

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS GRADUAÇÃO
ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

BRENO B. D. ZEN

**SOBRE A DESNATURAÇÃO HUMANA: A FORMAÇÃO E A DISSOLUÇÃO DOS
COSTUMES NA ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU**

**CAXIAS DO SUL
2022**

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS GRADUAÇÃO
ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

BRENO B. D. ZEN

**SOBRE A DESNATURAÇÃO HUMANA: A FORMAÇÃO E A DISSOLUÇÃO DOS
COSTUMES NA ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, no primeiro semestre de 2022, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Mateus Salvadori.
Agência de Fomento: PROSUC/CAPES.

**CAXIAS DO SUL
2022**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

Z54s Zen, Breno Bertoldo Dalla
Sobre a desnaturação humana [recurso eletrônico] : a formação e a dissolução dos costumes na antropologia de Rousseau / Breno Bertoldo Dalla Zen. – 2022.
Dados eletrônicos.
Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.
Orientação: Mateus Salvadori.
Modo de acesso: World Wide Web
Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>
1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778 - Crítica e interpretação. 2. Antropologia. 3. Usos e costumes. 4. Filosofia. I. Salvadori, Mateus, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 1ROUSSEAU

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Ana Guimarães Pereira - CRB 10/1460



FUNDAÇÃO
UNIVERSIDADE DE
CAXIAS DO SUL



*“Sobre a desnaturação humana: a formação e a dissolução dos costumes
na antropologia de Rousseau”*

Breno Bertoldo Dalla Zen

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Problemas Interdisciplinares de Ética.

Caxias do Sul, 4 de agosto de 2022.

Banca Examinadora:

Participação por videoconferência

Prof. Dr. Mateus Salvadori (orientador)
Universidade de Caxias do Sul

Participação por videoconferência

Prof. Dr. João Carlos Brum Torres
Universidade de Caxias do Sul

Participação por videoconferência

Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha
Universidade Federal do Maranhão

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a meus companheiros de vida, Carolina e Mario Emilio, que acompanharam de perto a dramática, retorcida e doce confecção desta pesquisa; deixo também uma saudação especial à minha família, que me introduziu ao amor pela leitura desde o mais áureo dos tempos, a infância.

AGRADECIMENTO

Gostaríamos de saudar primeiramente ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, ao corpo docente e ao secretariado, pela oportunidade e pela credibilidade. Também agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento desta pesquisa, sem o qual não teríamos condições de aprofundamento. Também agradeço a meu orientador, Mateus Salvadori, pelos auxílios prestados, pela amizade (que transcorre desde a graduação), por estar sempre presente e por ser sempre muito solícito. Agradeço aos participantes da banca de qualificação, o coordenador João Carlos Brum Torres e o professor Itamar Soares Veiga, este, que além de mestre, é também um amigo. Do mesmo modo, agradeço ao GEPI Rousseau UFMA (Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau – UFMA/FAPEMA/CNPq), o qual carrego muito orgulho em acompanhar, e que me garantiu um entendimento mais aprofundado sobre as problematizações abordadas nas linhas que se seguem.

EPÍGRAFE

“Haverá ainda, no mundo, coisas tão simples e tão puras como a água bebida na concha das mãos?”

Mario Quintana

RESUMO

Esta dissertação tem como principal objetivo investigar a formação antropológica do pensamento de Jean-Jacques Rousseau, a partir de suas reflexões críticas sobre os costumes europeus do Século XVIII. Para este fim, consideramos a noção conjectural que é desenvolvida no *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*, que presume que o homem teria sofrido um processo radical de desnaturação, a passagem do estado de natureza para o estado civil. A alegoria rousseauiana considera o homem da natureza como um ser livre e independente, que não se utilizava da faculdade da razão, nem era capaz de considerações morais. Quando socializado e policiado, o abuso das faculdades o tornou um ser vil, vaidoso, competitivo e ambicioso. Assim considerando, pretendemos responder às seguintes questões: como o ser humano se tornou um ser egoísta e dissimulado? Houve um estágio social em que a vida humana foi mais equilibrada e comunitária? Podemos dizer que a noção de civilização que é desenvolvida no período Iluminista contribuiu para a formação de noções etnocentristas? O que torna possível que pensemos em um estado natural do ser humano? Qual a importância do desenvolvimento dos interesses pessoais para a formação da sociedade? O presente trabalho também implica reflexões sobre a influência da obra rousseauiana para o desenvolvimento da antropologia moderna, partindo das críticas de Rousseau aos relatos de viajantes sobre povos isolados do Novo Mundo. Pretendemos, com este trabalho, realizar uma análise bibliográfica que possa contribuir com a renovação da importância da obra rousseauiana no contexto antropológico.

