso de linha naturalista, que Duchet²⁷ deu-nos a conhecer; o discurso antropológico tinha suas raízes no âmbito do discurso naturalista dezoitocentista, reconhecendo Buffon o principal cientista que lançou, determinou, e incorporou a abordagem da natureza humana integrada ao discurso naturalista, onde também se encontram considerações sobre a linguagem.

²⁵ Malherbes foi um dos censores indicado para fazer investigações sobre a natureza da obra o Emílio e terminou mantendo laços de amizades com Rousseau (DENT, N. J. H. Cartas a Malesherbes, In:Dicionário Rousseau. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p.58-59).

²⁶ Jacques Derrida foi um dos filósofos pós-moderno que apreendeu o pensamento crítico de Rousseau sobre a “condenação da escrita que asfixia a vida e aniquila o nervo da fala” (Derrida, Jacques. Gramatologia. São Paulo: Editora Perspectiva. 2004,p20)

²⁷ Duchet, Michele. Anthropologie et histoire au siècle des lumières. Paris: François Maspero, 1971.

Além de questões relacionadas à língua, não seriam também estes assuntos a seguir questões de uma antropologia discursada pela filosofia, como: os hábitos e costumes do homem, instinto, sentidos, sentimento, a ausência da abstração no homem primitivo, especulados no movimento das transformações do modo de ser do homem, que teria sido bom e depois se tornou mal?

Percebemos então que são esses tópicos, instinto, sentidos, sentimento, linguagem..., elementares na constituição da natureza humana, mostrados no *Discurso da desigualdade entre os homens* e no *Ensaio sobre a origem das línguas*, possam constituir a antropologia de Rousseau, como são estas obras mostradas nas concepções antropológicas de Goldshmidt e Duchet.

De tal consideração, se tais assuntos constituem o discurso antropológico e a antropologia tem suas raízes fundamentadas no âmbito da ciência naturalista - estabelecida por Buffon - localizamos que a concepção de base das ideias de Rousseau possua aspectos e princípios do discurso naturalista.

Devemos recordar que foi com o segundo discurso, apesar de ter preponderado uma resposta política, que a proposição de questionamento da academia de Dijon implicou, inevitavelmente, no conhecimento sobre as leis da natureza, quando colocou a questão de investigação científica da seguinte maneira: “Qual é a origem da desigualdade entre os homens, é ela autorizada pela lei natural?”.

Rousseau apreendeu a proposição da academia quanto a esse questionamento. Deste modo, a composição do seu segundo discurso não poderia se orientar por outro modo de proceder, que senão iniciando sua investigação pelo mundo natural.

Isso é constatado na delimitação do conhecimento entre em homem biofísico e homem metafísico e moral expresso da seguinte maneira por Rousseau (1978a, p. 242): “Até aqui levei em consideração somente o homem físico; esforcemo-nos por encará-lo, agora em seu aspecto metafísico e moral”.

A concepção de Rousseau do homem físico é então o biofísico, instintos, sentidos [percepção], ou mesmo sua anatomia; assim também, hábitos e costumes; e o sentimento; porém visto num estado mais originário. O filósofo especulou também sobre concepções etnológicas tendo como causa a influência do clima²⁸.

²⁸ Eis aqui a ação da natureza determinando os hábitos e modos de viver do homem. A tese rousseauiana é similar a de Buffon, George-louis Leclerc. *Histoire Naturelle: variétés des*

Compreendemos então, que o biofísico não se contraponha ao metafísico, mesmo que Rousseau tenha expressado que primeiro comece o seu discurso sobre o homem biofísico para em seguida refletir sobre o homem metafísico e moral, como sendo a moral produto da vida social civil, em que a vontade do homem oscila entre o bem e o mal, mesmo que a posteriori, o filósofo expresse o rompimento do homem com o mundo natural, embora esse rompimento formulado de forma crítica.

Então, a ordem da lógica de investigação do discurso sobre a origem da desigualdade seria saber se esta era de causa natural, examinando primeiro as características originais ou naturais do homem antes de constatar a transfiguração no seu modo de ser, e consequentemente efeito dessa transfiguração, o avesso da natureza boa do Homem.

Logo uma das linhas de composição concentrada do discurso da *Desigualdade entre os homens* expõe, em um primeiro momento, especulações sobre a origem do homem e sua relação com a natureza virgem, formuladas enquanto razões e argumentos de uma contextura naturalista.

Se Buffon objetou aspectos do homem natural das concepções de Rousseau, o fez em que sentido?

Porque as ideias de Rousseau, especificamente sobre a natureza do homem natural, chamaram sobre si atenção ao ponto de imprimir uma reação de esclarecimento por parte de Buffon pela supremacia da verdade de seus conhecimentos naturais, e considerados indubitáveis?

Não se pode negar que Rousseau tenha raciocinado sobre o homem natural numa perspectiva naturalista, penetrante em determinados assuntos exclusivos do naturalismo, assumindo uma formalidade retórica visivelmente expressa no modo de conduzir o discurso²⁹.

Rousseau não poderia falar do homem sem situá-lo na natureza, e isso seria o mesmo que desconhecer a sua identificabilidade primeira, ou o mesmo que desconhecer o seu elo vital de primeira existência.

O extraordinário dessa discussão é o problema da pressuposição de uma visão metafísica quando Rousseau introduz o sentimento presente no homem em

espèces humaines. Paris: Avec La description du Cabine du Roy, tomo 3, 1749c. Disponível em: <www.buffon.cnrs.fr>. Acesso em: 28 agosto 2011; Michele Duchet a reapresenta in: Anthropologie et histoire au siècle des lumières. Paris: François Maspero, 1971, p.257). Rousseau aceitou essa tese a reconhece e a incorpora em seu discurso antropológico.

²⁹ A crítica da *réplica* de Buffon nessa dissertação [p.29 a 31] dirigida a Rousseau, acentua a metodologia como um problema de conhecimento sobre a natureza do homem natural.

estado de pura natureza, ainda incapaz de exercer reflexão, ou seja, o homem não pensava. E essa parece ter sido a perspectiva do filósofo que buscou entender a essência original do homem sem o predutivo de mal.

4.1 ESTADO DE PURA NATUREZA: IDADE DE OURO OU ILUSÃO

Existe uma polissemia de conceitos sobre o *estado de natureza*. Dentre a multiplicidade de sentidos percebemos um direcionamento concentrado numa interpretação condicionada aos estudos da escola de Direito natural, desde Grotius e Puffendorf, pensadores que Rousseau certa forma imputou determinados princípios, a partir de quando são colocadas questões relacionadas à reflexão sobre direitos naturais do homem.

Neste caso, o *estado de pura natureza* configura-se na perspectiva de condição “pré-civil, ou pré-social”³⁰ com mais ênfase a uma visão do que seja social. No entanto a nossa centralidade é mais no campo de uma visão naturalista, o que para elucubrações sobre leis de ordem social parece ser insignificante a necessidade de se conhecer princípios da tese do homem frugívoros.

Desde que identificada à polissemia na interpretação do *estado de natureza*, as criticadas pela atribuição de Rousseau (1978a, p. 236): “ideias preconcebidas de justiça e injustiça, posse, autoridade, e governo”, introduzidas por filósofos e pensadores, percebemos que o conceito de *estado de natureza* de Rousseau se mostra caracterizado por certa diferenciação.

Se para chegar ao entendimento das causas da desigualdade entre os homens Rousseau precisou distinguir o homem natural do artificial, deste que passou a viver em sociedade, devemos conservar a exposição de Grimsley (1988, p.44): “a natureza tem, pois, um amplo significado metafísico enquanto ordem universal”.

Por isso, não podemos deixar arrefecer esse referencial, o da natureza, frisando a convicção de que para Rousseau foi da natureza que surgiu o homem,

³⁰ Quanto às concepções do estado de natureza como condição “pré-social ou pré-civil”, cuja prioridade era compreender como viviam os homens antes de viver em sociedade, encontramos tal interpretação por teóricos que fizeram de ideias do homem em estado de natureza de Rousseau: Dent, N.J.H. Dicionário Rousseau. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996; Grimsley, Ronald. La filosofia de Rousseau. Madrid, Alianza, 1997; Goldschmidt, Victor, Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau. France: J. Vrin, Librairie Philosofique, 1983 ; Derahé, Robert. J.J. Rousseau et la Science Politique de sons temps. France: J. Vrin, Librairie Philosofique 1995.

assim também a atenção à especulação da compreensão do estreitamento biológico entre homem e natureza, que da mesma forma abrangia um conhecimento para além de seu aspecto corporal físico.

É que Rousseau formula o seu conceito de *estado de natureza* com o homem interagindo como a natureza ao seu derredor, sugerindo também aspectos como que subjetivos, quando faz referência ao homem primitivo em estado tranquilo e pacífico, portanto, concebendo o homem em estado de espírito imperturbado, e feliz.

No dicionário filosófico de Abagnano³¹ percebemos concepção de estado de pura natureza de Rousseau similar à concepção de estado de natureza de Sêneca³², como a “condição perfeita do gênero humano quando os homens eram inocentes, felizes, e viviam com simplicidade, sem buscar o supérfluo” (SÊNECA, apud Abagnano, 2007, p. 816).

Por que se firmaria a importância desses indicativos do gênero humano de Sêneca, quando orientador moral e político de uma das personalidades de atitudes desarrazadas e insanas, como Nero?

A nossa dedução é que a concepção de felicidade e inocência de Sêneca pode ter sido sugestiva a Rousseau e foi revigorada pela concepção de “equilíbrio e princípio da alma” (COOPER, 1999, p.183).

E levando em consideração a semelhança de concepções entre Sêneca, um filósofo da antiguidade, e Rousseau, conferimos sentido nessa colocação a seguir:

Rousseau tinha certas afinidades com os antigos, a despeito da compreensão da natureza e do bem humano, mas que Rousseau propunha sua compreensão de natureza em seu sentido puro, mas com uma originalidade de maneira surpreendente, decididamente moderna com uma visão da possibilidade do humano e dos meios para efetivá-los bastante distintos (COOPER 1999, p. 70).

À vista dessa afirmação de afinidade de Rousseau com os antigos por Cooper, da qual concebemos a similaridade da felicidade e harmonia entre Sêneca e Rousseau, percebemos o estreitamento de posições afins nas interpretações de estudiosos e pensadores com o filósofo genebrino. Mas o problema é saber se felicidade e harmonia covinham ao homem em estado de natureza.

³¹ Abbagnano, Nicola. *Estado de. Natureza*, In: DICIONÁRIO de filosofia. São Paulo: Martins Fontes,

³² Sêneca concebeu a “tranquilidade da alma” do conceito “eutymia” de uma obra de Demócrito, cujo significado era “estado estável da alma”, próximo ao estado de um deus que não se abalava. Sêneca estende todo o seu significado à “paz consigo mesmo, sem elevar-se, sem abater-se”. (Sêneca: da tranquilidade da alma. Porto Alegre (RS): L&PM Editores, 2011, tradução Lúcia Sá Rabello e Ellen Itanajara Neves Vranas).

Se compreendermos o homem em estado de natureza com tais indicativos da felicidade, harmonia, tranquilidade, esses indicativos, evidentemente, podem expressar idealidades, porque o homem em um estado de pura natureza é julgado em uma condição pré-linguística e pré-reflexiva. Mas não poderiam aqueles indicativos de idealidade ser condições especuladas de uma antropologia original?

Outra concepção que abarca o pensamento especulativo da idealização do estado de pura natureza de Rousseau é o da “*intuição fenomenológica da essência*” de Derrida (2004, p. 306):

A expressão ‘os primeiros tempos’, e todos os índices a serem utilizados para descrevê-los, não se referem, pois, a nenhuma data, a nenhum evento, a nenhuma cronologia. Pode-se fazer variar os fatos sem modificar o invariante estrutural. Trata-se de um tempo antes do tempo. Em toda estrutura histórica possível haveria um estrato pré-histórico, pré-social, pré-linguístico, também, que sempre se poderia desnudar. Dispersão absoluta, o mutismo, a experiência votada à sensação pré-reflexiva ao instante, sem memória, sem antecipação, sem imaginação, sem poder de razão de comparação, seria este o solo virgem de toda a aventura social histórica, linguística.

O que compreendemos é que Derrida responde-nos filosoficamente, demonstrando-nos que o papel da abstração é capaz de idealizar um provável estado de existência do homem.

Para formar a ideia do estado de pura natureza seria necessário se recorrer à abstração, enquanto operação intelectual mais eficaz da filosofia, o que foi determinante na formulação do pensamento de Rousseau (1978a, p. 246): “Um filósofo, a descobrir por si só as mais sublimes verdades, a construir, graças a conjuntos de raciocínios muito abstratos”.

Assim, julgamos como se configuraria uma idealização do estado de pura natureza caracterizada por uma forte impressão estéril de projeções das condições do estado social civil.

Quanto à utilização de designações de variadas expressões do tempo em que teria surgido o homem primitivo, coube ainda a variegação exegética “*ponto-zero de sua história*” (DERRIDA, 2004, p. 306). A comutação de tais designações “*tempo antes do tempo*” por “*ponto-zero de sua história*” [do homem] por Derrida amolda de qualquer forma a maneira como se constitui o curso da existência do homem imaginado por uma digressão ao seu passado³³.

³³ Uma das dificuldades de conceber a verdade sobre a existência desse estado é a cronológica.

Ainda nos margeando na mesma linha de pensamento do estado de pura natureza conservamos essa reflexão de Derrida (2004, p. 306): “procedência do homem de um solo virgem” como sendo um terreno quando nem sequer existia a “aventura social histórica do homem”.

Se a “procedência do homem de um solo virgem” se trata de uma extensão a especulação da expressão “*tempo antes do tempo*”, cunhada por Derrida (2004, p.306.), ela pode subtrair obstáculos à hipótese de Rousseau, pela qual poderemos assegurar sua defesa das “fantasias da felicidade”, que assim foram julgadas por Buffon quando em sua réplica fez esse tipo de alusão às ideias do estado de natureza do filósofo genebrino: “*porque é bom apresentar algumas vezes aos homens fantasias de felicidade*”.

A ironia de Buffon figura em referência ao recurso teórico de Rousseau de pressuposição sobre o estado de natureza dando margem à idealização de uma fantasia que foge às normas de uma análise do científico³⁴ das ciências naturais.

A réplica de Buffon a qual recortamos da matéria *Animaux carnassiers* mostra explicitamente que a concepção do estado de natureza de Rousseau é idealizada, não correspondendo, portanto, ao estado de natureza real.

Essa dificuldade se deve ao fato, como expôs Vieira (1997, p. 120), de “Rousseau conjecturar sobre a evolução humana sem localizar fatos cronologicamente. (Vieira, Luiz Vicente. A recusa dos pressupostos liberais. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p.120).

³⁴ A *L'Histoire naturelle* de Buffon, como expôs Jacques Rogers (cf. Duchet, 1971, p.230) de que o seu discurso teórico se acompanha de uma reflexão científica, faz jus ao seu modelo de análise direta dos seres vivos, semelhante ao padrão universal da ciência que se estabelecia. A formulação das teorias naturais de Buffon seguiram, pois, a justificação do controle de observação e aplicação de teorias e preceitos estipulativos e rigorosos. No entanto, segundo Cooper o problema do procedimento metodológico da filosofia, durante esse período, foi o da absorção da investigação científica como orientação herdada do êxito das visões científicas de Galileu, Bacon, Descartes, Newton. O modelo de pensar cientificamente a natureza, foi então, transplantado para o domínio do conhecimento social e político, no intuito de lograr o mesmo êxito no domínio do conhecimento da esfera humana. (Cooper, Laurence. Rousseau, nature, and the problem of the good life. (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Park, 1999, p.70-71). O estudo da antropologia, não fugiria às regras do método das ciências da natureza, daí que é necessário ter acesso a outras concepções antropológicas que tenderam a um discurso com características de aspirações marcadamente filosóficas, como a de Diderot e Helvetius, e de Rousseau, apresentadas por Duchet (DUCHET, Michele. Anthropologie et histoire au siècle des lumières. Paris: François Maspero,1971). Quanto à metodologia científica que despontou com o fortalecimento do racionalismo metodológico, devemos considerar que a contribuição de Bacon e Descartes, enquanto filósofos possibilitaram o estabelecimento de parâmetros de medição de conhecimento que a filosofia e a ciência incorporaram na elaboração de seu discurso racional. Mas recentemente, longe de se iniciar pelo problema hermenêutico do fenômeno da compreensão das coisas, a hermêneutica, como justifica Gadamer “ultrapassa os limites impostos pelo conceito metodológico da ciência moderna” pautado no modelo racional da matemática, demonstrando o papel da linguagem como determinante na expressão do pensamento, e preservando assim a intuição original do pensador. [Gadamer, Hans Georg. Verdade e Método I , 2008,introdução, p, 29].