Palavras-chave: Jean-Jacques Rousseau, desnaturação humana, estado de natureza, costumes, antropologia.

ABSTRACT

This thesis' aim is to investigate the anthropological formation of Jean-Jacques Rousseau's thought, based on his critical reflections on European customs in the 18th century. To this end, we consider the conjectural notion that is developed in *A discourse upon the origin and foundation of the inequality among mankind*, which assumes that man would have suffered a radical process of denaturation, the passage from the state of nature to the civil state. Rousseau's allegory considers the man of nature as a free and independent being, who did not use the faculty of reason, nor was he capable of moral considerations. When socialized and policed, the abuse of faculties made him a vile, vain, competitive and ambitious being. Considering this, we intend to answer the following questions: how did the human being become a selfish and disguised being? Was there a social stage when human life was more balanced and communal? Can we say that the notion of civilization that is developed in the Enlightenment period contributed to the formation of ethnocentrist notions? How can we think about a natural state of the human being? How important is the development of personal interests for the formation of society? The present work also implies reflections on the influence of Rousseau's work on the development of modern anthropology, starting from Rousseau's criticism of travelers' accounts of isolated peoples in the New World. With this work, we intend to carry out a bibliographical analysis that can contribute to the renewal of the importance of Rousseau's work in the anthropological context.

Keywords: Jean-Jacques Rousseau, human denaturation, state of nature, customs, anthropology.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

| | |
|----------------------------|---|
| <i>Carta a Beaumont</i> | Carta a Christophe de Beaumont; |
| <i>Carta a d’Alembert</i> | Carta a d’Alembert ou Carta Sobre os Espetáculos; |
| <i>Carta a Malesherbes</i> | Cartas ao senhor presidente de Malesherbes; |
| <i>Cartas da montanha</i> | Cartas escritas da Montanha; |
| <i>Confissões</i> | As Confissões; |
| <i>Contrato Social</i> | Do Contrato Social ou princípios do direito político; |
| <i>Devaneios</i> | Devaneios de um caminhante solitário; |
| <i>Emílio</i> | Emílio ou Da Educação; |
| <i>EOL</i> | Ensaio sobre a origem das línguas; |
| <i>Júlia</i> | Júlia ou A Nova Heloísa; |
| <i>Manuscrito</i> | Manuscrito de Genebra; |
| <i>Primeiro Discurso</i> | Discurso sobre as ciências e as artes; |
| <i>Segundo Discurso</i> | Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens. |

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| 1 INTRODUÇÃO..... | 12 |
| 2 O LEGADO ANTROPOLÓGICO DE ROUSSEAU..... | 16 |
| 2.1 CONJECTURA E MÉTODO..... | 16 |
| 2.2 DA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA..... | 26 |
| 2.2.1 A formação da perspectiva rousseauiana..... | 26 |
| 2.2.2 A cultura, antro da desnaturação humana?..... | 30 |
| 2.3 CONTRIBUIÇÕES PARA A ANTROPOLOGIA SOCIAL..... | 32 |
| 2.3.1 Breves aproximações entre Rousseau e Morgan..... | 33 |
| 2.3.2 Rousseau, antropólogo de gabinete?..... | 38 |
| 2.4 OS COSTUMES HUMANOS E A UNIFORMIDADE VIL E ENGANOSA..... | 41 |
| 2.4.1 Quando não se vive em si mesmo..... | 41 |
| 2.4.2 Quando o desejo pela perfeição nos encaminha para o pior..... | 43 |
| 2.4.3 Quando o <i>amor-próprio</i> cria um <i>status quo</i> irreversível..... | 46 |
| 2.4.4 O endereçamento para uma era de individualidades..... | 47 |
| 2.5 NAS ENTRELINHAS, A IDENTIFICAÇÃO DO ETNOCENTRISMO..... | 49 |
| 2.6 A CRÍTICA À DESCRIÇÃO DOS COSTUMES NOS RELATOS DE VIAGEM..... | 52 |
| 2.6.1 Os viajantes, mensageiros do Novo Mundo..... | 53 |
| 2.6.2 A descrição dos costumes, ofício antropológico..... | 57 |
| 3 UMA JORNADA PARA A DECREPITUDE DA ESPÉCIE..... | 61 |
| 3.1 O HOMEM PRIMEVO E COMO PENSÁ-LO..... | 61 |
| 3.2 AS SOCIEDADES INICIADAS E A VIDA FELIZ..... | 65 |
| 3.3 ENTRE A ALEGORIA E A FLORESTA, <i>O SELVAGEM</i> E <i>OS SELVAGENS</i> | 70 |
| 3.4 A NATUREZA HUMANA, DEFORMADA..... | 75 |
| 3.4.1 Do <i>amor de si</i> e do <i>amor-próprio</i> | 76 |
| 3.4.2 O advento de novas necessidades..... | 80 |
| 3.5 APERFEIÇOAR-SE, CONDIÇÃO ESPECIFICAMENTE HUMANA..... | 82 |
| 3.6 UM ASPECTO AGRADÁVEL AOS VÍCIOS..... | 86 |
| 3.7 PELA RECONQUISTA DA LIBERDADE HUMANA..... | 93 |
| 3.8 O LAÇO SOCIAL E A LEGITIMAÇÃO DA UNIFORMIDADE..... | 99 |
| 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 106 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 109 |

1 INTRODUÇÃO

Como é certamente comum à pesquisa filosófica, a ideia que motivou nossa investigação inicia de uma inquietação muito particular. Procurávamos por uma efervescência ocorrida no passado do homem, que pudesse nos explicar como os costumes humanos rumaram para convenções de cunho predominantemente competitivo, e se em algum momento ou lugar os homens teriam se expressado por vias preeminentemente colaborativas. Trata-se, sobretudo, de uma inquietação antropológica, que responde à linha de pesquisa referente à interdisciplinaridade da ética e da filosofia política. Nas linhas que se seguem, estaremos a formar especulações acerca do homem primevo e de suas primeiras expressões – ou seja, temos uma árdua tarefa, uma vez que falaremos de um ser que não existe mais.

Não é exclusividade nossa, de maneira alguma, a inquietação acerca da formação dos primeiros costumes humanos; ela está presente nos mais antigos escritos da humanidade. Nossas referências poderiam ser infundáveis, caso não tratássemos a questão por meio de um recorte bibliográfico, como é próprio da pesquisa acadêmica. O recorte aqui proposto nos leva à França do Século XVIII, mais especificamente nas linhas escritas por um genebrino, marcado por tramas que ora se expressam ternamente, ora revelam puro amargor. Estamos a falar de Jean-Jacques Rousseau.

Na época moderna, algumas respostas para nossas inquietações podiam ser encontradas nos livros de história natural; nos presentes dias, as respostas são pinceladas em artigos de arqueologia e de paleoantropologia. No entanto, as respostas – ou pelo menos as problematizações – que procurávamos pareciam ir além destas áreas de estudo. Foi, portanto, com a leitura do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, obra escrita por Rousseau em 1754 e publicada no ano seguinte, que fomos provocados a realmente realizar uma pesquisa de ordem acadêmica. Os temas abordados pelo autor, da forma como são abordados, nos muniu de curiosidade e determinação, e nos instigou de tal maneira, que o mergulho em sua obra pareceu inevitável. Suas palavras foram lidas e relidas com muito cuidado no período em que a presente pesquisa foi desenvolvida, e nos armou com o esclarecimento necessário, para que minimamente pudéssemos defender a existência do presente texto.

O que esta dissertação propõe, afinal, é uma investigação rigorosa acerca da teoria de origem que é promulgada por Rousseau; por meio desta, propomos responder às questões: o

que torna possível que pensemos em um estado natural do ser humano? Houve um estágio social em que a vida humana foi mais equilibrada e comunitária? Como o ser humano se tornou um ser egoísta e dissimulado? Podemos dizer que a noção de civilização que é desenvolvida no período Iluminista contribuiu para a formação de noções etnocentristas? E, por fim, qual a importância do desenvolvimento dos interesses particulares para a formação da sociedade que vivemos hoje?