Essa divergência entre o estado de natureza real do homem, na concepção de Buffon, e o do estado de natureza idealizado na concepção de Rousseau, foi entendida da seguinte maneira na matéria *Animaux carnassiers* do naturalista por Duchet (1971, p. 240): “Em 1758, na matéria *Animaux carnassiers*, ele ‘Buffon’ [grifo nosso] opusera o estado de natureza <<ideal>> imaginado por Rousseau do <<estado real>>, onde a natureza oferece exemplo”.

No entanto no curso dessa observação de divergências, Duchet mostra- nos que a idealidade concentra-se na objeção do argumento da tese principal do discurso da *Desigualdade entre os homens*, a tese da *dispersão dos homens*: “A existência de um estado de natureza anterior a toda sociedade onde a raça humana teria vivido dispersada na floresta” (DUCHET, 1971, p. 242).

O homem nesse estado, de dispersão, viveria, então, em estado de isolamento, o que Duchet atribuiu ter sido essa a questão que levou Buffon a julgar essa especulação de Rousseau uma “hipótese filosófica”, (BUFFON apud Duchet, 1971, p. 242).

Buffon não admitia a possibilidade de um estado de natureza em que os homens tivessem vivido isolados, sem convivência de nenhum de seus semelhantes. Para o naturalista o mais solitário e independente dos homens deveria formar famílias.

A concepção do estado de natureza de Buffon primava por um naturalismo, cujos fundamentos foram estabelecidos nos fundamentos da biologia, mantidos suas raízes nas teorias da biologia de Aristóteles, que já tinha premeditado sobre essa “condição biosocial dos seres”.

Aristóteles para chegar à conclusão de que o homem é o “animal mais político”, relacionou-o com a semelhança do estado gregário das abelhas conforme essa observação: “É evidente que o homem é um animal mais político do que as abelhas ou qualquer outro estado gregário” (ARISTÓTELES, 2000, p.146).

O que percebemos, então, é que em ambas as óticas, a de Aristóteles e a de Buffon, nós formamos a ideia de que aos seres são-lhes inerentes o instinto social³⁵.

O argumento de que a sociedade humana é “antes de tudo um meio biológico onde os indivíduos organizados da mesma maneira adquirem o uso das faculdades

³⁵ Evidentemente, que Aristóteles diferenciou o homem dos outros animais por sua natureza racional, daí sua célebre expressão << o homem é um animal político>>, porque racional; e essa racionalidade tornaria o homem o ser mais perfeito dos animais, senão o pior de todos, porque apartado das leis e da justiça. (ARISTÓTELES. Política. São Paulo: Nova Cultural, 2006, #9-10, p146).

próprias da espécie" (BUFFON apud Duchet, 1991, p.244), mostra que a vida em grupo é uma condição biológica do homem e dos seres, e esta é uma linha de força teórica contra a concepção do estado de dispersão de Rousseau.

A falta de unidade na formação da ideia sobre a compreensão de como viviam os homens em estado puro de natureza, que implica inclusive no conhecimento do caráter social do homem, foi deveras controversa entre Buffon e Rousseau, de quem não foi poupadão das expressões irônicas de Buffon como "século de ouro", do qual pressupomos ser o mesmo que "*idade de ouro*".

Reportemos a sua réplica quanto a este sentido: "na primeira idade do século de ouro, o homem, inocente como a pomba, comia bolotas, bebia água; encontrando em todos os lugares sua subsistência".

A utilização do termo "século de ouro" por Buffon apresenta, portanto, variações morfológicas, ainda acrescentando que encontramos em sua réplica a outra expressão, a de "lugar do ouro" em contraposição a "*idade de ferro*". Observemos essa expressão em tal enunciado: "a guerra, "a idade do ferro" tomou o "lugar do ouro" e da paz; a残酷, o gosto da carne e do sangue foram os primeiros frutos de uma natureza depravada, que os costumes e as artes acabaram de corromper".

Transparece, então, que a expressão "*idade de ferro*" se refira ao estado de guerra entre os homens, ou estado de barbárie, porém indicando uma ênfase à mudança do hábito alimentar do homem, daí a残酷 e o estado de barbárie; e essa alusão é figurada pela ironia, incorporada em sua retórica, parecendo que a intenção de Buffon foi fazer menção ao "gosto da carne" que corrompeu o estado pacífico do homem, de acordo com o pensamento naturalista de Rousseau.

O termo *idade de ouro* foi também utilizado por filósofos e pensadores com diferentes nuances. Afora Buffon a expressão "*idade de ouro*" foi empregada referindo-se a visão de "inexistência de necessidades de instituições" (ESPINOSA, cap.1, #1, 2002, p. 439).

Mesmo que o termo a *idade de ouro* faça alusão a uma ideia ficcional, seu aspecto possui características de circunstâncias que delineiam a configuração de um estado anterior ao estado social civil.

Surpreende-nos, portanto, quanto à proposição da expressão *idade de ouro* no sentido de tempos de barbárie, conforme observamos nessa citação de Rousseau (1978B, P. 176):

esses tempos de barbárie foram a Idade de Ouro³⁶, não porque os homens estivessem unidos, mas porque estavam separados, em que os homens eram ferozes e violentos, sentindo-se senhores de tudo, quando ainda viviam dispersos (ROUSSEAU, 1978b, p. 176).

Mesmo sendo variada a morfologia dos termos “século de ouro” por “lugar do ouro” empregado por Buffon em sua réplica, e ainda por “idade de ouro”, como comumente foi utilizado essa última designação, essas terminologias não parecem ser terminologias científicas.

Porém, essas variações terminológicas não deixam escapar a referência à idealidade de um estado de natureza que segundo Buffon “valeu apenas pelo contraste”, e esse contraste permanece no traçado da filosofia de Rousseau, como uma marca que limita a realidade e a ilusão. Eis o problema da verdade que se debate no entendimento da filosofia rousseauiana e da ciência natural.

Se a especulação sobre o *estado de pura natureza* compõe a ordem da organização da vida humana, como a fase do estágio original proposto por Rousseau, sua concepção, desde que criticada por Buffon, não obteve êxito nas ciências naturais, devido à insuficiência do teor teórico científico que, incidindo sobre a metodologia, era diametralmente oposta ao método indutivo³⁷, ou experimental.

O estado de natureza nas ciências naturais mais tarde viria a ser certificado pela luta³⁸ da vida entre os seres vivos.

No entanto, precisamos imergir na intuição original³⁹ de Rousseau, como determinamos nosso objetivo de visualizar e reacender as suas ideias e “referir cada asserção de seu movimento produtor” como interpreta Goldshmidt⁴⁰.

³⁶ O sentido da concepção de Idade de Ouro emitido por Rousseau já se encontra fora do sentido do significado do contexto determinado do estado de pura natureza, vige a harmonia, tranquilidade e felicidade entre os homens. O que é estranho é que os homens unidos ou separados na idade de ouro exteriorizam ferocidade e crueldade, o que deveria ser o contrário. A causa continua obscura. Observamos que Rousseau possa ter se equivocado quanto ao uso do termo.

³⁷ Retrocedemos a Bacon como precedente do formulador do método indutivo. Segundo Gadamer este filósofo inicia a nova era da investigação metodológica. (Gadamer, Hans George. Verdade e Método II, 2008a, #354, p.455).

³⁸ Darwin, Charles. A Origem das espécies, e a seleção natural. São Paulo: Hemus, 2000.

³⁹ A intuição original do autor nos interessa no seguinte sentido proposto por Goldshmidt: “Mas tendo o filósofo pretendido dar-nos um pensamento desenvolvido, o ofício do intérprete não pode consistir em reduzir à força esse desenvolvimento em fase embrionária, nem em sugerir, por imagens uma interpretação que o filósofo julgou formular por razões. O primeiro motor de um sistema, que se chame intuição, sujeito, pensamento central, não permaneceu na inação” (Goldshmidt, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. Disponível em: <<http://www.consciencia.org/tempo-historico-e-tempo-logico-na-interpretacao-dos-sistemas-filosoficos-victor-goldschmidt>>. Acessao em 18 março de 2010 as 10:05)

⁴⁰ Ibid, id.

4.1.1 Floresta: ponto originário do homem

Ao começar o segundo discurso da *Desigualdade entre os homens*, com base no campo do naturalismo, Rousseau apresenta a sua visão do homem em estado de natureza, em um tempo em que a imagem provedora da natureza era a única manutenção da existência dos seres, como indissociável à sobrevivência dos seres. O instinto de nutrição do ser era a forma de garantir sua energia vital. Assim era a visão do homem em estado de natureza por Rousseau (1978a, p 238):

A terra abandonada à fertilidade natural e coberta de florestas que o machado jamais mutilou, oferece, a cada passo, provisões e abrigos aos animais de qualquer espécie [...] se nutre dos vários alimentos que outros animais dividem entre si, e consequentemente encontra sua subsistência mais facilmente do que qualquer deles poderá.

A ênfase de Rousseau no engenho da natureza de gerar e fornecer provisões à necessidade vital do homem e dos seres, conquanto se apresente como *propósito filosófico*, mantém a natureza no estreitamento de sua relação com o homem e que se identificava, antes de tudo, como o fenômeno causativo do fenômeno vital, ou seja, da matéria prima da existência da vida em sua ordem primeira.

A condição dessa ordem da natureza no homem pressupunha, pois, o tipo de nutrição e de alimentação que a natureza destinou ao homem de se alimentar, de frutos, ervas e sementes, especulada da seguinte maneira por Rousseau (1978b, 288): “os frutos das árvores fornecem uma alimentação muito mais abundante do que podiam fazer outros vegetais”. Mas Rousseau chegou a essa conclusão depois de analisar a concepção de Buffon do art. 7º das *Provas da teoria da Terra*.

Por mais que os assuntos relacionados ao estado de natureza situem-se na exigência da ordem da composição da primeira parte do segundo discurso é a vegetação - a floresta - o que se mostra como ponto originário não só como uma incumbência metódica, e inegabilidade da origem do homem na natureza.

Vale salientar que essa concepção da floresta, enquanto ordem da origem do homem, já tinha sido entrevista de forma extraordinária na perspectiva de uma pré- - visão da existência de um estado de vivência dos homens, expressa nessa reflexão de Platão (1987, p. 220): “quando os alimentos lhe vinham espontaneamente, sem qualquer indústria, ou arte”. O notável é essa formulação encontrar-se em um dos subcapítulos - *O homem em estado de natureza* - em sua obra filosófica *O Político*.

4.1.2 O homem frugívoro

Sendo o homem um rebento da natureza, e sua alimentação aquela que lhe vinha sem qualquer indústria, como previu Platão, querendo especificar que segundo o entendimento do homem, naturalmente puro, inexistia qualquer técnica.

E nós concebemos o homem natural como um ser frugívoro, em sua essência, espírito absolutamente natural, que é o objeto de nossa investigação.

Logo a concepção do homem natural tinha nexo com o estado de pura natureza, pela condição de existência de uma alimentação só vegetariana.

No curso de nossa investigação observamos a adesão da tese do “homem frugívoro” por Goldshmidt (1983, p. 253). Nessa tese, Goldshmidt também percebeu uma conexão com o estado de dispersão⁴¹, estado que já apresentamos, no capítulo anterior, a problemática de uma discussão entre Buffon e Rousseau refletida por Duchet.

Mas o que nos convém nesse momento é tentar entender, na nossa investigação, o que Rousseau quis comunicar, antes de criticarem suas ideias, comumente vistas como contraditórias⁴².

Logo é necessário penetrar no entendimento da intenção do autor, que sem essa perspectiva não se cumpriria satisfatoriamente nossa compreensão sobre a tese do homem frugívoro.

O reconhecimento na filosofia de Rousseau de que a “natureza possui um amplo significado metafísico, enquanto ordem universal” (GRIMSLY, 1988, p.44), consideramo-la então a condição original, natural, do estado de pura natureza do homem, espreitando assim o nexo da natureza, de sua vegetação, com o tipo de alimentação que lhe tivesse sido peculiar, segundo essa expressiva intuição original de Rousseau (1978a, p. 288):

vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando no seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim satisfazendo a todas as suas necessidades.

⁴¹ Quanto a essa questão da dispersão, pressupomos que Rousseau meditou a presença do primeiro homem enquanto espécie que fosse ainda rara, e que se dispersava quando se punha a procurar alimentos, e devido ocorrências de fenômenos naturais se dispersaria mais ainda. Isso nos fornece a noção de seu espalhamento na terra, que veremos mais adiante.

⁴² Cooper no prefácio de sua obra, *Rousseau, nature, and the problem of the good life*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Park 1999, argumenta que o pensamento de Rousseau apresenta aspectos psicológicos, antropológicos, e estéticos, igualmente sutis dando margem as suas próprias controvérsias interpretativas.

Se as bolotas são os frutos do carvalho, ei-las como de fato Rousseau concebeu a alimentação originária do homem.

Essa sua concepção é mantida nas confluências de ideias com diversos matizes de visões cambiantes, porque pelo aspecto descritivo da linguagem não expressa em nada uma concepção teológica⁴³, mas que também pode ser reconhecida por essa interpretação, i.e, no caso da interpretação das escrituras sagradas.

Nós vimos a conhecer, então, a obra *As seis leituras da bíblia por Rousseau* de Washington Martins da Silva (2009), que apresenta em sua introdução o conceito de ordem da natureza nas conjecturas de Rousseau, revelado pelo filósofo em suas *Confissões*. A especificação dessa ordem da cadeia alimentar natural do homem é vista, pois, por uma concepção religiosa, fundamentada em leituras do Gênesis, primeiro livro do Pentateuco que descreve a origem do mundo, e cujo sentido é dado também à origem da espécie humana. Eis a releitura do Gênesis, a seguir, interpretada por Silva (2009, p. 10):

a criação e os tempos primitivos do mundo quando da origem e formação das coisas e dos seres por Deus, e que Este determinou que fosse a alimentação do homem de ervas que produzem sementes, as quais se acham sobre a face de toda a terra, bem como as árvores em que há fruto e dê semente.

Abstraindo essa releitura do prof. Dr. Washington Martins da Silva, os aspectos específicos desse tipo de ordem da cadeia alimentar do homem natural, nós percebemos características similares à descrição da imagem do homem primitivo do Discurso da desigualdade entre os homens, e a determinação da natureza como “conceito da ordem das conjecturas de Rousseau”, proposta pelo rousseauísta.

Quanto à especulação da visão religiosa de Rousseau sobre a alimentação natural do homem, Washington Martins comprehende que possa haver a “existência de um panteísmo” nas obras de Rousseau, cuja inferência é a da “transparência de um subjetivismo impregnado de tensões e dicotomias”.

⁴³ Gadamer discorre sobre a compreensão da Bíblia Sagrada como “a arte de decifrar a natureza”, tal qual intenção da ciência natural, destacando o papel da filologia na orientação do método das ciências naturais, mas fez a seguinte adversão: “o saber instituído pela Escritura Sagrada e pelas autoridades é o adversário contra o qual a nova ciência da natureza deve se impor. Diferentemente daquela, esta tem a sua verdadeira essência em sua metodologia própria, que através da matemática e da razão conduz à evidência do que é compreensível em si mesmo”. (Gadamer, Hans Georg. Verdade e Método I. 10.ed. – Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008a, #185-186, p. 251).

Então que seja aplicada atenção à observação ao fato do filósofo designar Deus “Autor das coisas”, como causa da criação, transparecendo que seja Deus o criador da natureza.

Sendo assim se pressupõe um deísmo e não um panteísmo, cuja linha de pensamento do panteísmo identifica Deus com a natureza, não nos parecendo, portanto, que o naturalismo de Rousseau expresse um panteísmo como se tem interpretado.

Caso o panteísmo seja a linha de força do pensamento de Rousseau surgenos o problema do animalismo do homem, e nada mais paradoxal que conceber o homem animal à imagem e semelhança de Deus.

Ora, se se concebe o homem um ser imperfeito semelhante a um ser perfeito [Deus], uma vez que no início do livro I do *Emílio da educação* Rousseau referiu-se a Deus como ser perfeito [Autor de todas as coisas], e ao homem como ser que tende a degenerar a si mesmo, à espécie e às coisas criadas por Deus, mostra-se, então, uma incoerência entre o que se é perfeito como sendo da mesma ordem do que é imperfeito.