Para que possamos abordar essas questões da maneira mais adequada, dividimos o presente trabalho em dois capítulos, que se desenvolvem a partir de seções ainda mais específicas. Primeiramente, em *O legado antropológico de Rousseau*, traçamos uma série de perspectivas sobre as principais questões antropológicas que permeiam a obra rousseuniana; começamos por investigar seu *método conjectural*, indispensável para que possamos compreender suas noções sobre o estado de natureza e a formação dos costumes humanos; essa questão também é instigante por posicionar o autor em um *status* de contrariedade em relação às tradições teóricas mais contundentes de sua época, a tradição cristã e a empreitada enciclopedista; Rousseau as nega, formando expressões teóricas bastante independentes. Na seção seguinte do mesmo capítulo, apresentamos a visão do autor acerca do surgimento dos costumes e de seu policiamento, trazendo compreensões sobre a noção de *desnaturalização humana*, expressão que motivou o título deste estudo. Em outra seção do mesmo capítulo, tratamos de investigar as noções que reservaram inquestionável influência para a antropologia moderna, travando conexões entre a obra rousseuniana e as principais escolas antropológicas do final do Século XIX, representadas por Lewis Morgan e Franz Boas. Também nos reportamos às incumbências devidas ao surgimento do *amor-próprio*, e o que ele teria implicado para os presumidos descaminhos da humanidade. Para finalizar este capítulo, sublinhamos as leituras que Rousseau fez a respeito dos relatos de viagem de seu tempo e de como tais escritos teriam contribuído para a formação do etnocentrismo europeu, questão essencial para o contexto antropológico.

No capítulo seguinte, *Uma jornada para a decrepitude da espécie*, estivemos nos dedicando a explicar os conceitos formados pela alegoria rousseuniana, esclarecendo sobre a ação das faculdades no aprimoramento do homem, questão que não havia sido especificada suficientemente nas seções anteriores, que se cercavam de objetivos distintos. Assim, respeitando a cronologia que é estabelecida por Rousseau, partimos da exposição do homem

primitivo em seu isolamento primário, passamos por seu estado de natureza histórico e pelas sociedades iniciadas, até chegar na instituição da sociedade civil e suas inúmeras implicações.

As propriedades genealógicas da investigação rousseauiana tem a pretensão de “desnudar” o homem civil, para averiguá-lo de suas raízes, ou seja, longe de seus costumes, e daquilo que é constatado como desnaturação. Sobretudo, é do homem moderno que o autor deseja falar: ao trazer o homem primevo para a cena, Rousseau está a identificar os motivos que levam à formação dos vícios instaurados nos costumes modernos. Rousseau demonstra que *a civilização se engendrou como um disfarce*, ou seja, o policiamento dos costumes contribuiu para que os vícios se adornassem por um aspecto aprazível: a sociedade tornou os homens maus, propensos às mais hediondas injustiças; os homens, por sua vez, aprenderam a esconder suas reais intenções, e tornaram-se seres dissimulados e perigosos.

No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau mantém um viés pessimista e diagnostica um descaminho sem solução, posicionamento que se transmutará no *Contrato social* e no *Emílio*, obras que assumem um papel de intuito reformador. Trataremos de analisar este desenvolvimento, sem abandonar o recorte antropológico que nosso estudo se presta.

O objetivo da pesquisa bibliográfica, método muito adequado à investigação filosófica, é trazer à comunidade acadêmica possibilidades renovadas de interpretação para assuntos que são já estudados e discutidos, por muitas vezes, há séculos. Interpretar a obra de um autor é também transportá-lo para nossa realidade, ressignificar sua importância e também o valor das ideias; quando as mesmas são abordadas em um contexto distinto, novas propriedades podem ser sugeridas. Junto da leitura e da escrita, operam o exercício da reflexão, da compreensão teórica e do aprimoramento exegético que a pesquisa proporciona. Portanto, para responder às questões que a investigação propõe, tomamos como necessário o desenvolvimento e a articulação destas propriedades que circundam a produção intelectual.

Acreditamos que o texto rousseauiano se mostrou muito adequado em apontar nossas inquietações primárias; e mesmo que uma leitura desatenta possa sugerir que Rousseau se permita um distanciamento dos homens ao seu redor, justamente por tirar conclusões a partir de conjecturas, suas palavras ainda assim nos revelam muito sobre os costumes humanos e como eles teriam se desenvolvido. Até mesmo homens do nosso tempo por muitas vezes parecem carregar vícios muito semelhantes àqueles que o autor descrevia ainda do Século XVIII. Esta crítica nos interessa também porque nos preocupa viver em um mundo de

indivíduos cruéis, egoístas, vaidosos, demasiadamente preocupados com seus interesses pessoais, desinteressados pelo bem comum e pelo bem viver da sociedade.