Outra observação a ser feita é que seja aplicada atenção aos momentos em que Rousseau adotou o critério de ocultar Deus⁴⁴, quando apresenta o homem na natureza dono de si, a esmo, convivendo com os animais. Era esse o modus operandi da ciência naturalista proceder na análise do homem, qual foi o de Buffon.

E quanto a esse modus operandi, façamos vir ao espírito a importância metodológica dos textos, leituras e interpretação, em função de um contexto onde os seres são observados de modo análogo na antropologia de Buffon, assim exposto por Duchet (1971, p. 230): “a antropologia faz parte de uma história natural de todos os seres vivos situados num mesmo meio biológico”.

Toda essa nossa discussão faz-se devido ao uso do termo <<animal>> aplicado ao homem, comum aos discursos antropológicos na época, e que

⁴⁴ Apesar de Buffon responder ao corpo de deputados e representantes da faculdade de Teologia de França [Réponse de M. de Buffon, à MM. les Députés et Syndic de la Faculté de Théologie: Avec La description du Cabine du Roy, tomo 4, 1753], o naturalista justifica a forma de ser da razão humana autossuficiente para decodificar os segredos da natureza. No entanto observamos muitas interpelações feitas a Deus na sua *L'Histoire Naturelle*. A radicalização do critério do afastamento de Deus pelos naturalistas foi lançada por Buffon e cristalizada por Darwin, que refletiu sobre essa questão, julgando que “para alguns naturalistas o sistema natural continha a revelação de um plano criador, mas que para os naturalistas isso era irrelevante, porque em nada acrescentava aos seus conhecimentos” (Darwin, Charles. *A Origem das espécies, e a seleção natural*. São Paulo: Hemus, 2000, p. 375). Essa postura foi observada também em Rousseau, mas de maneira superficial, como na introdução do discurso da *Desigualdade entre os homens*.

Rousseau também concentrou determinado sentido tanto no discurso *da Desigualdade entre os homens*, e em seu *Ensaio sobre a origem das línguas*, mas que parece não ter se submetido à restrição de afirmar a animalidade do homem por este ser um ser diferenciado, em virtude de sua superioridade biológica.

Mas entre a variedade de concepções que surgiam sobre como deveria ter sido o homem natural, incontestavelmente, sobreleva-se o mérito do reconhecimento da obra *L' Histoire Naturelle* de Buffon, que se deveu ao estabelecimento de seus critérios normatizados, prescritivos e dogmáticos da ciência⁴⁵, que em verdade se impôs pelos fundamentos epistemológicos do naturalismo de Buffon.

Acontece que afora o conhecimento do estado de natureza pela ciência, através das críticas de Buffon, mantemo-nos no posicionamento de penetrar na intuição do filósofo Rousseau desejando compreender a sua proposição da tese do homem frugívoro.

Por isso concentramos a nossa atenção em observar a tese do homem frugívoro, relevando a consideração do problema percebido pelo rousseauísta Washington Martins da Silva das “tensões e dicotomias”.

Logo, nossa atenção neste momento focaliza a concepção filosófica de Rousseau sobre o hábito alimentar do homem natural, aprofundando a observação dos entremeios de uma concepção sagrada e de uma científica.

E na insistência em manter a tese do homem frugívoro como um aspecto qualitativo da natureza humana, nós consideramos que o filósofo também buscou argumentos nas escrituras sagradas, que corrobora a ideia da alimentação original do homem em estado de pura natureza de Rousseau:

⁴⁵ Posicionamos por uma análise mais atual dos procedimentos dos modelos canônicos metodológicos que constituem as epistemologias a-históricas. Köche enfoca os preceitos estipulativos das ciências naturais pela explicação de Kurt Hüber da seguinte maneira: o objeto das ciências naturais, com que então principalmente se lidavam isto é – a natureza -, se considerava como uma essência sem história, que podia indagar-se progressivamente sempre mais a fundo e sempre com maior exatidão. Para tal conseguir, deveriam apenas idear-se os correspondentes métodos da elaboração, justificação, controle, e aplicação das teorias. Estes métodos consideravam-se como uma função da sempre idêntica essência a que se referiam, e, portanto, como substancialmente sempre idênticos, embora susceptíveis de melhoramento. A teoria da ciência, assim se pensava e progride de modo tão contínuo como a própria ciência da natureza. Ela seria o produto de uma reflexão tipo abstrato, para a qual é o suficiente a análise direta de algumas das mais importantes teorias atuais, como por exemplo, a mecânica quântica, ou a teoria da relatividade. Da realidade histórica, e, sobretudo dos âmbitos que se encontra fora da física, só muito pouco se encontra. Mais se afirma que expressamente que não houve interesse algum sobre os que os cientistas haviam feito, é necessário antes descobrir os que os cientistas devem fazer. E pensava-se assim que a teoria da ciência deveria criar um órgão universal da ciência em geral, do mesmo modo que também o é a lógica formal. (Köche, José Carlos. Pesquisa científica: critérios epistemológicos. Petrópolis RJ: Editora Vozes, 2005, p.151).

Disearco, diz São Jerônimo, conta que nos seus livros de antiguidades gregas, sob o reinado de Saturno, no qual a terra ainda era fértil por si mesma, nenhum homem comia carne e todos viviam dos frutos e dos legumes que cresciam naturalmente (JOVINIAM, LIVII, ADV. apud ROUSSEAU, 1978a, p. 288).

Mesmo buscando argumentos teológicos para constituição de sua tese do homem frugívoro, aparecia em seu discurso antropológico um pretenso alinhamento com a terminologia da ciência naturalista sobre a nossa origem, sem a interferência de uma causa transcendente. Assim descrevia Rousseau (1978a, p. 238):

Despojando esse ser, assim constituído de todos os dons sobrenaturais que ele pode receber, e de todas as faculdades artificiais que ele só pôde adquirir por meio de progressos muito longos, considerando-o, numa palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, e menos ágil de que outros.

Diante dessa exposição, observamos que Rousseau se expressa à maneira de discursar das ciências naturais, e reforçamos essa constatação nessa outra justificação de Rousseau (1978a, p. 236): “não ser proibido fazer conjecturas sobre o homem e unicamente da natureza do homem e dos seres que o circundam”.

Podendo associar-se à noção de dúvida sobre a natureza científica dos fundamentos da tese do homem frugívoro de Rousseau, por oscilar entre as exposições sagradas e as que apresentam a aparência de discurso científico, melhor pensar em reflexões que se apresentam como princípios metafísicos porque atribui a Deus a causa da natureza, dos seres e do homem. Se, pensam os teóricos este modo de pensar paradoxal, compreendemos que Rousseau intentasse por uma integração entre o metafísico e o científico⁴⁶.

Logo, Rousseau também intentou, sobremodo, explicar e compreender fenômenos de existência primeira do homem no sentido biológico, no modo de discursá-lo, adotando a exposição metódica e retórica das ciências naturais.

Nessa perspectiva contemplamos a pessoa de Rousseau enquanto leitor, pesquisador, estudioso em assuntos da natureza, e que também se instruiu em conhecimentos de anatomia.

⁴⁶ Entendemos que não haja contradição nessa postura de Rousseau. Prova disso é a obra “O Fenômeno Humano” de Teilhard Chardin, em se tratando dele, como autor dessa obra, ser um teólogo. E Concebemos que ela seja a obra mais completa no tratamento do conhecimento do homem. Segundo colaboradores de Teilhard Chardin, antes de sua morte, estava planejada uma organização de um simpósio sobre a “Integração entre Física, Biologia, e Sociologia, para demonstrar o intento de Chardin de revelar cientificamente a significação decisiva do Fenômeno Humano no Universo” (Chardin, Teilhard. Fenômeno humano. 14. ed. São Paulo: Cultrix, 1995, p384).

Observamos, sobremaneira, análise do filósofo sobre as diferenças entre animais carnívoros e frugívoros, destes que se alimentavam de frutas e vegetais com aqueles que se alimentavam de carne; e Rousseau fez essa análise através de uma observação analógica da conformação da dentição, assim como da conformação dos intestinos.

Essa análise de Rousseau, certa maneira aparenta a habilidade de um absorto em sua experiência, portanto, de forma objetiva⁴⁷, ao analisar a anatomia real do homem, análoga ao dos demais seres frugívoros.

A descrição a seguir feita por Rousseau (1978, p. 288) parece ter consagrado esse particular interesse e cuidado.

Os animais, que só vivem de vegetais têm todos os dentes chatos, como o cavalo, o boi, o carneiro, a lebre; mas os vorazes, ao contrário, os têm pontudos, como o gato, o cão, o lobo, a raposa. Quanto aos intestinos, os frugívoros possuem-nos de certa espécie, o cólon, que não se encontra entre os vorazes, Parece, pois, que o homem, tendo os dentes e os intestinos como os dos animais frugívoros, deveria ser incluído nessa classe.

Rousseau (1978a, p. 302) levou esse assunto à exaustão discutindo com Locke sobre a “coabitação entre macho e fêmea, a procriação, a função da fêmea em prover a necessidade de alimentação dos filhos, sua anatomia...”; enfim introduzindo a questão do hábito alimentar apropriado às espécies carnívoras e herbívoras que se prestassem em defender a sua ousada e destemida tese.

O convencimento de que havia solidez nos argumentos de sua tese do *homem frugívoro* evidencia-se na seguinte declaração enunciada por Rousseau (1978a, p. 290): “[...] basta-me ter mostrado nesta parte do sistema mais geral da natureza o sistema que fornece uma nova razão para excluir o homem da classe dos animais carniceiros e colocá-lo entre as espécies frugívoros”.

A insistência dessa tese levou Rousseau a se utilizar de todas as tentativas, entre as quais recorreu também aos relatos de viajantes, com a menção de “registros da não ingestão de carne por homens”, das consequentes ações de colonização de povos de origem de ascendência não europeia, como no exemplo a seguir: “François Correia afirma, entre outros, que a maioria dos habitantes das

⁴⁷ Esse foi talvez o momento que Rousseau tenha feito uma observação mais objetiva sobre a tese que almejou construir. Segundo Gadamer o objetivo da ciência é tornar a experiência tão objetiva a ponto de anular qualquer elemento histórico, e isto é alcançado no experimento das ciências naturais através do seu aparato metodológico (Gadamer, Hans Georg. Verdade e Método II. 10ed. – Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008b, #352, p. 454).

Luaias, que os espanhóis transportaram para as ilhas de Cuba, de São Domingos e outros lugares, morreram por terem comido carne" (ROUSSEAU, 1978a, p. 288).

Não haveríamos de duvidar de descrições, informações, de tais relatos de viajantes na elaboração do conhecimento do naturalismo, procedimento adotado desde antiguidade por Aristóteles, que colhia informações sobre a biologia marinha de pescadores do Mediterrâneo⁴⁸, e de Buffon que conforme Duchet⁴⁹ foi quem melhor explorou a literatura de viagem e que faz parte da composição estrutural discursiva de sua fundamental obra *L’ Histoire naturelle*.

Mas retomando ao antepenúltimo parágrafo, sobre o acontecimento da morte dos luaios, pmos em questão a causa, diante o que afirmou Rousseau ter sido a a ingerência de carne, como que comer carne não fosse o hábito alimentar desse povo, ao mesmo tempo em que delineia o aspecto hisitórico do fato; então, apresentamos os seguintes questionamentos: a morte dos luaios se deve a uma particularidade de hábitos e costumes de uma linhagem étnica que não ingeria carne? Ou, a causa da morte dos luaios pode ser atribuída às condições anti-humanas pela maneira de como eram transportados tais seres humanos na condição de escravos?

Esse último questionamento torna vulnerável a tese do hábito frugívoro do homem quanto à dificuldade de prova de sua evidência, quando o homem já distanciado de sua origem natural, se encontra estabelecido no estado de cultura.

O intento de Rousseau de provar a sua tese “pelo factual”, que segundo o filósofo Derrida (2004, p. 306) “compõe-se de fundamentações com a riqueza do registro de detalhes de exemplos históricos”, parece sucumbir diante da exigência do racionalismo metodológico exigido pela ciência, cujo problema é prova da causa, então, qual prova fatual da origem da tese vegetariana de Rousseau?

Como reconstituir a história humana quando o solo era virgem de toda a aventura social histórica do homem, ou quando a história humana não se encontrava escrita?

Então nos parece que a problematicidade da causa, ou da prova encontra-se na relação entre o fato e a teoria⁵⁰.

⁴⁸ Cornford, Francis MaCdonald. *Antes e depois de Sócrates*. São Paulo 2007, p. 81

⁴⁹ Duchet, Michele. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: François Maspero, 1971, p. 232)

⁵⁰ Limitamo-nos a não aprofundar e somente a apresentar esse problema da relação entre o “fato e a teoria” devido ao alto nível de discussão e abrangência de sua natureza epistemológica, o que para

Se no exemplo dado por Rousseau aponta o problema da comprovação da evidência do hábito do homem frugívoro, ainda resta o critério da universalidade⁵¹, critério esse, epistemológico, exigido pela ciência.

Aos poucos vamos coligindo nossa dedução sobre a compreensão da tese do homem frugívoro ligada à concepção do homem em estado puro de natureza de Rousseau, considerada uma idealidade por Buffon em sua réplica, em que se somam as especificações de paz, harmonia, inocência e felicidade.

Para nós o distintivo da tese do homem frugívoro é a ideia que firma a concepção da existência da sua sustentação vital como não devendo ser da vida de outros seres. Essa posição é contestável à falta de paz, visto que há evidências de perseguições e abatimentos de vítimas, como sempre afirmou existir Buffon.

Daí que atributos que compõem a concepção do homem em estado de pura natureza de Rousseau ainda estão por se complementar, desde que conheçamos outros aspectos de seus fundamentos.

4.1.3 Da condição pacífica do homem

[...] sua imaginação nada lhe descreve, o coração nada lhe pede. Suas mórdicas necessidades encontram-se com tanta facilidade ao alcance da mão e encontra-se ele tão longe do grau de conhecimento necessário para desejar alcançar outras maiores que não pode ter providência nem curiosidade [...]. Sua alma, que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual, sem qualquer ideia do futuro. (ROUSSEAU, 1979a, p. 245).

Aquela precedente conjectura sobre a “tranquilidade da alma do homem natural” presumida por Rousseau é incompatível à concepção de Buffon sobre a

Gadamer constitui um problema universal de autojustificação crítica do homem de ciência, e que abrange também a hermenêutica. Todavia, Gadamer critica supremacia da teoria como decisiva da aquisição cognitiva de uma constatação factual, a construção das ciências naturais fundamentada na simultaneidade que se dá entre o observador e o observado (Gadamer, Hans Georg. *Verdade e Método II*. 10. ed. – Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008b, #321, p.372).

⁵¹ Quanto aos critérios de cientificidade que avalia o método de Rousseau, a maneira como procede a sua investigação, essa foi a causa fundamental da objeção de Buffon. Se o critério para a validação da tese do “homem frugívoro” pesa sobre a causa do fato e a universalização, a pressuposição de tal hábito pode ser plausível, não como universal. Mas, se para estabelecer como um dado científico a tese de Rousseau precisamos do critério da universalização, o nexo da unidade do universal, que deveria abranger os homens de todos os tempos e do mundo, esbarra com o “reconhecimento da multiplicidade das experiências através de suas repetições”. Essa é uma fundamentação que Gadamer faz emergir de Aristóteles com seu questionamento de como se alcança o universal, senão pelo reconhecimento da repetição das experiências, e que acrescentamos a amplitude. Mas Gadamer diz que o problema é o de saber o significado de se reconhecer as mesmas experiências como experiências, enquanto unidade do universal (Gadamer, Hans Georg. *Verdade e Método II*. 10. ed. – Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008b, #200, p.235).

realidade da vida em um ambiente totalmente natural, desde que a subsistência sendo regida pelo fenômeno do princípio vital se efetuasse pelo sacrifício cruel da presa, quer dizer, a vida era mantida de seres que se alimentavam da vida de outros seres, e que o homem também teria vivido nessa condição.

Esse estado de vida retrata um estado de harmonia que possa denominar-se de paz, ou em um estado pacífico entre os seres?