Portanto, nos reportamos a Rousseau e a seus comentadores enquanto referenciais bibliográficos, mas não nos afastamos suficientemente do mundo ordinário enquanto escrevemos estas linhas. Por mais que o mundo tenha mudado, os homens que Rousseau criticou em seu tempo ainda vivem entre nós, são praticamente os mesmos que vemos hoje. Eles estão, aliás, ainda mais deformados e repletos de vícios – se estas linhas nos permitirem tal observação. Assim afirmamos por atribuir à reflexão filosófica e à produção acadêmica a função de pensar sobre o mundo que vivemos e de como podemos transformá-lo. Não se trata de uma questão simples, e muito menos imediatamente aplicável. No entanto, se pudermos reservar, de alguma forma, a credibilidade de que o mundo pode ser melhorado, guardaremos também a certeza de que a reflexão filosófica deve fazer parte deste movimento. É para a melhoria do mundo, portanto, que dedicamos nossas forças ao estudo da filosofia, e é muito provável que a maioria dos pensadores se assegurem dos mesmos motivos, cada um de sua perspectiva.

2 O LEGADO ANTROPOLÓGICO DE ROUSSEAU

É inquestionável a influência desempenhada pela obra de Jean-Jacques Rousseau na formação da ciência antropológica dos séculos seguintes à sua obra. Tal legado é representado principalmente pelas linhas do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, uma das mais impactantes obras do autor e principal referência de nossa investigação. No presente capítulo nos dispomos a apresentar um apanhado de noções e atributos que possam evidenciar seu poder de influência para a antropologia moderna. Para tal, recorreremos inicialmente à exposição do método conjectural – e genealógico – que é empregado pelo autor. Optamos por nos ater à afirmação rousseuniana de que os teóricos que anteriormente buscaram descrever o homem da natureza, teriam se utilizado de características do homem civil para assim fazê-lo; ou seja, apoiavam-se em informações falsas, imprecisas ou parciais. Esta perspectiva justifica a utilização de um método conjectural para abrir os caminhos necessários, impedindo que se cometesse equívocos semelhantes aos autores criticados por Rousseau. Poderíamos partir de outras perspectivas, mas esta é a que nos parece merecer maior atenção.

A problematização que implica o afastamento dos fatos, por sua vez, pode ser mais complexa do que parece: Rousseau se instiga a identificar as raízes do homem, despindo-o de seus costumes; no entanto, para tal, precisa se desfazer de compreensões há muito sustentadas pela tradição, sobretudo da tradição teológica, além de traçar caminhos teóricos distintos de seus contemporâneos, dedicados a um viés predominantemente materialista, muito sujeito a equívocos. Ao abrir estes caminhos, o autor poderia desvendar a origem de todos os vícios humanos. É justamente a respeito desta revelação que nossa pesquisa pondera.

2.1 CONJECTURA E MÉTODO

Na obra *O escopo da antropologia social* (1908), James George Frazer afirma que “não possuímos nenhuma evidência que nos capacite a cobrir, nem mesmo hipoteticamente, o abismo de milhares ou milhões de anos que divide o selvagem de hoje do homem primevo” (FRAZER apud CASTRO, 2005, p. 110). Esta é uma questão bastante delicada: daqui onde escrevemos, mais de um século após a afirmação de Frazer, muitos avanços tecnológicos se sucederam, permitindo que nossos conhecimentos se aprimorassem como nunca antes havia

sido possível, em diversas áreas. No entanto, ainda há alguma atualidade na afirmação que escolhemos para abrir o capítulo: uma coisa é sabermos sobre os povos isolados que até hoje não travaram contato com o mundo em processo de globalização, outra coisa é conhecermos o homem no estado de natureza. Como podemos pensá-lo?

Nos presentes dias já podemos contar com uma série de evidências a respeito do homem primevo. Estudos antropológicos recentes nos aproximaram do entendimento acerca dos costumes dos mais antigos povos; pesquisas arqueológicas e paleoantropológicas, por sua vez, formaram métodos de datação que tornaram possível que identificássemos a idade de determinados fósseis e artefatos, e assim tomássemos novas considerações acerca do fazer humano em outros tempos. Vejamos bem: “tomar consideração” é formar alguma ideia a respeito do objeto estudado, entre conjecturas e especulações suficientemente relacionáveis. Se quisermos ir ainda mais longe, hoje podemos saber o que se passava com o planeta há bilhões de anos, antes de qualquer ancestral do ser humano ter pisado em algum pedaço de terra; a geologia e a estratigrafia dispõem de metodologias bastante confiáveis e que nos garantem tais conhecimentos: hoje podemos saber, por exemplo, que a Terra se formou há pelos menos 4,6 bilhões de anos, e que há pelo menos 3,2 bilhões de anos, já existiam cianobactérias, ou seja, um sopro primário de vida na Terra (COHEN, FINNEY, GIBBARD, FAN, 2013).