Por mais que Rousseau tenha se esforçado para demonstrar a condição pacífica, enquanto um conjunto de condições harmoniosas da vida, a visão estarrecedora de uma espécie ser por natureza destinada a se manter a custa da existência do outro ele a mostra nesta imagem da condição do animal faminto, quando se dispunha saciar sua fome.

nenhum animal guerreia naturalmente com o homem a não ser no caso de sua própria defesa ou de uma fome extrema, nem lhe testemunha essas antipatias violentas, que parecem anunciar ser uma espécie destinada pela natureza a servir de pasto a outra (ROUSSEAU, 1978a, p. 240).

Realmente esta menção acima parece revelar um aspecto da individualidade do filósofo considerando a alusão do abatimento da presa “uma antipatia violenta”, que Rousseau demonstra repugnar; e o interlocutor a quem Rousseau se dirigiu de maneira indeterminada “que parecem anunciar ser uma espécie destinada pela natureza a servir de pastos a outra”, sugere Buffon pela natureza discursiva.

No entanto, como a matéria *Animaux carnassiers*, que dá a conhecer o hábito carnívoro pelo sacrifício do outro, surge bem depois do lançamento do discurso da *Desigualdade entre os homens*, desconfiamos da antecipação dessas reflexões, e debates a tal respeito em reuniões de intelectuais promovidas pela corte e nobreza da época. Daí nossa consideração cronológica para julgarmos ser a matéria *Animaux carnassiers* uma réplica ao discurso da *Desigualdade entre os homens*.

O aspecto da condição pacífica do homem em estado puro de natureza foi expresso por certo teor de ironia por Buffon: “o homem sempre em paz consigo mesmo e com os animais”. E a questão era a interrelação de circunstâncias que acompanham a situação da ideia de um estado pacífico, contraditória à luta pela sobrevivência.

Para Rousseau não seria o estado pacífico quando o homem vivia uma existência livre, sem entrar em conflito com outros homens, ou mesmo com os animais com os quais repartiam um mesmo ambiente?

O atributo da paz, enquanto característico da concepção de Rousseau de estado de natureza replicado por Buffon, firmou-se na perspectiva de uma idealidade, visto que no século seguinte a teoria de Darwin da “*luta pela subsistência*” veio a intensificar tal teoria de Buffon, muito embora com o diferencial da seleção natural das espécies.

Mesmo considerando a concepção de paz, a condição natural do homem em sua origem, e que constitui mais um eixo estrutural na constituição da linha de força discursiva na filosofia de Rousseau, portanto, primando pela configuração do estado de pura natureza, essa concepção não deixou de ser receptiva por estudiosos e teóricos da filosofia de Rousseau.

Desde logo desejamos fortalecer com Grimsley (1997, p. 46) tal recepção à concepção de “estado de natureza pacífico do homem”, e pela escola de Direito Natural, que negava que o homem tivesse sido débil ou perverso. Isso só vem a intensificar, mesmo na condição de idealidade, que o homem foi e é capaz de manifestar em seu ser o estado de paz.

Levando em consideração que o estado de paz seja um atributo no estado de pura natureza e identificado em correlação à felicidade e à inocência, Rousseau pareceu nos querer demonstrar que a concepção da alimentação frugívora era uma condição “*sine qua non*” do estado pacífico do homem desde que não precisasse entrar em conflito, extinguindo a vida do outro. Daí, que frutos, ervas, e sementes, fossem alimentos abundantes na natureza, não sendo motivo de disputas.

Existe, pois, na configuração do estado pacífico do homem a idealidade desses aspectos, desde que a aceitemos na relação homem e natureza, sendo concebida como: natureza virgem, intocada; habitat natural; natureza provedora de frutos, de ervas, e sementes bastadas à subsistência do homem. E foi assim que Rousseau intuiu a pacificidade do homem em estado de pura natureza.

Esse contexto, enquanto conjunto de condições de vida natural, para Rousseau era o que propicia a sua independência⁵² do homem do outro, orientando-se apenas pelo *instinto vital* e sentidos, e que esse instinto vital semelhante aos de demais animais, atendendo à necessidade de sua sobrevivência,

⁵² O homem natural para Rousseau era autossuficiente como é característica do animal isolado na procura de tudo o que a natureza oferecia a seu dispor. Afinal era ainda limitado ao instinto vital. Não vemos como se atribuir a essa autossuficiência um estado de solidão do homem natural, já que a ênfase semântica dá relevância a não necessidade do outro, vista não como isolamento do grupo, mas como uma independência.

subsistia sem necessidade da ingerência de carne. Já que a natureza era abundante em frutos, ervas e sementes, e por natureza o homem não se alimentava de carne, não havia necessidade de disputar alimentos, e assim se condicionaria a sua independência e o estado de pacificidade.

Destarte, a especulação de Rousseau ultrapassava os limites da realidade objetiva, e não se adequava ao método racionalista das ciências naturais.

4.1.4 O sentimento de piedade

Segundo Rousseau em sua concepção de homem natural, a este, em seus primeiros momentos de existência original não tendo sido nem bom nem mau, justapõe-se o sentimento da piedade.

Essa reflexão sobre o sentimento de piedade foi respondida na réplica *Animaux carnassiers* de Buffon, e gravita sobre a que tipo de ordem ela pudesse pertencer, se filosófica ou científica, e cuja reflexão nós já remetemos à discussão por Goldshmidt sobre o teor da natureza da obra *Discurso da desigualdade*, para a qual a resposta dada por Buffon à proposição de Rousseau não atendia aos critérios da ciência. Então, procuramos ir além do que ficou estabelecido pela obra *L'Histoire naturelle*, desde então considerada um tratado científico das ciências naturais, intentando desenlaçar-se da visão empírica do sentimento ou compaixão proposta por Buffon.

Sobre análises a respeito do sentimento de piedade observamos alguns argumentos os quais expressam o significado de piedade, como este, sendo o mesmo que compaixão dado por Dent (1996, p. 66): “uma repugnância de ver sofrer a dor ou morte de qualquer outro ser sensível, e especialmente um que seja da nossa espécie”.

Torna-se confusa essa colocação de Dent quando emprega o termo repugnância como significado de compaixão, desde quando compreendemos ser repugnância, por sua denotação semântica, nojo, enjoo, e náusea.

Se tomarmos a náusea como nexo da repugnância, buscamos, então, outra vertente da concepção moderna do que é ser agente humano de Taylor (1997, p. 18) enquanto “resposta visceral de sentido primitivista como sendo uma reação à vida por instinto”. Destarte podemos conceber a náusea em uma “perspectiva sociobiológica” (TAYLOR, 1997, p.19), e isso tem repercussão na vida moral?

Rousseau (1978a, p. 254) colocava que a piedade era um “movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão”. De pronto, transparece que o sentimento de piedade no homem lhe é inerente como sendo uma essência da vida, quando o homem ainda era destituído de razão.

Essa essência, a do sentimento de piedade, não pode ser o protótipo da natureza espiritual no homem, daí nós interpretarmos pertencer o sentimento a ordem de uma lei natural enquanto essência do humano?

Destarte essa essência, do sentimento de piedade no pensamento de Rousseau parecendo não ser efeito de uma natureza pensante, o filósofo buscou demonstrar coerência de suas proposições no discurso naturalista, como algo que fosse inerente ao homem desde o estado de pura natureza, antes de aprender a pensar.

Será que poderíamos entender na filosofia rousseauiana que o sentimento de piedade fosse uma qualidade da alma, ou melhor, do modo de ser do homem em estado de pura natureza?

Na concepção de Rousseau, a problematicidade identificada na natureza do sentimento, enquanto uma qualidade do modo de ser do homem é a transcendência dos limites do biológico, preponderado pela observação da dor e sofrimento como aspectos traumáticos da vida do homem.

Mas alguns teóricos compreenderam que o sentimento de piedade estivesse arraigado ao instinto, distanciando-se daquela linha de força constitutiva da filosofia antropológica de Rousseau, do aspecto de uma essência extrafísica.

Portanto observamos que Taylor é um dos teóricos que compreendeu que a “intuição moral”, era uma exclusividade da “raça humana”, todavia parecendo fazer menção à manifestação do instinto implicado à moral.

Desta forma, o sentimento de piedade arraigado ao orgânico, ou, a uma conduta biológica faz-nos lembrar da concepção orgânica de sentimento de Buffon que concebeu o sentimento como causa orgânica, o mesmo que o instinto em si, como que o instinto fosse uma grande força que nos dominasse.

A questão é justamente desarticular o instinto do sentimento de piedade, e então encontramos uma tentativa nessa exposição de Taylor (1997, p.17): “somos tentados a pensar como estando arraigados no instinto”.

Ao buscar a raiz do entendimento do sentimento de piedade quanto ao respeito à vida, e à vida do outro, na filosofia antropológica de Rousseau, Taylor

ressalta que “nós também apreendemos sobre a compunção natural, inata, diante do infligir a morte ou ferimentos a alguém, uma inclinação de irem socorro das pessoas feridas ou em perigo” (TAYLOR, 1997, p. 17). É essa compunção natural que leva a crer que Taylor identificou-a com o “grito da natureza proferido por uma espécie de instinto”, descrito por Rousseau (1978a, p 248).

Não se tem como negar que Taylor assimilou fundamentos de argumentos imprescindíveis à formação do gênero humano levando em consideração o princípio do sentimento de piedade de Rousseau (1978a, p. 254): “A piedade nos leva a socorrer aquele que nós vemos sofrer sem precisar fazer uso da reflexão”. No entanto, precisamos ter em mente que o sentimento de piedade na concepção de Rousseau dá a entender que não tem nenhuma relação com o instinto.

Com efeito, Rousseau reconhecia no instinto um mecanismo orgânico que guiava a existência do homem em estado de pura natureza, e ele concentrou atenção especial de sua manifestação enquanto impulso interior, independente da razão e sentimento, que fazia homem agir. Se concentrarmo-nos nesse aspecto, de que o homem natural fosse regido somente pelo instinto, isso pode ofuscar a visão da existência do sentimento de piedade, enquanto a possibilidade de ser uma essência original que surge com ele desde o estado de natureza.

E nesse sentido Rousseau foi enfático em se posicionar pela precedência do sentimento de piedade à razão porque para ele se tratava de uma essência, portanto não se aprenderia ter sentimento, tornando-se referencial de princípio de ordem moral na vida em sociedade civil.

Apesar de transparecer, que Taylor viu na concepção de sentimento de piedade de Rousseau um nexo biológico com o instinto, pelo menos compreendeu e amplificou a concepção evolutiva da ideia de sentimento de piedade, enquanto uma “reação moral como consequência da criação e educação” (TAYLOR, 1997, p. 17).

Logo o sentimento de piedade presumido no homem em estado de pura natureza por Rousseau foi visto por Taylor (1997, p.17) como “uma intuição moral, incomumente profunda, potente e universal” por sua “suscetibilidade natural de sentir simpatia pelos outros”, conquanto seja um princípio que faz corroborar para a visão da virtude na formação do agente humano e para e sua repercussão no aperfeiçoamento⁵³ do homem.

⁵³ Podemos fazer o nexo do sentimento de piedade com o aperfeiçoamento do homem como aprimoramento moral. E é o aperfeiçoamento um dos eixos centrais na formulação da antropologia de

Por outro lado, percebemos que devamos ter um cuidado quanto à forma como Rousseau intercala seu pensamento do presente no desenvolvimento progressivo de seu discurso, isso porque o que o filósofo insistiu em demonstrar-nos com o significado da reflexão do sentimento de piedade que esse sentimento é radicado no homem, mesmo que ele se encontre num estado de barbárie.

Vejamos que nesse contexto discursivo, no do *Ensaio da origem das Línguas*, o homem sendo levado por uma estranheza do outro, aparece uma afirmação do “inatismo da piedade” por Rousseau (1978b, p. 175):

A piedade, ainda que natural ao coração do homem permanecesse eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação. Como nos deixamos emocionar pela piedade? Transportamo-nos para fora de nós mesmos, identificamos com o sofredor. Só sofremos enquanto pensamos que ele sofre; não em nós, mas nele que sofremos.

Vista assim, a piedade por Rousseau mostra-se enquanto raiz do sentimento, porque presente no homem em estado de pura natureza, desde sua origem, como que uma originalidade espiritual; e no estado de sociedade civil passa refletir-se por nexos morais, devendo ocupar lugar central na deliberação da cultura, na relação humana.

No entanto, sem nos perder do nosso objeto de investigação, a tese do homem frugívoro, preceituamos a piedade na cultura como impedimento de alimentarmo-nos da vida dos outros, como um ato consciente de não infringir dor e sofrimento ao outro, preservando o homem em estado de pura natureza em nós, que se alimentava de ervas, sementes e frutas.

4.1.5 Inocência: nem ser bom, nem ser mau, aquém da moral

Rousseau considerou, no caso, do homem em estado de pura natureza, que ele foi pacífico, sossegado, e piedoso, não tendo inclinação nem para o bem, nem para o mau, e consequentemente, não possuiria nem vícios nem virtudes.

A ignorância do vício, para Rousseau, dava a conhecer que o homem em estado de pura natureza não fosse capaz de cometer o mal, diferentemente da imputação de Sócrates à ignorância do homem ao acometimento do mal.

Rousseau por ser, como ele mesmo disse, uma faculdade que com o auxílio das circunstâncias desenvolve outras faculdades. (Rousseau, Jean Jacques, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978^a, p. 243).

É que Rousseau, como leitor de Sócrates, entendeu que a proposição da filosofia moral desse filósofo grego era que a virtude fosse adquirida pela razão, ou seja, o homem deixaria de ser ignorante por causa da razão. Chegamos a este raciocínio através deste argumento de Rousseau (1978a, p.254-255): “ainda que possa ser próprio de Sócrates e dos espíritos de sua têmpera de adquirirem a virtude pela razão[...]”.

O que queremos exprimir é que Rousseau julgou que mesmo com a aquisição da razão⁵⁴, o homem é capaz de acometer-se do mal.

O esclarecimento dessa proposição explica a relação intrínseca da razão à moral, mas mostrando que a razão também perverte o homem, como no exemplo dessa reflexão a seguir, cuja exposição foi considerada um escândalo: “ouso quase a assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado”⁵⁵ (ROUSSEAU, 1978a, p.241).

Se pensarmos a moral conforme a maneira reflexiva socrática, que o homem agindo pela razão deixa de ser ignorante e não incorre em erro, contemplar a moral no homem em estado de pura natureza é ação totalmente inócuia. O que acontece é que o problema surge em colocar o mal no homem em estado de pura natureza como centro de gravidade de suas ações relacionando-as à moral.

Não é um procedimento fácil de exercer, prescindir da moral para demonstrar o modo de ser do homem natural na condição de pré-reflexivo, sendo incapaz de cometer o mal. Então necessitamos de mais reflexões a tal respeito para saber se essa nossa compreensão encontra-se em consenso com a de Rousseau.

Vem ao caso a reflexão de Starobinski (1991, p. 37): “o homem não sendo mau nem bom, nem amoral, como um ser inocente”, que se expressa na perspectiva de um “amoralismo”; e prestemos atenção ao seu entendimento no sentido da “*incompletude do fato humano*” apreendido pela falta do senso moral que se completa neste seguinte enunciado: “o homem primitivo é bom, porque não era bastante ativo para fazer o mal”.

⁵⁴ Sobre o reconhecimento da posição crítica de Rousseau ao racionalismo iluminista, quanto aos questionamentos morais da sociedade vigente, é de nossa preferência as mais atualizadas, não só pelo contexto da obra, mas por serem apresentadas no âmbito de um conhecimento que garante a apreensão de suas ideais. (Gadamer, Hans Georg. Verdade e Método I. 10 ed. – Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008a; #68, p108; # 279,p.365); ibid 2008b, # p22, p.33; #69, p. 85-86; #304, p.353; #327, p. 378)

⁵⁵ O tradutor do Discurso da Desigualdade, Lourival Gomes Machado adverte sobre emprego da palavra depravada por Rousseau, aliviando a carga semântica da língua portuguesa para o sentido de “desviado”.

Percebemos uma dificuldade de entendimento, mas com tendência à implicação da pressuposição de que o homem natural precisasse da moral, daí a concepção de Starobinski da “*incompletude do fato humano*”.

Sendo assim torna-se o sentido da “*incompletude do fato humano*” pressuposto à moral. É como pensar que ao ser humano sempre se deveu a exigência do si em não cometer o mal devido à razão, pensamento similar ao do filósofo Sócrates.

Sobre a “*incompletude do fato humano*” expressão cunhada por Starobinski, por que um homem inocente não constituiria um fato humano? Não se deveria reconhecê-lo, a priori, enquanto espécie, o que em si já constitui um *fato humano*, independente de concepções subjetivas de morais?