Talvez possa parecer que estejamos indo longe demais na escala temporal, movimento que justificamos: pesquisar sobre os minérios que um dia envolveram o planeta, ou sobre animais que há muito sumiram da cadeia alimentar talvez possa ser algo mais simples do que entender o princípio de nossa espécie, e sobre como chegamos até aqui onde estamos. Tramar certos distanciamentos pode também nos localizar diante da complexidade do assunto que estamos prestes a adentrar; além disso, a genealogia é um recurso bastante importante dentro do método que iremos explicitar. Ora, mesmo que somente a partir do Século XX tenha sido possível datar fósseis e assim compreender em que época o *Homo sapiens* surgiu na África e em que época ele a deixou para povoar o restante do mundo¹, nem por isso seremos capazes de afirmar com segurança que existem evidências suficientes que possam superar as lacunas que nos impedem de saber como viviam nossos mais longínquos ancestrais, mesmo que investigações mais recentes tenham nos aproximado deste entendimento. Não é o objetivo

1 Estudos recentes apontam para a noção de que a dispersão do *Homo sapiens* para fora da África se deu há cerca de 220 mil anos, quase 100 mil anos a mais do que revelavam os estudos anteriores (HERSHKOVITZ, WEBER, QUAM, 2018).

desta pesquisa voltar até os aproximados 2,4 milhões de anos que marcam o aparecimento do gênero humano (NEVES, 2015, p. 151), nem mesmo aos “miseros” 12 mil anos que nos separam do surgimento da agricultura e da vida sedentária (Idem, p. 292). Entretanto, nosso principal referencial também está no passado, embora não em um passado tão distante.

Há cerca de 250 anos, o genebrino Jean-Jacques Rousseau apresentava inquietações acerca do homem primevo que muito se relacionam com as nossas; é assim que justificamos sua presença como principal referencial. Ao desenvolver críticas aos costumes da sociedade francesa, e sobretudo aos povos europeus, desafiava concepções otimistas acerca da civilidade, detidas pelo círculo de intelectuais em evidência naquele momento. Suas concepções provavelmente não poderiam ser intimidadas nem pela afirmação que Frazer faria anos mais tarde, a qual escolhemos para abrir este estudo: de acordo com o pensamento de Rousseau, entre o homem natural e os povos que se mantém selvagens até a era moderna há um abismo de difícil solução, uma vez que nenhum pensador ousou despir o homem civilizado de suas características sociais.

Desde o princípio, o autor clama por compreensão: “Homem! Seja de onde fores, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me. Eis tua história como acreditei tê-la lido, não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza, que não mente jamais” (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 172). Mesmo que sua empreitada antropológica não conserve ineditismo, uma vez que muitos antes dele já haviam tentado revelar o estado natural do homem, sua abordagem promove certas inovações, certamente polêmicas. Dedicaremos esta seção à explanação deste aspecto.

Ora, o problema que é apontado por Frazer no início do Século XX se refere à falta de evidências; no alto do Século XVIII, como podemos imaginar, as lacunas eram ainda maiores. No entanto, muitos autores se arriscavam a escrever sobre as origens da humanidade, traçar características que pudessem remeter ao homem primevo, além de realizar comparações com os povos que até o seu tempo permaneciam nas florestas, partilhando dos costumes mais simples possíveis. Rousseau também se aventura neste meio, e talvez como nenhum outro, é bastante claro ao definir seu rigor metodológico: se as evidências presumidas por seu tempo só poderiam lhe garantir caminhos falsos, duvidosos e parciais, o autor será obrigado a se servir de conjecturas.

Começamos, então por afastar todos os fatos, pois que não levam à questão. Não se devem tomar as pesquisas, as quais podem introduzir o assunto, por verdades

históricas, mas apenas por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar sua verdadeira origem, semelhantes a este cotidianamente fazem nossos físicos sobre a formação do mundo. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 171)

Em pleno Século das Luzes, onde os círculos de intelectuais galgavam pela formação de uma tradição materialista, a afirmação rousseuniana podia parecer ingênua e dogmática. Ora, como é que raciocínios hipotéticos e condicionais poderiam contribuir com a revelação de um estado perdido nas linhas do tempo, e de tão complexa compreensão?

Em 1755, Rousseau publica o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, também conhecido por *Segundo Discurso*, obra que figura como principal referência e inspiração do presente estudo. Neste texto, o autor faz o movimento inverso aos *philosophes* franceses de seu tempo, ao defender que mesmo que estivéssemos longe de qualquer evidência do homem primevo, desvendar o ser humano em seu estado de natureza seria essencial para que pudéssemos compreender os costumes de seu tempo; seria necessário construir uma genealogia da formação dos costumes, partindo justamente do momento em que eles não estão presentes; para tal, o autor busca desvendar aquilo que precede a vida dos homens em sociedade, e até mesmo aquilo que precede a história de suas possíveis mudanças e revoluções ao longo do tempo.

No Século XVIII, muito pouco se podia saber sobre o passado da humanidade; ainda assim, este obscuro período era alvo de muitas especulações. Para Rousseau, os livros que abordaram tal questão lhe pareciam carregados de falácias; segundo o pensador, era muito comum que se utilizassem de características dos homens civis para pintar o homem da natureza; assim teriam feito Grotius, Locke, Pufendorf, Mandeville, Condillac, Hobbes, Buffon e até Montesquieu. Rousseau, por sua vez, foi influenciado por todos estes, os quais menciona, direta ou indiretamente, em seu *Segundo Discurso*; referenciá-los não impede que o autor aponte seus equívocos.

Todos os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram a necessidade de remontar ao estado de natureza, mas nenhum deles o conseguiu. Houve mesmo aqueles que não hesitaram em atribuir ao homem nesse estado a noção do justo e do injusto, sem se preocupar em mostrar que ele deveria ter essa noção ou mesmo que ela lhe fosse útil.

Outros falaram do direito natural inerente a cada um de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros ainda, atribuindo inicialmente ao mais forte autoridade sobre o mais fraco, de imediato fizeram nascer o governo, sem pensar no tempo que deveria decorrer antes que deveria decorrer antes que pudessem existir entre os homens as palavras autoridade e governo. Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejos e

orgulho, transferiram ao estado de natureza ideias que nasceram na sociedade; referiam-se ao homem selvagem e descreviam o homem civil. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 170)

Para Rousseau, o homem não poderia ter noções políticas por natureza. O autor supõe que o estado de natureza do homem lhe reservaria uma condição de ser pré-social, pré-racional e pré-moral; e é partindo desta noção que afirma o equívoco desses autores: eles falam de justiça, propriedade, autoridade e organização social, noções que se originam com o homem civil, e não no homem no estado de natureza. Tomar o primeiro para descrever o segundo se mostrava um equívoco bastante comum, o qual Rousseau não pretendia repetir. Para tal, o autor vê a necessidade de “desnudar” o homem de seus costumes civis, única forma de revelar o homem por si só.

Robert Derathé comenta a crítica de Rousseau aos autores que pintaram o homem natural antes dele:

Nenhum deles foi capaz de considerar a noção de *perfectibilidade* ou as modificações profundas que a vida em sociedade provoca na natureza do homem. No lugar e estudarem o homem por um método *genético*, que lhes teria permitido “elucidar a gradação natural de seus sentimentos”, eles procederam *analiticamente*. No lugar de tomar o homem tal como ele sai das “mãos da natureza”, eles observaram os homens que tinham diante dos olhos sem darem conta de que esses homens haviam sido formados e transformados por séculos de civilização e vida em sociedade. “Esse método analítico” os impediu de remontar ao verdadeiro estado de natureza. (DERATHÉ, 2009, p. 203)

O método *genético* que é citado por Derathé se refere à busca pelas origens, ou seja, pela genealogia que Rousseau se permite realizar no *Segundo Discurso*; esta é, aliás uma característica essencial da obra rousseauiana, se fazendo presente também no *Ensaio sobre a origem das línguas*, no *Contrato Social*, no *Emílio*, e que se converte em uma perspectiva de autobiográfica na *Carta a Beaumont*, nas *Confissões* e nas *Cartas escritas da montanha*, onde o autor traça um “desnudamento” genealógico da própria vida e obra.