A designação de Starobinski da “*incompletude do fato humano*” não ofusca a proposição antropológica erigida por Rousseau, antemão determinada pela conformação física, sentidos aguçados..., sinais de sentimento de piedade? Esses atributos não são suficientes para configuração do fato humano? E também desde Aristóteles o homem não já se pronunciava por sua superioridade biológica?

A questão da origem do homem é ainda um problema da inquietude de estudiosos, não só pelo modo como surge, mas também como ele era, especialmente, nossa interioridade, especulações que se sobressaíram nas discussões naturalistas dezoitocentista, em que se incluía a filosofia.

E foi no século XVIII que as especulações sobre a nossa origem, nossas características físicas biológicas [física humana] após as descobertas de povos que viviam em condições de estado de natureza, não mais puro, mas em condição selvagem, já produzindo artefatos, que os pensadores, historiadores, e filósofos despertaram “*interesse pela imagem do passado do homem*”, expressão cunhada por Duchet (1971, p. 12) que contemporizamos.

Foi nessa perspectiva que Rousseau buscou configurar sua antropologia pelas duas esferas de conhecimento, que então discursava sobre o físico por seu aspecto biológico e o metafísico em busca de aspectos de sua interioridade. Isso pode ser constatado quando Rousseau (1978a, p. 242) delimita o homem em “homem físico e homem metafísico e moral”.

A evidência de suas conjecturas sobre a biologia humana por Rousseau, pelo olhar da filosofia, mostra-se quando ele faz menção à importância de considerar o primeiro embrião da espécie humana, conforme concepção de Aristóteles: “não

examinarei se, como pensava Aristóteles, se suas unhas compridas não foram garras retorcidas, se era peludo como um urso, andando com quatro pés..." (ROUSSEAU, 1978a, p.237). Vemos então que o filósofo genebrino concedia atenção à teoria do *transformismo biológico*⁵⁶.

Devemos, porém, observar que Rousseau ao procurar aplicar com diligência sua busca sobre o estudo do homem, especificamente na nota (J) do discurso da *Desigualdade entre os homens*, ele realizou investigações de espécies mais próximas da forma da espécie humana, observando pontos de vistas sobre antropomorfos. O filósofo esforçou-se por descobrir o ponto inicial da hominização, no entanto se pronunciou por uma determinação do homem que o compreendemos por sua conformação física, além de seus aspectos interiores. Por isso, ele inicia seu discurso antropológico com o homem já instituído como homem, com traços distintivos fundamentais, inerentes à configuração do fato humano:

Eu o suporei conformado em todos os tempos como o vejo hoje, andando sobre os dois pés, utilizando as mãos como as fazemos como as nossas, levando o seu olhar a toda a natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu (ROUSSEAU, 1978a, p. 238).

Parece evidente que os atributos distintivos da espécie humana, desde a conformação bípede, assim como a manipulação das mãos, sentidos perspicazes com o alargamento da visão no horizonte, todos esses aspectos, facultaram ao homem uma superioridade biológica ainda em pleno estado de natureza, que foi concebido "das mãos da natureza" (ROUSSEAU, 1978a, p.238).

Então retornando a reflexão do sentido da *incompletude do fato humano* concebido por Starobinski, nós deveríamos considerar o homem nem contrário, tão pouco um ser indiferente à moral, porém um ser aquém da moral.

⁵⁶ A concepção do transformismo biológico, segundo o qual as espécies vivas se formaram por sucessivas mutações de organismos remonta a Demócrito, de que "o homem e os demais animais teriam uma mesma origem" (Brandt, Carlos. *Spinoza y el panteísmo* Barcelona, Impr. Romargraf, 1972, p 30). Segue-se *A História dos animais* de Aristóteles; Buffon, exaltado por Darwin que o colocou no patamar do "cientista pioneiro em relação à ideia das variações das espécies oriundas de formas preexistentes" (Darwin, Charles. *A Origem das espécies, e a seleção natural*, São Paulo: Hemus, 2004, p.9), e que deduzimos que Darwin aceitou a teoria de Buffon; Teilhard Chardin, em sua obra *O Fenômeno Humano*, sistematizou a árvore da vida semelhante à de Darwin, mesmo determinado por uma finalidade religiosa. A observação antropológica sobre os estádios da organização da corporalidade do homem atraiu-nos também a visão radical de Nietzsche: "o homem condenou-se a carregar a si mesmo depois que a necessidade da natureza sucedeu-lhe de animais aquáticos a terrestres, e a perderem seus impulsos reguladores e inconscientemente certeiros..." (Nietzsche, Friedrich. *Genealogia da moral*, São Paulo: Companhia das letras, 2008, secção 16, p 72)

Se se pensar o homem natural preconcebendo a moral imputar-lhe-íamos preconceitos morais, e quanto a isso Rousseau já teria feito advertências no procedimento da análise do homem em estado de pura natureza, sobredita pela inadequação das projeções de conceitos morais configurados na sociedade, abolindo, então, paradigmas de ideias preconcebidas, predominantemente de cunho político, como a de justiça e injustiça, posse, e autoridade.

Uma concepção moral sobre a pureza do homem natural, induzida pelo critério da sociedade civil, de então, não o debilitaria por seus pré-conceitos?

O caráter extraordinário que aparece nas ciências naturais, especificamente na *Histoire Naturelle*, é concepção de moral justificada da seguinte forma por Buffon (1753, t.4, p.XIIJ): “As leis que dependem da vontade dos homens e que são diferentes nos diferentes países têm como causa constituições diferentes”. Percebemos então que nas ciências naturais, desde então, a moral pertence ao domínio do ser do homem em sociedade civil, e é relativa devido às diferenças culturais.

Por isso Rousseau contemplou essa discussão, a inexistência de moral no homem em estado puro de natureza, perscrutando a possibilidade da isenção da maldade em seu ser.

O exemplo dessa possibilidade, da ausência da maldade no homem em estado de natureza, Rousseau se fundamentou também em Cumberland e Puffendorf, pensadores do Direito Natural, que conceberam que o homem natural seria um ser tímido por natureza, o que nos faz pensar a influência da concepção desses jusnaturalistas na formulação dessa ideia de Rousseau (1978a, p. 239):

Um filósofo ilustre pensa o contrário, e Cumberland e Puffendorf asseguram também que nenhum ser é tão tímido quanto o homem em estado de natureza [...] não duvido que se atemorize com todos os espetáculos que se lhe oferecem, sempre que não pode distinguir o bem e o mal físicos que deles deva esperar.

Porém a timidez parece revelar nessa citação acima, que o mal nem sequer corresponda a uma situação experimentada do perigo⁵⁷, e que colocamos em questão se é uma reação instintiva, ou fruto da experiência da vida.

⁵⁷ Retomamos sobre essa questão, a do perigo, observada por Taylor como um ato instintivo da vida em a *Razão desprendida de Descartes* (TAYLOR, Charles. As fontes do self: a construção moderna. São Paulo: Loyola, 1997, p.198). Faz-se necessário se inteirar com o que Descartes referia-se ao “espírito animal” (Descartes, René. Paixões da alma. São Paulo SP: Nova Cultural Ltda, 2000, Art. 50).

Rousseau aprofunda a defesa da inexistência do mal intencional no homem em estado de natureza isentando o gênero humano da intenção de crueldade, pelo motivo de o homem não formar ainda ideia do mal que pudesse cometer. O homem em estado de natureza ao cometer um mal, agiria assim por “medo e fraqueza”, como assim pensou Rousseau (1978b, p. 175):

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 são o temor e a fraqueza.

Logo, Rousseau livra o homem de uma natureza má, o seja, o mal é o intencional, além de que, não esqueçamos que o homem possuía a piedade inscrita em seu coração, sendo então a piedade “natural ao coração do homem”.

Autores contemporâneos que se debruçaram em reconhecerem em Rousseau sua “surpreendente compreensão original do natural” (COOPER, 1999, p.70) defenderam a sua filosofia, enquanto um “corpo sistemático”.

E Cooper, procurando entender as ideias vistas como contraditórias por alguns teóricos, interpretou que o paradoxo fundamental da filosofia de Rousseau foi o pedido de defesa do filósofo de que o “homem é naturalmente bom e sua condenação à insistência de que o homem é perverso e mesquinho” (COOPER, prefácio, p.IX, 1999).

5 O GOSTO DA CARNE E SANGUE: PRIMEIROS FRUTOS DA NATUREZA DESVIADA

A natureza acendia vulcões, excitava tremores de terra e o fogo do céu consumia as florestas. Um raio, um dilúvio, uma exalação conseguiam em poucas horas mais do que atualmente mil braços de homens no decorrer de um século. Em isso, não vejo como o sistema pôde subsistir e o equilíbrio manter-se. Nos dois reinos organizados, com o decorrer dos tempos, as grandes espécies haveriam de absorver as pequenas.

Essa visão acima de Rousseau (1978b, p. 182) mostra o que nos parece ser, uma concepção de como os seres tornaram- se carnívoros, e confrontamos essa visão com a concepção de Buffon que afirma uma realidade óbvia no nosso mundo, a de sermos carnívoros por natureza, pois desde a origem do homem essa foi a ordem primeira de nossa subsistência para o naturalista.

A dificuldade que desafia a nossa capacidade em compreender a visão acima de Rousseau, no campo do naturalismo recai, então, sobre o problema da certeza da causa, de que foram as ocorrências dos fenômenos naturais que teriam provocado tal transformação nos seres, e da certeza do fato “das grandes espécies passarem a absorverem os pequenos”.

Mesmo diante da impossibilidade de ter ocorrido essa transformação, da mudança do hábito alimentar original dos seres por conta de fenômenos naturais, a visão rousseauiana mostra a possibilidade de que a imaginação é capaz de abstrair tal acontecimento, mesmo em se tratando da origem de tais fenômenos naturais, se foram da Providência Divina ou se trataram de um acontecimento acidental. O problema continua gravitando sobre a “causa” e o “fato”.

Não sabemos da precedência dessa visão de Rousseau, se é de alguma fonte de escrituras sagradas, como por exemplo, do Gênesis que narra a história do mundo como fonte de conhecimento, que foi utilizado como meio de investigação por Rousseau como também por Buffon, o que foi muito comum no século dezoitocentista.

Mas a forma como se encontra descritos tais fenômenos em nada faz lembrar algum dogma religioso⁵⁸.

⁵⁸ O dogma religioso pode ser uma possibilidade de configuração da visão de transformação de hábitos de seres pressuposta por Rousseau, tornando conceitível essa interpretação pelo viés da hermenêutica teológica de argumentos de Gadamer, na qual a interpretação e compreensão da Bíblia Sagrada desempenham função hermenêutica, procurando superar os “fiscalismos” da teoria da ciência. (Gadamer, Hans George. *Verdade e Método II*, 2008b, # 426, p.496).

Por outro lado, podemos questionar na citação introdutória acima, do início desse capítulo, sobre o tempo e espaço, quanto meios e finalidade do universo, relevantes e compreendidos por Buffon (1764, t.12, p.iij) como: “meios e o movimento do propósito da vida”.

Fizemos essa alusão a Buffon sobre essas categorias de tempo e de espaço, porque aparecem veladas no discurso naturalista de Rousseau, e que apesar de estarem ocultas, não deixam de nos fornecer a ideia do processo gradativo, progressivo de transformação, de mudança de estado de coisas, da qual os seres não estão de fora, de cujas transformações deduzimos já estar incluído o homem.

Se os argumentos de Rousseau parecem oscilar entre o sagrado e uma propensa visão científica, foi pela filosofia⁵⁹ que quis determinar sua concepção de correlação homem e natureza, intento mais delineado no discurso da *Desigualdade entre os homens*. E, sobre o inicio da história da espécie humana, a interpretação foi vista por Rousseau (1978a, p. 237) no “livro da natureza que jamais mente”⁶⁰.

O que talvez deva ter sido inusitado na filosofia de Rousseau foi sua habilidade em apresentar a ideia de conexão de situações, criá-las, senão transmitindo a atmosfera de circunstâncias das transformações das vivências do homem conjugados aos fatos da natureza.

Se se pode atribuir a “influência de causas naturais à transformação dos homens como o clima, a nutrição, e os modos [hábitos]” (BUFFON apud DUCHET, 1971, p. 257), essas causas que produzem variedades e diferenças entre os povos da terra são incontestáveis na formação física do homem. E foram essas influências das condições físicas da vida determinantes na formação etnológica do homem, assim como também determinaram a variedades de seres específicos de uma época e região planetária.

⁵⁹ Em suas investigações sobre os estudos de hermenêutica, pautando-se tanto na orientação filológica quanto a teológica, Gadamer ressalta o papel da teologia reformista de Lutero quanto ao seu rumo sistemático de empreender um “procedimento de compreensão desenvolvendo a partir de um princípio geral de interpretação de texto e sua relação com o “contextus”, cujo sentido unitário se encontra orientado o todo”. Assim Gadamer pronuncia a gênese do conceito de sistema, e mostra que o aparecimento do termo sistema na filosofia do século XVII surgiu com o aparecimento da nova ciência da natureza. Logo foi a ciência da natureza que obrigou a filosofia a elaborar uma sistemática, se harmonizando com o velho e o novo. A novidade é que o conceito de sistema se converteu num requisito indispensável para a filosofia, e que também determinou o divórcio entre a filosofia e a ciência (Gadamer, Hans George. *Verdade e Método I*, 2008a, nota 5, p. 243).

⁶⁰ Essa figuração de linguagem por Rousseau, porém vemos a possibilidade de associá-la a uma interpretação teológica, diante às argumentações de Gadamer que justifica o significado da interpretação do texto por tornar legível e inteligível a suposição do investigador. É que a expressão metafórica “livro da natureza” Gadamer interpretou: “É o livro cujo texto Deus escreveu com seu dedo”. (Gadamer, Hans George. *Verdade e Método II*, 2008b, #340, p. 393).

Futuros naturalistas também incorporaram esse conhecimento, o da “variedade de seres devido às condições físicas da vida” (LAMARK apud Darwin 2000, p. 10).

Portanto, sobre o efeito de influências climáticas, causas naturais, como determinantes das condições físicas da vida, nós entendemos que para Rousseau também tais efeitos transformaram estritamente o modo de ser dos seres.

Daí que na evocação da cena sugerida por Rousseau, das “manifestações dos vulcões, os tremores de terra, o fogo do céu consumindo as florestas”, não poderiam ser causas de efeitos de ordem climáticas com capacidade de alterar as condições de vida do homem, e também de demais seres?

Não seriam as causas desses adventos dos fenômenos naturais, como conjecturou Rousseau, mudança do hábito alimentar do homem frugívoro para carnívoro?

Se aceitos os efeitos das condições climáticas na formação étnica do homem, a tese do homem frugívoro de Rousseau, não se fragilizaria se vista pela ótica da ciência da etnologia⁶¹. Mas essa ciência não examina o protótipo da espécie humana, concebido, por assim dizer, como um embrião da espécie. E era esse homem embrião nos primeiros estágios de desenvolvimento da espécie humana por que se interessaram Rousseau e Buffon.

Diante de toda nossa exposição anterior, sobre a importância das leis naturais na vida do homem, tentaremos expor tais considerações em defesa da mudança do hábito alimentar do homem de frugívoro em carnívoro.

É que percebemos uma abertura para uma tréplica à réplica de Buffon, da transformação do homem frugívoro em carnívoro quando o naturalista coloca que “o homem também sentiu necessidade de comer carne, fora os brotos e sementes” (BUFFON, 1758, t.7, p. 25). Então, recorremos à expressão “sentir necessidade” como algo que faltasse ao homem, afora ele se alimentar de brotos e sementes. A ingerência de carne pode ter sido uma experimentação.

Destarte, inferimos que o uso do termo <<necessidade>> possa aplicar-se a uma exigência da subsistência.

⁶¹ Quanto à relação estreita da etnologia e antropologia, e filosofia, sobre os estudos da sociedade ditas selvagens no século das luzes (Duchet, Michele. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: François Maspero, 1971, p.12).

Logo esse quadro de argumentações procura defender a lógica de argumentação das razões filosóficas de Rousseau, da alteração no ser por conta da mudança da condição de vida, que ele formula em perspectiva histórica numa dinâmica em que o movimento e a ação de forças externas interagem nos hábitos e costumes do modo de vivência do homem. E, portanto, o homem tendo não sido carnívoro por natureza, tentou e aprendeu a comer carne.

Ainda nessa ocasião não deixaríamos passar por despercebido, quanto à concepção de Buffon do homem ser carnívoro por natureza, a indagação tal como: “o homem intentou comer carne sacrificando suas presas”. Então como faziam os homens pertencendo a esse tipo de cadeia alimentar para sacrificar suas presas, com os dentes, com garras, e ingerindo carne crua, ou então, ingerindo restos de sua carniça?

O homem comendo carne crua não nos proporciona uma visão hiperanimalesca?

Apesar de ele pertencer ao reino animália (animais) em sua “classificação taxionômica”⁶², no entanto, mesmo sendo classificado enquanto gênero homo, este se mostra um ser biológico diferenciado.

Por isso, vemos na proposição da tese do homem frugívoro de Rousseau, de o homem ter se tornado carnívoro quando ele se torna caçador, e a viabilidade de dessa sistemática de proposição aperfeiçoa sua antropologia, ao lhe dar mais sentido na ocasião em que o homem torna-se agente do planejamento de suas ações.

Então a ação de caçar é o exemplo de que o homem só poderia executá-la através de instrumentos, reforçando a visão de Rousseau (1978b, p. 180) de que “o estômago e o intestino do homem não foram feitos para digerir carne crua, e em geral ela não é do agrado do paladar”; além de que se precisaria do uso do “fogo que é útil para cozinhá-las”⁶³.

⁶² O estudo sobre o fenômeno humano de Chardin relata que pouco o homem enquanto “Anthropos” difere anatomicamente de outros antropóides e apresenta uma classificação moderna de sua taxionômica.(Chardin, Pierre Teilhard. O Fenômeno humano. 14^a ed. São Paulo: Cultrix, 1995, p.286, nota 20, p.206.

⁶³ Rousseau ressalta a importância do fogo enquanto elemento da natureza que produz calor a espécimes animais, e reconheceu seu uso pelo homem como único ser capaz de ter adquirido suficiente indústria para produzir fogo, e critica os filósofos que tomam os homens por animais. (Rousseau, Jean Jacques. Ensaio sobre a origem das línguas. 2. ed. São Paulo: Abril Cultura, 1978b, nota 51,181)

A concepção do modo de vivência do homem caçador foi, pois, para Rousseau o segundo modo de vivência do homem, que procedeu ao homem em estado de pura natureza que se alimentava de sementes ou bolotas, e frutas.

E é no modo de ser do homem caçador que Rousseau parece dar a entender quando acontece a corrupção da essência do homem em puro estado de natureza, corrupção esta impregnada do sentido da carne, do sangue, dos sentidos, e instintos, com afinidade com os sentimentos agressivos e violentos, já que aprendeu a matar. Esse era o caráter do homem caçador para Rousseau, totalmente oposto ao caráter do homem frugívoro, pacífico, piedoso, e tranquilo.

Por isso, o preferível é não perder de vista o que nos é extremamente significante, a ênfase ao “surgimento do homem das mãos da natureza”, mantendo a concepção de que nesses primórdios a sua alimentação era vegetariana antes do evento mutagênico do homem frugívoro em carnívoro, como assim intuiu Rousseau.

A concepção de uma mutagenia, referindo-se especificamente à mudança de hábito alimentar do homem frugívoro em caçador, reforçou nosso pensamento de pensar que o uso de instrumentos para caçar tenha os pressupostos de ações planejadas.

Neste caso já não estaríamos sob o poder dos efeitos de uma história natural, como bem a definiu Hobbes (2003, p. 51) como “história dos efeitos da natureza que não depende da vontade do homem”.

Ainda, quanto à concepção de mudança do hábito alimentar do homem, intensificamos com outros dimensionamentos, como este que Rousseau (1978b, p. 179) assim posicionou-se: “A terra nutre os homens, mas quando as primeiras necessidades os dispersam, outras necessidades os reúnem”.

A nossa pressuposição sobre como pensou Rousseau o problema da origem da mudança do hábito alimentar do homem frugívoro para homem carnívoro, foi a submissão do pensamento do filósofo em ultrapassar o limite de um pensamento objetivo, devendo retrogradar ao passado. Percebemos que Rousseau buscou mostrar a alimentação frugívora como condição de um primeiro estado de existência que disponibilizava o estado d’ alma tranquilo; e que em seguida a alimentação carnívora, talvez pela causa da fome, necessária a sua subexistência, deu inicio a aprendizados de experimentações por novas maneiras de viver.

Esses novos aprendizados de vida com as mudanças de vivências do homem foram determinando-se até surgir as associações. A priori, foi por força das circunstâncias dos acidentes naturais, que o obrigou pelo deslocamento no movimento de dispersão e agrupamento a sedimentarem-se, formando sociedade e fundando a cultura.

É importante compreender que a fundamentação das causas naturais na formação do agrupamento humano antecipa a necessidade do homem de viver em sociedade assim como especulou Rousseau (1978b, p. 180):

As associações de homens são em grande parte obras dos acidentes da natureza – os dilúvios particulares, os mares extravasados, as erupções dos vulcões, os grandes terremotos, os incêndios despertados pelo raio e que destroem as florestas, tudo que atemorizou e dispersou os selvagens de uma região, depois os reuniu para reparar em conjunto as perdas comuns. As tradições das desgraças da terra, tão frequentes nos tempos antigos, mostram de quais instrumentos se serviu a Providência para forçar os seres humanos a se reunirem⁶⁴.

Relembrando Buffon (1758, t. 7, p. 19-20) de “não se atribuir operações subjetivas à natureza, como um ser que se manifesta por si mesmo e que não age e nem pensa como um sujeito”, que nós concebemos que os acidentes naturais possam ser compreendidos como manifestações vivas do planeta terra. Por que não como entes? Suas manifestações não nos dão provas de correlação conosco quando afetam a nossa existência?

Não devamos esquecer-nos que observamos que os fenômenos naturais foram concebidos por Rousseau como da ordem da Providência, mas que também os apresentava com a aparência de prerrogativas de discurso das ciências naturais.

Então trazemos à tona o critério naturalista de Rousseau de atribuir a Deus, no estudo da espécie humana, no início do segundo discurso diante de sua assunção de que os fenômenos são instrumentos dos quais se serviu Deus para se forçar os homens a se reunirem. Desde logo, observamos que Rousseau prepondera uma concepção de cunho mais teológica que científica.

Nos Discursos da *Desigualdade entre os homens* e do *Ensaio sobre a origem das línguas*, a recorrência a Deus sempre aparece que nem um ponto de fuga para

⁶⁴ Vico atribuiu a Deus a qualidade de os homens serem sociáveis.(Vico, Giambattista. A ciência nova. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999, p.[29].

lembra que é Deus é o autor da criação do mundo, da natureza, dos seres e do homem, e Ele, Deus, desperta ânimo no homem para instituir a sociedade civil.

Mesmo assim, nós diante da dúvida da causa da mudança de hábito alimentar, percebemos que existe um encadeamento coerente de coisas ou fatos discursados por Rousseau pela impressão de se estar diante de uma história humana pensada.

Daí que Rousseau confiava à filosofia a capacidade de conjecturar a história da raça humana devido à potencialidade de operar a imaginação, desde que procurasse buscar a verdade. Mas o problema continua sendo quanto à verdade sobre o sobre esse aspecto da natureza humana, se em sua origem o homem alimentou-se ou não de frutos, sementes ou bolotas, e folhas.

Diante das adversidades da causa, caso tenha ocorrido ou não uma mutagenia alimentar, percebemos que na conjectura rousseauiana sobre a transformação do homem frugívoro em carnívoro apresenta-se um hiato na lógica do discurso das ocorrências dos fenômenos naturais, cuja dedução dessa lacuna, possa ser que a devastação das florestas tenha extinguido a alimentação natural, e só assim o homem tornou-se carnívoro pela necessidade da fome.

Todavia, inclinamo-nos para a concepção de Rousseau, de que ocorreu uma transformação da mudança do hábito alimentar do homem frugívoro em carnívoro, e que teve como causa os fenômenos naturais, ou as revoluções⁶⁵, e que essa transformação do hábito alimentar, atribuída ao “gosto da carne e sangue como primeiros frutos da natureza desviada”, não deixa de ser acertada na réplica de Buffon, embora objetada.

5.1 MODO DE SER DO HOMEM CAÇADOR

Neste estado de embrutecimento tinha-se, contudo de viver. Os mais ativos e robustos, aqueles, que sempre andavam à frente, não podiam viver somente de frutos e da caça. Tornaram-se caçadores, violentos, sanguinários; depois, com o decorrer dos tempos, guerreiros, conquistadores, usurpadores. A história enodou seus monumentos com crimes desses primeiros reis; a guerra e a conquista não passam de caça de homens. Depois de tê-los conquistado, só faltava devorá-los – foi o que aprenderam a fazer seus sucessores.

⁶⁵ Rousseau denominava de <<revoluções>> os fenômenos da natureza, e interpretamos como a atribuição da causa da mudança do hábito alimentar do homem de frugívoro para carnívoro. (Ensaio sobre a origem das línguas. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978b, p. 181).

Essa visão acima de Rousseau (1978b, p. 178), do modo de ser do homem caçador, erradica o homem do estado de pura natureza, desvia-o de sua tranquilidade e pacificidade, pela razão dele ter se tornado “violento, sanguinário”, transparecendo uma mudança drástica do seu modo de ser.

Outra grande dificuldade nossa é desarticular o tom, por assim dizer irônico da interpretação de Buffon, com o que Rousseau realmente exprimiu em seu pensamento, ou seja, da correspondência da alteração do modo de ser do homem frugívoro em caçador nessa sentença da réplica de Buffon “do gosto da carne e do sangue fruto de uma natureza depravada”.

Então, quando Rousseau (1978b) exemplifica que “o felino jamais se alimentaria de sementes assim como o pombo de carnes”, ele demonstra um conhecimento diligente sobre leis prescritas da natureza, ou seja, sobre leis que determinaram para esses tipos de seres seus hábitos alimentares, pois entendemos que um felino jamais comeria grãos, ou sementes, e os pombos carnes.

Contudo na tese de Rousseau do homem frugívoro por natureza, não aconteceu o mesmo, pois mudou seu hábito alimentar de bolotas e frutos para consumir carne. E a dedução desse acontecimento Rousseau o mostra em sequência, sucedendo-o ao estado de pura natureza, apresentando modos de vivências do homem, como estes a seguir: o de “caçador, homens pastores, e em seguida o de homens agricultores” (ROUSSEAU, 1978b, p. 176), efetivando-se neste último estado, o modo de ser de homens agricultores, modo de ser sedentário que propiciou a origem da sociedade⁶⁶.

Rousseau não nos apresenta uma estrutura de sequência de articulações significativas sobre etapas de modo de ser e viver na história do homem?

Observamos, então, que existiu uma substituição de indivíduos por outros ao longo de uma mesma espécie, demonstrando a ideia da evolução humana, melhor descrita nessa sentença por Rousseau (1978a, p.280): “gêneros humanos de uma época como não sendo a mesma que o gênero humano seguinte”.

⁶⁶ Rousseau entendeu que o assentamento dos homens na terra logo requeria: instrumentos, ações de semeadura, divisão de terras, o que propiciou o aparecimento da propriedade. Segundo Vieira foi a propriedade que fundou os alicerces da sociedade, porém pelo modo da usurpação, e desde então a sociedade apareceu com um mal de origem”. (Vieira, Luiz Vicente. **Linguagem estética e política. Perspectiva filosófica.** Recife: Ed. Niversitária da UFPE, Revista Perspectiva Filosófica dos Departamentos da UFPE e UFPB, , v.1, n. 27, p. 74, jan./jun., 2007, p.74).

Destarte Rousseau fornece-nos a sua visão evolutiva dos modos de ser do homem, fazendo-nos perceber as passagens do tempo e variação de gêneros humanos, e perpetuando a espécie.

No entanto, nossa reflexão, doravante, situa-se nos percalços de Rousseau sobre o estado de vivência do homem caçador e do que ele concebeu ser um estado violento e sanguinário que condicionou os homens serem guerreiros, conquistadores e usurpadores.

A “usurpação”, esse termo usado por Rousseau, possui uma especificidade, e foi apreendido por Vieira (2007, p.74) como determinante no aparecimento da propriedade “a posse de algo pela usurpação”, pelo uso da força; e consequentemente pressupomos aparecimento do estado de guerra, senão de conflitos sangrentos.

Mas é a alusão à ferocidade e残酷 de homem sobreposta à piedade que mostra a fenda de potencialidade do mal, todavia com o álibi de que o gênero humano de uma época não seria o mesmo de outra.

No caso de Rousseau conceber Deus autor da criação do mundo, da natureza, dos seres e do homem, este ser quando se torna caçador ao exercer uma vontade imperiosa de matar, Deus o pré-destinou a exercer tal ação?

A mudança do modo do homem ser frugívoro em caçador, porém, imprimiu uma dinâmica ao homem por ter saído do estado de torpor, de inércia, da indolência, características da concepção rousseauiana do homem em estado de pura natureza impugnadas por Buffon.

Essa concepção da inércia atribuída por Buffon longe de ser uma concepção de física parece mais emitir um pré-conceito moral fundado nos hábitos e costumes do homem que vive em sociedade. Mas já vimos que essa forma de analisar o homem em estado de natureza já tinha sido criticada por Rousseau, como assim procederam pensadores e filósofos. Logo, a indolência era propicia a um estado de vida em que o homem não necessitasse de casa, de roupa, e mesmo de nenhuma obrigação.

Mas, como então Rousseau salvaguardaria as essências substanciais e originais e verdadeiras do homem em estado de pura natureza impedindo a sua corrupção?

A mudança é a categoria da filosofia que mais instiga os filósofos. E essa é uma categoria que foi visivelmente expressa na antropologia de Rousseau quando

procurou desencadear a situação inicial da existência do modo de vivência do homem frugívoro, supondo seu modo original de ser, e que depois se modificou pelo modo de ser carnívoro.

Não é a mudança, enquanto uma categoria filosófica nesse discurso de Rousseau, transparente, quando do homem em estado de pura natureza foram desviadas a tranquilidade, pacificidade, ingenuidade, transformando-se em um homem sanguinário, cruel, e tornando-se homens tendenciosos às guerras?

O estado de vivência do homem caçador foi pensado por Rousseau como um estágio da vida do homem que transformou substancialmente a essência do modo de ser natural do homem. Se a razão da mudança do modo de ser do homem natural pode ter sido necessário à sua subsistência, tornando-se caçador, percebemos que essa transformação despertou sua percepção para o sentido do uso da força bruta.

E, então, o que aconteceu à compaixão ou piedade inscrita no coração do homem em estado de pura natureza?

Pressupomos que o que Rousseau quis nos transmitir é o que nos sobreveio do aprendizado da caça, e que a extensão dessa ação do homem de matar, que primeiramente era dirigida a animais dos quais passou a alimentar-se, em seguida foi dirigida à própria espécie, e por isso Rousseau expôs que “homem tornou-se caçador de homens”.

5.2 ESTADO DE FEROCIDADE, OU DE BARBÁRIE DO HOMEM

De imediato não percebemos o sentido dessa reflexão de Rousseau (1978b, p. 174): “Chamo de primeiros tempos os referentes à dispersão dos homens, seja qual for a idade do gênero humano na qual se queira fixar a época”.

Essa flexão transparece uma tentativa de suprir a insuficiência da falta da localização do homem no tempo e espaço, de modo a superar o problema da indefinição da cronologia⁶⁷.

A retórica dissimula o problema da gravidade dessa sentença “seja qual for a idade do gênero humano na qual se queira fixar a época”, que parece querer

⁶⁷ Já apresentamos [nota 33, capítulo 4.1, p. 48, dessa dissertação] sobre o problema da cronologia da localização dos fatos no curso da evolução humana, observado pelo professor Dr. Luiz Vicente (Vieira, Luiz Vicente. A recusa dos pressupostos liberais. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p.120).

expressar uma referência à raça humana, cuja ordem oculta aquela sequência do homem natural, homem caçador, homem pastor, e homem agricultor. Isso significa que oculta o movimento dos diferentes modos de vida da espécie, identificado pelas transformações do modo de viver dos homens, com seus atributos distintivos e fundamentais, até mesmo, a possibilidade da radicação do homem na terra forçado pelas condições climáticas.

Nesta ocasião, fixamos nesse momento, a nossa atenção ao modo de ser do homem caçador, do qual pressupomos estar associado à origem do estado de barbárie, da crueldade, e violência do homem, que, embora seja considerado um estado concernente a sua sobrevivência, para Rousseau o homem ainda não se apercebia enquanto homem, e por isso Rousseau (1978b, p.174) refletiu que “as fontes da crueldade eram o temor e a fraqueza”.

É possível tivesse sido a propriedade⁶⁸ que fez com que o homem ao se perceber como homem revelou-se a si mesmo impregnado do mal. Daí é imprescindível observar a causa que delimita o homem bom do homem bárbaro, violento e feroz.

Assim sendo, observamos que Rousseau localizou o homem, ainda vivendo na floresta, sob a regência das leis da natureza, comunicando-se por gestos e sons inarticulados, não possuindo nenhuma comunicação linguística. Mas também o homem nessas circunstâncias tinha noção de núcleo familiar, ideia de pai, filho, de irmão, mas não de homem. O Rousseau quer nos dar a entender é que inexistiam laços de fraternidade entre os homens, pois, os homens vivendo em grupos isolados e dispersos a consequência foi o estranhamento, uns dos outros.

Essa é uma proposição de um estágio do passado do homem, desdoblada da seguinte sentença de Rousseau (1978b, p. 176): “Inimigos do resto do mundo, que não viam e ignoravam, odiavam-se porque não podiam conhecer-se”.

⁶⁸ A ideia de propriedade por Vico foi compreendida como o cultivo da terra pelo homem, quando nela fixou-se submetendo aqueles que haviam se dispersado nas florestas à escravidão (VICO, Giambattista. A ciência nova. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999). Já Rousseau concebeu a ideia de propriedade com ênfase no termo de ‘usurpação’, cujo significado de apossar-se de ou tomar (algo) pela força ou sem direito conota um sentido moderno, o que é observável neste enunciado: “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-s de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditar”. (ROUSSEAU, Jean Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978^a, p 259). Reapresentamos o significado de propriedade apreendido pelo prof. Dr. Vicente Vieira o como “a posse de algo pela usurpação”, pelo uso da força (Vieira. Luiz Vivente. Linguagem estética e política. Perspectiva filosófica. Recife: Ed Universitária da UFPE, Revista Perspectiva Filosófica dos Departamentos da UFPE e UFPB, v.1, n. 27, p. 74, jan./jun. 2007).

Mas o que parece estar subtendido é que Rousseau quis salvaguardar o homem da intenção da maldade, ainda vivendo em estado de natureza, porém não pura, já que ele não formava ideia de si enquanto homem, e nem do outro. Logo este homem estaria salvaguardado do mal intencional.

Observamos na concepção do acometimento da crueldade, mesmo ainda não sendo intencional pelo homem, a divergência do foco do sentido nutricional inferido na réplica de Buffon, quando o naturalista parece mostrar a crueldade associada ao gosto da carne e do sangue como fruto de uma natureza desviada.

Por isso há necessidade de atenção ao capítulo IX do *Ensaio sobre a origem da língua* quanto à formulação de ideias de Rousseau que aparecem sobrepostas, e espargidas, porque é nessa obra em que se concentra a temática do homem caçador e do estado de barbárie, enquanto prenúncios do estado social civil.

Logo, a atribuição ao estado de barbárie por Rousseau (1978b, p. 175), como que um aspecto de um estágio pré-cultural, considerava o “homem que não formava a ideia de homem”, mas que mesmo assim, apesar de costumes tão ferozes, possuía a naturalidade de ternura do amor pela própria família.

Imiscuida a essa exposição da afabilidade pela família e ao estranhamento entre homens, concebida por Rousseau, parece- nos que a ideia de homem esteja associada à percepção humana revelada pela aquisição da cognição dos objetos do mundo, quando o homem passa a “refletir ideias comparadas”.

Sobremodo, o motivo da barbárie é justamente a falta de reflexão como intuiu Rousseau (1978b, p. 175): “aplicai essas ideias aos primeiros homens e encontrareis o motivo de sua barbárie”.

No entanto, parece que o problema da ausência da reflexão, levando o homem ao desconhecimento de si mesmo e do outro, possa estar relacionado a inexistência da língua, enquanto código linguístico para se aperceber.

Apresentamos, então, a questão da dispersão do homem como um fator incisivo da decorrência do estado de bárbarie colocada por Rousseau (1978b, p. 175.):

Cada um, dizem, julgava-se senhor de tudo. Pode ser que sim, mas ninguém conhecia e desejava o que estava à 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 toda a terra estava em paz.

Nessa citação, em tal caso, parece tornar-se decisiva a concepção de Rousseau sobre o estado de barbárie. É a bárbarie, pois, o estado de guerra, e a guerra não é fruto da natureza, e sim do homem natural já corrompido. Segundo Rousseau, o homem expressou primeiro a ideia de objetos e coisas do que a ideia de homem, ou de ser humano.

Mas Rousseau não deixou de entronizar no modo de ser do homem bárbaro a pertinácia da necessidade de sua tese do homem frugívor, visto que se referiu ao comportamento dos bárbaros, como aqueles que se alimentam excessivamente de carne: “os primeiros bárbaros mostram-se mais vorazes e carnívoros do que agricultores e granívoros” (ROUSSEAU, 1978b, p.176).

O que deduzimos desse enunciado é que a violência e ferocidade do homem bárbaro fossem estimuladas pelo gosto da carne e sangue.

Sobre a barbárie do homem, precisamos apresentar outras concepções, embora haja uma uniformidade de pensamento quanto a ocorrências de guerras, violência e crueldade humana, antes da existência das leis sociais. Porém o que observamos é que a compreensão de barbárie por Rousseau parece prescrever um tempo mais remoto.

Destarte, a concepção do estado de barbárie de Hobbes (2003, p.76) é a de um tempo em que os “homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los a todos em respeito, eles se encontravam em condição de guerra, e uma guerra que é de todos contra todos os homens”.

Diferentemente de Rousseau, a concepção de “estado de natureza” do homem, por Hobbes, corresponde ao estado de barbárie, dando a entender que a natureza cruel e violenta lhe fosse inerente.

Contudo, o estado de barbárie de Rousseau apresenta certa similaridade com a concepção de Vico, no sentido de que o homem desconhecia si mesmo, mediante a ausência da reflexão. Buscando chegar a esta similaridade contemplamos essa reflexão do filósofo social italiano: “o homem sentia sem se aperceber” (VICO, 1999, p.17).

Essa reflexão não lembra a falta da faculdade do homem de formar ideias, proposta por Rousseau, especificamente, de o homem formar ideia de si mesmo?

E prosseguindo, o filósofo italiano, ainda em seus relatos históricos mostra as características do homem em estado de barbárie como “impulsionados pelos afetos violentos dos sentidos e paixões” (VICO, 1999, # LIII, p. 109).

A visão histórico-humanista de Vico ao reproduzir a história da humanidade, seguindo um percurso espiralar, com acontecimentos que decorrem da ação humana, apresenta forte teor teológico quando o filósofo italiano acredita que foi a Providência que fez com que o homem se tornasse sociável, sendo então um ser predestinado a ser um ser sociável.

Todavia, Vico também concebeu o homem em uma fase existencial que chegou a designar de “*estado de animalidade*”, vivendo em um estado de dispersão, assustados, e vagando pela floresta; e análogo à ideia de dispersão de Rousseau, só quando os homens se reencontraram é que fundaram as primeiras instituições.

A visão sócio-filosófica de Vico, considerando o estado de dispersão à fundação das primeiras instituições, não se assemelha à visão de Rousseau?

Observamos então, que a tese da dispersão de Rousseau não foi inédita. Ao menos existe uma concordância com Vico sobre essa tese nas conjecturas sobre o que aconteceu ao homem antes da formação da sociedade.

O que nos despertou também interesse ao nosso conhecimento da história social viquiana é que o homem fundou a cultura com as queimadas das florestas: “o primeiro fogo ateado foi o que se acendeu nas selvas para desmatá-las e reduzi-las à cultura” (VICO, 1999, p. 38), iniciando-se, então, o aparecimento das cidades.

Ainda, segundo Vico (1999, p. 30), foram “os Hércules que encarnaram o caráter dos heróis políticos que precederam os heróis das guerras”, e que “mancharam a história com as carnificinas sangrentas refletindo o estado de violência e crueldade”.

O estado de barbárie é, pois, explicitado, sem margens para ambiguidades, reconhecendo o estado de guerra e as carnificinas sangrentas.

Retomando a crítica que Buffon fez a Rousseau, em sua réplica, quanto ao “gosto da carne e do sangue como primeiros frutos de uma natureza depravada, que os costumes e as artes acabaram de corromper”, não seriam esses costumes e artes o estado de barbárie, a violência e crueldade, sugeridos como associação à avidez pelo gosto da carne e sangue, que já teria corrompido o homem?

Rousseau (1978b, p. 174) antes de iniciar o cap. IX do Ensaio sobre a origem das línguas esclareceu que buscava “seguir a ordem da natureza” a fim de encontrar a “origem das instituições”. Logo o estado de barbárie afigura-se ao nosso entendimento como uma ordem de vivência entre os homens antes da origem das instituições.

Mas o problema se apresenta na aparência da causa e circunstâncias do estado de barbárie relacionando-o à crueldade, à guerra, à violência com o gosto da carne. Então tentamos analisar esse problema de interpretação, identificado na réplica de Buffon, da concepção antropológica de Rousseau:

[...] o homem sacrificou sua liberdade para se reunir com outros; a guerra, a idade do ferro tomou o lugar do ouro e da paz; a crueldade, o gosto da carne e do sangue foram os primeiros frutos de uma natureza depravada, que os costumes e as artes acabaram de corromper [...].

O que poderia, então, ter corrompido o homem em estado de pura natureza? O gosto da carne e sangue, ou o estado de guerra, bem dizer, o estado de barbárie que tomou o lugar da paz?

Rousseau realmente fez menção ao comportamento dos bárbaros por sua avidez pelo gosto da carne quanto à seguinte colocação: “os primeiros bárbaros mostram-se mais vorazes e carnívoros do que os agricultores e granívoros” (ROUSSEAU, 1978b, p. 176). Mediante essa proposição observamos a associação terminológica entre os termos “bárbaros, vorazes, e carnívoros”.

Com efeito, compreendemos que haja possibilidade de que o significado dado a esta proposição de Rousseau por Buffon, refutado em sua réplica, exprima que a guerra, crueldade, violência, tenha relação com o hábito carnívoro.

A gravidade dessa proposição atributiva, e a outras de mesma natureza, diante dessa análise, propende, por certo, para a compreensão do significado da mudança do hábito alimentar do homem para o gosto da carne, com consequências nefastas ao modo de ser do homem natural.

Rousseau exaure essa sua reflexão, sobre a inversão da natureza do modo de ser do homem frugívoro, quando já assentados na terra, bem dizer, nos primórdios de sua organização de sociedade civil, ainda fazendo alusões como a que fez a Triptólemo, certamente uma autoridade que “proibiu os gregos de comerem carne” (ROUSSEAU, 1978b, p 1977). Nesses tempos o filosofo genebrino já tinha convicção de que os homens tinham se tornado “tremendos devoradores de carnes”.

Outra alusão a esse apetite carnívoro contemplado na história humana por Rousseau foi quanto “aos regalos dos hóspedes por Homero”; e a “Abraão, refestelado pelas carnes assadas de cabrito por sua esposa Rebeca” (ROUSSEAU 1978b, p 1977).

6 CONSIDERAÇÕES

A partir do que foi exposto nesta pesquisa apresentamos como objeto de análise a réplica de Buffon dirigida a Rousseau, que aparece na matéria *Animaux carnassiers* de sua obra *L' Histoire naturelle*.

Deste estudo pudemos perceber que, dentre a tradição de pesquisas sobre o teor político da obra o discurso da *Desigualdade entre os homens*, existem outros vieses a serem explorados, como foi o caso de nossa investigação sobre a tese do “homem frugívoro” reconhecidas como elemento estrutural em estudos antropológicos de Goldshmidt e Duchet.

Notadamente a tese do “homem frugívoro” é ponto fulcral da réplica de Buffon, texto que tece uma resposta explícita dirigida a Rousseau, da qual percebemos uma reflexão assimétrica e transitiva de elementos que constituem o conjunto de temáticas rousseauianas de cunho naturalista, de modo que nosso propósito foi visualizar e reacender determinados movimentos desses aspectos do pensamento de Rousseau.

O nosso procedimento foi o de interpretação da réplica de Buffon, de maneira a deixar clara a nossa observação sobre a tônica de sua crítica, cuja circunspecção buffoniana gravita sobre o método de análise de Rousseau de fundamentos naturalistas, do qual Buffon refuta a tese rousseauiana do homem frugívoro, perscrutando-o na diligência de uma ordem epistemológica.

Essa exigência de um racionalismo metodológico, determinado pela ciência, seria de se esperar de Buffon, um cientista, como que ficou reconhecido no âmbito das ciências naturais, as quais primavam pela objetividade na sistematização da observação, estabelecida por seu método indutivo e próprio da análise das ciências naturais.

Portanto, Buffon, refutava a atribuição da subjetividade ao homem natural e a fatos naturais, que levaria o investigador a uma visão ilusória de nossa imaginação, incorrendo o risco de conceber a natureza algo diferente do que ela é; e julgou a concepção de estado de natureza de Rousseau um estado idealizado, assim como algumas especificidades antropológicas.

Acontece que se no debate científico dezoitocentista predominava uma ênfase nas questões objetivas relacionadas aos fenômenos naturais, percebemos o intento de Rousseau introduzir aspectos da subjetividade no naturalismo.

A proposição de Rousseau foi então de demonstrar a existência do sentimento no homem em estado de natureza, dando-lhe o sentido de interioridade com nuança de aspecto subjetivo, intentando, pelos fundamentos das ciências naturais, incorporar um propenso método científico no domínio da origem da afeição, todavia livre do racionalismo mecanicista de cunho fisiológico proposto por Buffon.

O que torna a antropologia de Rousseau singular é, pois, a sua proposição de busca da origem dos primeiros sinais dos aspectos subjetivos no homem natural, nas circunstâncias do movimento do dinamismo histórico da existência humana, desde quando o homem em estado de pura natureza tinha sua precedência em um solo virgem como compreendeu Derrida, um terreno quando sequer existia a “aventura social histórica do homem”, mas passível de se imaginar sua pré-história.

Na introdução da *Desigualdade entre os homens*, Rousseau ratifica que esse seu segundo discurso trata de conjecturas. Portanto, concordamos que certos assuntos como o estado de inocência, a qualidade da tranquilidade da alma [condição pacífica do homem], e o sentimento de piedade, possam vir a ser idealizações enquanto estados originais do modo de ser da essência do homem; e que também sendo precedentes à origem da razão, apresentam-se com aparência de um incipiente modo de subjetividade do homem, mas que, antes de tudo são aspectos imbricados a um discurso de cunho antropológico, além de que são intensificadas, tais qualidades, como inerentes ao modo de ser do “homem frugívoro”.

Mesmo se tratando de especulações, a existência do teor filosófico mostra-se no exercício do pensar, quando busca a origem de tais aspectos de qualidades d’alma, ou sentido de interioridade do modo de ser do homem, quando ultrapassa os limites do pensamento, para retornar à consciência, como reflexão sobre o que possa ser imanente à essência do espírito humano em seu estado natural, ou original.

Se Rousseau inaugurou a emergência da inclusão desses aspectos qualitativos do modo de ser do homem, circunscritos em um discurso antropológico, é pertinente a colocação do ponto de vista hermenêutico de Gadamer quando colocou que a “pretensão da ciência foi superar pela via do conhecimento objetivo a causalidade da experiência subjetiva”.

E essa determinação da objetividade da ciência se radicou com Buffon na sua observação contemplativa e objetiva das coisas naturais, e da natureza do homem.

No entanto percebemos nuances de fundamentos cartesianos, expressas pelo modo racionalista de operar o pensamento, pautado em princípios metodológicos mecanicistas; e Rousseau estando integrado aos debates científicos da época, mostra um modo diferenciado de filosofar e representar as suas ideias naturalistas, afluindo mais pela tendência de uma espiritualidade.

Foi então através de estudos preliminares da hermenêutica, reconhecida por Gadamer como uma disciplina auxiliar da filosofia, que acreditamos poder apoiar a compreensão da intenção filosófica de Rousseau no âmbito do naturalismo.

Isso, porque ela, a hermenêutica, instaura a crítica ao modo *operandis* da ciência como paradigma que sustentou o conceito de ciência moderna fundado no modelo racional da matemática, como modo perfeito de conhecimento predominando a ideia de método.

A proposta de Gadamer ao usar o paradigma da experiência da arte para escapar do rigor da ciência e demonstrar o alcance da verdade através da estética, considera, pois, a intenção do autor pela sua capacidade de comunicar e mostrar algo que possa estar encoberto de outra forma.

Disso, seguindo etapas sistemáticas de nossas investigações, sobre a tese do homem frugívoro, nós encontramos observações na obra *As seis leituras da Bíblia por Rousseau* do professor Dr. Washington Martins da Silva, estudioso da filosofia de Rousseau, e então percebemos possibilidade de entender um nexo teológico pelos fundamentos de uma hermenêutica teológica.

Decorre também, pelo viés da hermenêutica, a identificação da origem do sentimento de piedade, enquanto aspecto de aparência subjetiva, que destacamos como reflexão exclusiva da filosofia de Rousseau, e do modo como o demonstra na ordem do surgimento, antecipado ao surgimento da razão.

O nexo de uma interpretação teológica dessas temáticas rousseauianas, que já identificamos no âmbito da linha de conhecimento da “hermenêutica teológica”, revela-se, então, nos fundamentos da hermenêutica de Gadamer, reforça-se na interpretação sobre a “história humana escrita no *livro da natureza* pelo dedo de Deus”, na perspectiva da apreensão do entendimento da relação do homem com a natureza, concebida por uma forte influência do texto bíblico como fonte originária na contribuição da reflexão e compreensão da história humana.

Gadamer também nos lança luzes à questão da inserção do sentimento no discurso filosófico contra a frieza do iluminismo, quando referencia Schleiermacher,

filósofo alemão, de quem reconheceu seus fundamentos na constituição da hermenêutica teológica, tendo como biógrafo Dilthey, outro filósofo alemão quem, também, Gadamer rende reconhecimento às suas reflexões na elaboração da hermenêutica moderna das *Ciências do Espírito*.

De certa forma Rousseau é precursor da introdução do sentimento do discurso da filosofia moderna, posicionado numa comprehensibilidade além do limitado do horizonte de interesses do modelo da metodologia da ciência moderna, instaurando, se é que se possamos assim identificar, um romantismo precoce.

Se a concepção do homem estado de natureza de Rousseau foi julgada por Buffon como uma idealidade de caráter não científico, Rousseau fez valer, além da ideia de natureza como força vital, a formação de uma concepção da natureza imbricada ao espiritual, gerando um embate contra indiferença do racionalismo científico quanto à inserção de questão de aspectos subjetivos no discurso do naturalismo.

Compreendemos, então, que Rousseau intentasse com sua tese do homem frugívoro buscar nexos da vida de forma estritamente natural, concebendo o homem biológico natural por absoluto, integrado a um estado de harmonia.

Quanto à verdade, se o homem em sua origem alimentava-se ou não de carne, o que pensar quando a ciência na atualidade encontra vestígios do hábito alimentar original do homem natural, quando só se nutria de frutos, ervas e sementes?

Recentemente a paleontropóloga da Universidade do Colorado em Boulder, Sandi Copeland descobriu nos fósseis encontrados de hominídeos com dois milhões de anos, por meio de uma nova técnica de datação - a ablasião por laser - muito embora sua pesquisa seja a respeito do estudo de gêneros, que nossos ancestrais alimentavam-se de uma mistura de frutas, grama, sementes e nozes, o que nos ocasiona um sentimento de perplexidade em face de nossa investigação filosófica.

Volta à tona a discussão sobre o verdadeiro estilo de vida do homem e inferências sobre a biologia humana que ainda se mantém a margem de falta de informações precisas, verdadeiras, como se refere à colaboradora de tal pesquisa, a paleontóloga da Universidade da Califórnia Margaret J. Schoeninger, que acompanha esses estudos.

É uma mera coincidência essa descoberta na ciência atual e a tese do homem frugívoro de Rousseau?

No entanto, na perspectiva de nosso interesse por uma razão filosófica, a intenção da tese do homem frugívor de Rousseau, nós a enveredamos por um desfecho ético, mas desde que o destaque do sentimento de piedade ganhe relevo no discurso, despertando-nos para a sensibilidade da dor e sofrimento do outro, quando na manifestação de sua morte.

Destarte, deduzimos que Rousseau coloca o sentimento de piedade enquanto um princípio de humanização, concebido como inato à espécie humana, mostrando que a percepção da existência desse sentimento significa o caráter de humanismo do homem, refletindo, portanto, uma questão de natureza ética, fazendo com que percebamos o sofrimento do outro, de cujo exemplo significativo dos mugidos tristes do gado entrando matadouro fica-nos a impressão sugestiva.

Creemos que não se trate de uma exaltação da subjetividade do indivíduo Rousseau, senão, a tentativa da recuperação do que nos parece ser inato e que foi desviado pelas circunstâncias da vida, lançando-nos uma proposta de reflexão de elevado grau.

E, sobre o questionamento mais amplo dessa dissertação, o da possibilidade de compatibilizar naturalismo e moral, nós inferimos que a piedade sendo concebida como dada pela natureza, por ela mesma ou por Deus, que se encontra inscrita nos nossos corações, como assim refletiu Rousseau, não há necessidade de forçar uma compatibilidade, visto que uma moral natural não impõe ao homem ser piedoso, nem tão pouco ser bom, ou seja, o homem não aprende a ser bom, nem piedoso, ele o é por natureza, e o mal seria visto como desvio da bondade.

A peculiaridade da antropologia de Rousseau se singulariza, também, por mostrar no dinamismo da vida do homem o processo de sua transformação no alinhamento, natureza - homem- instituição, e o seu pior momento é o estado de barbárie, transição da saída do homem da natureza para viver o estado social, visto como consequência da desnaturalização do homem.

Logo há uma feição ontológica nessa desnaturalização quando procura expressar o desequilíbrio da harmonia do modo de ser do homem, quando passou a viver em estado de violência.

Cooper apreendeu a argúcia desse pensamento de Rousseau mostrando o sentido de que o homem foi bom enquanto permanecia natural, e quando não mais natural ele foi corrompido, perdendo suas características originais, o que sem dúvida nenhuma é uma linha de força estrutural da filosofia antropológica rousseauiana.

Quanto à concepção do homem vegetariano, como designou Goldshimidt, reconhecendo-a no discurso antropológico de Rousseau enquanto possibilidade de ser uma característica original e natural do homem há evidência de iguais fundamentos, incorporados à prática do vegetarianismo por uma mínima parcela da humanidade.

E mesmo que não represente uma prática universal, mantém-nos diligentes ao futuro do homem, refletindo nossas ações destituídas de refinamento espiritual, independendo de que Deus nos tenha determinado um tipo de alimentação natural, porque esta ainda é uma exigência da natureza para o metabolismo do organismo humano, apesar da ingerência da carne.

A tese do homem frugívoro de Rousseau, disseminada em discursos rousseauianos de cunho naturalista, ainda na observação de Goldshimidt, imiscuiu-se na polêmica do tipo de natureza discursiva, na questão de ser ou não da ordem da ciência, em cuja réplica Buffon objeta tal tese. De qualquer modo, a tese do homem frugívoro efetivou a introdução de sua discussão no âmbito da antropologia, a qual nós procuramos demonstrar a interrelação de seu discurso com o discurso da filosofia, ambas mantendo a tradição de serem observadas no âmbito do naturalismo.

A confluência de ambos os conhecimentos, filosofia e antropologia, mostram-se na filosofia de Rousseau configurando peculiaridades de sua filosofia sobre a origem do homem, daí que a designamos de “*antropofilosofia*” o discurso de uma antropologia com reflexões voltadas para um conhecimento integrado entre o discurso do homem biológico e espiritual, ao intentar discursar sobre o homem plenamente natural, com tendência ao reconhecimento da originalidade do modo do homem ter sido naturalmente ético.

Foram essas reflexões sobre Rousseau que nos levaram ao interesse de abrir caminhos para o olhar do estabelecimento da interação da antropologia à filosofia ampliando-se para outras investigações e mantendo-nos atentos ao intento de outros objetivos.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Natureza, Estado de.** In: DICIONÁRIO de filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARISTÓTELES. **Política.** São Paulo: Nova Cultural, 2006.
- BRANDT, Carlos. **Spinoza y el panteísmo. Barcelona.** Impr. Romargraf, 1972.
- BUFFON, George-Louis Leclerc. **Histoire naturelle:** premiers discours. De la manière d'étudier & de traiter l'Histoire Naturelle. Paris: Avec La description du Cabine du Roy. Tomo 1, 1749a. Disponível em: <www.buffon.cnrs.fr>. Acesso em: 28 agosto 2011.
- _____. **Histoire naturelle:** De la nature de l' homme. Paris: Avec La description du Cabine du Roy, tomo 2, 1749b. Disponível em: <www.buffon.cnrs.fr>. Acesso em: 28 agosto 2011.
- _____. **Histoire naturelle : varietés des espèces humaines.** Paris: Avec La description du Cabine du Roy, tomo 3, 1749c. Disponível em: <www.buffon.cnrs.fr>. Acesso em: 28 agosto 2011.
- _____. **Histoire naturelle:** Réponse de M. de Buffon, à MM. les Députés et Syndic de la Faculté de Théologie. Avec La description du Cabine du Roy, tomo 4, 1753. Disponível em: <www.buffon.cnrs.fr>. Acesso em: 26 agosto 2011.
- _____. **Histoire naturelle:** Animaux carnassiers. Paris: Avec La description du Cabine du Roy, tomo 7, 1758. Disponível em: <www.buffon.cnrs.fr>. Acesso em: 26 agosto 2011.
- _____. **Histoire naturelle: de la nature. Première vue.** Paris: Avec La description du Cabine du Roy. 1764. Tomo 12, Disponível em: <www.buffon.cnrs.fr>. Acesso em: 26 agosto 2011.
- CHARDIN, Pierre Teilhard. **O Fenômeno humano.** 14ª ed. São Paulo: Cultrix, 1995.
- COOPER, Laurence D. **Rousseau, nature, and the problem of the good life.** Pennsylvania: The Pennsylvania State University Park, 1999.
- CORNFORD, Francis MaCdonald. **Antes e depois de Sócrates.** São Paulo 2007
- DARWIN, Charles. **A Origem das espécies, e a seleção natural.** São Paulo: Hemus, 2000.
- DENT, N. J. H. Compaixão (piedade). In: **DICIONÁRIO Rousseau.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia.** São Paulo: Editora Perspectiva. 2004.

DESCARTES, Renée. **O método**. São Paulo: Editora Nova Cultural. 2000a.

_____. **Paixões da alma**. São Paulo: Editora Nova Cultural. 2000b.

DUCHET, Michele. **Anthropologie et histoire au siècle des lumières**. Paris: François Maspero, 1971.

ENGELS, Friedrich. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In: ANTUNES, Ricardo (org). **A Dialética do trabalho**: escritos de Marx e Engels. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2004.

ESPINOSA, Baruch de. **Ética** - São Paulo: Editora Nova Cultural 2002.

_____. **O tratado político**. São Paulo: Editora Nova Cultural. 2002.

GADAMER, Hans Georg. **Verdade e método I**. 10.ed. – Petropólis, RJ: Editora Vozes, 2008a

_____. **Verdade e Método II**. 10.ed. – Petropólis, RJ: Editora Vozes, 2008b

GOLDSHISMIDT, Victor. **Anthropologie et politique**: les principes du système de Rousseau. France: J. Vrin, Librairie Philosophique, 1983, disponível em www.books.google.com.br, acessado dia 05-08-2011, às 10h30min.

_____. **Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosófico**. Disponível em: <<http://www.consciencia.org/tempo-historico-e-tempo-logico-na-interpretacao-dos-sistemas-filosoficos-victor-goldschmidt>>. Acessado em: 18 mar. 2010.

GRIMSLEY, Ronald. **La filosofia de Rousseau**. Madrid: Alianza, 1988.

GROUT, Donald J.; PALISCA, Claude V. **A história da música ocidental**. 1. ed. Lisboa: Editora Gradiva, 1994.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo. Martins Fontes, 2003.

KÖCHE, José Carlos. **Pesquisa científica**: critérios epistemológicos. Petrópolis RJ: Editora Vozes, 2005.

LEVIS- STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Editora Papirus, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

PLATÃO. **Político**. São Paulo: Nova Cultura, 1987.

- ROUSSEAU, Jean Jacques. **Confissões**. [s.l.]: Ed Tecnoprint S.A., [19--?].
- _____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.
- _____. **Ensaio sobre a origem das línguas**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultura, 1978b.
- _____. **O Emílio ou da Educação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.
- SCIENTIC AMERICAN BRASIL. **Aristóteles**. Gênios da Ciência. São Paulo: Ediouro, [2009].
- SILVA, Washington Luiz Martins da. **Lendo Rousseau**: subsídios para uma leitura filosófico-pedagógica de suas obras: Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1993.
- _____. **As seis leituras da Bíblia por Rousseau. De La creación del mundo hasta Abraão**. Volume 1 Obra codificada por La Universidad de Barcelona bajo el n°[FC 46.1/52 (TF) – Caja Equipo de Investigación Kosmi Arkai Logi, fundado por el professor Doutor F. Fortuny Bonne. Barcelona 2009.
- STAROBINSKI, Jean. **Rousseau**: a transparência e o obstáculo. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção moderna. São Paulo: Loyola, 1997.
- VICO, Giambattista. **A ciência nova**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999.
- VIEIRA, Luiz Vicente. **A recusa dos pressupostos liberais**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
- _____. Linguagem estética e política. Perspectiva filosófica. **Revista Perspectiva Filosófica dos Departamentos da UFPE e UFPB**, Recife: Ed niversitária da UFPE, v.1, n. 27, p. 74, jan./jun., 2007.

ANEXO A - La Replique

La diète Pythagorique, préconisée par des philosophes anciens et nouveaux, recommandée même par quelques médecins, n'a jamais été indiquée par la Nature. Dans le premier âge aux siècles d'or, l'homme, innocent comme la colombe, mangeoit du gland, 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 et de la paix ; la cruauté, le goût de la chair et du sang furent les premiers fruits d'une nature dépravée, que les mœurs et les artsachevèrent 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 contraste, et peut-être parce qu'il est bon de présenter quelquefois aux hommes des chimères de bonheur. C'est état idéal d'innocence, de haute tempérance, d'abstinence entière de la chair, de tranquillité parfaite, de paix profonde, a-t-il jamais existé ? n'est-ce pas un apologue, une fable, où l'on emploie l'homme comme un animal, pour nous donner des leçons ou des exemples ? Peut-on même supposer que' il y eût des vertus avant la société? peut-on dire de bonee foi que cet état sauvage mérite nos regrets, que l' homme animal farouche fut plus digne que l' homme citooyer civilisé? Oui, car tous les malheurs vinennent da la société; et que' il y eût des vertus dans l' état de nature, s' il y avoit du bonheur, si l' homme dans cet état étoit seulement moins malkhereux que ' il ne l'est? La liberté, sa santé, la force, ne sont-elles pas préférables à la molesse, à la sensualité, à la volupté même, accompagnéss de l' esclavage? La privation de peines vaut bien l' usage de plaisirs; et pour être heureux, que faut-il. Sinon de ne rien désirer? Si cela est disons , em même temp. que'ils est plus doux de végeter que de vivre, de ne rien appéter que de satisfaire son appétit, de dormir d' un sommeil apathique que d' ouvrir les yeux pour voir et por sentir; consetons à laisser notre ame dans l' angourdissement, notre esprit dans les ténèbres, à ne nous jamais servir ni de l' une ni de l' autre, à nous mettre au dessous des animaux, à n' être enfin que des masses de matière brutte attachées à la terre. Mais ou lieu de disputer, discutions; après avoir dit des raisons, donnons des faits. Nous avons sous les yeux, non l' état ideal, mais l' état réel de nature: le sauvage habitant les déserts est-il un

animal tranquille? Est-il un homme heureux? Car nous ne supposerons pas avec un Philosophe, l'un des 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 que se sont écoulés avant l'invention de l'art de la parole, on a été bien plus longs que les siècles qu'il fallu pour perfectionner les signes et les langues, parce que 'il me paraît que lorsqu'on veut raisonner sur des faits, il faut éloigner les suppositions, et se faire une loi de n'y remonter qu'après avoir épuisé tout ce que la nature nous offre."

* Rousseau