Jean Starobinski comenta este caráter metodológico:

Rousseau recompõe a origem da sociedade, interroga-se sobre a origem das línguas, remonta à experiência infantil do indivíduo. Busca, em tudo a explicação genealógica, que exhibe a partir de um termo inicial toda uma cadeia de efeitos e de conseqüências bem ligados. (STAROBINSKI, 2011, p. 372)

Diante das afirmações de Starobinski e Derathé, podemos considerar que o método *genético* engloba toda a retórica rousseauiana, extrapolando inclusive a noção que é admitida pelo próprio Rousseau no *Segundo Discurso*, a qual afirma se prestar a um método conjectural. Fazemos esta distinção porque os termos parecem carregar significações distintas: a *conjectura* é o meio que o autor se utiliza para traçar o caminho até seu objeto, que é a *genealogia* da humanidade. Starobinski (2011, p. 263), por sua vez, não se atenta a tal distinção: “método ‘genético’, que remonta às origens para nelas encontrar as fontes ocultas do momento presente; é o próprio método que Rousseau aplicava à história no *Discurso sobre a origem da desigualdade*”.

A afirmação de que o autor deverá partir do afastamento dos fatos, aliás, é complementada pela noção de que os acontecimentos em si, que fizeram o homem trilhar um caminho específico, não se fazem tão importantes para o projeto que o autor está a pôr em prática: suas conjecturas adquirem um valor muito superior, pois é com elas que, de forma retórica, formulará suas razões.

Confesso que como os acontecimentos que tenho a descrever poderiam ter acontecido de diversas maneiras, só posso me definir sobre a escolha por conjecturas. Mas, além de essas conjecturas se tornarem razões, quando são as mais prováveis que se podem tirar da natureza das coisas e os únicos meios dos quais se podem dispor para descobrir a verdade, as consequências que quero deduzir das minhas nem por isso serão conjecturais. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 205)

Ao sugerir que os acontecimentos podem haver ocorrido de inúmeras formas, o autor está a afirmar que o curso dos acontecimentos que garantiram a passagem do estado de natureza para o estado civil se devem às circunstâncias, ou seja, são fortuitos, casuais, acidentais. Logo, os fatos que engendraram as revoluções que trouxeram os homens até seu estado atual perdem sua importância imediata.

Diante do objetivo de Rousseau, o caráter contingente dos fatos obscurecidos pelo tempo não de importar pouco, se comparados à importância de formar conjecturas suficientemente robustas, capazes de elencar razões para o surgimento das paixões e vícios humanos, deflagrando assim o processo de desnaturação sofrido pela espécie. Segundo o autor, “[...] a teoria do homem não é uma vã especulação quando se funda na natureza, progride apoiada nos fatos por meio de deduções bem encadeadas e, conduzindo-nos à fonte das paixões, ensina-nos a regular seu curso” (ROUSSEAU, 2015, p. 53).

Pois, quando Rousseau se dispõe a denunciar as causas formadoras da desigualdade, este se apoiará em hipóteses capazes de revelar desencadeamentos acerca dos costumes que chegaram até seus contemporâneos; estes costumes, sim, plenamente observáveis, empíricos, fatuais. Ou seja, o método conjectural se faz necessário por se remeter a um passado inacessível empiricamente; entretanto, o ponto de partida é puramente material, está nos costumes, nos fazeres e no modo de vida dos contemporâneos de Rousseau. O autor parte de seu presente para desvendar uma realidade possível, ocorrida no passado, e não o contrário.

Ao final da segunda parte do *Segundo Discurso*, após desenvolver os aspectos mais específicos de sua alegoria antropológica, Rousseau retoma seus anseios metodológicos, que objetivam a presente seção: suas conjecturas estariam a revelar que no processo da desnaturação humana, os homens se perderam entre prazeres e vaidades. Vejamos:

[...] nossas necessidades e nossos prazeres mudam de objeto com o passar do tempo, pois o homem original desaparece de modo gradativo, e tudo que a sociedade oferece aos olhos do sábio é um agrupamento² de homens artificiais e de paixões fictícias, que são obra dessas novas relações e não têm nem nenhum fundamento verdadeiro na natureza. O que a reflexão nos ensina a esse respeito, a observação confirma perfeitamente: o homem selvagem e o homem policiado diferem de tal maneira no fundo do coração e nas inclinações que aquilo que faz a felicidade suprema de um reduziria o outro ao desespero. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 242)

Este parágrafo mostra Rousseau a provar o seu ponto: o abismo que nos separa dos fatos que se perderam no passado é tão grande quanto o abismo que separa o ser humano primitivo do ser humano moderno, e o método conjectural teria sido suficiente, na forma como o autor o conduzira, para revelar as distorções constantes que foram sofridas pelos costumes humanos.

Ainda temos uma perspectiva a sublinhar, tão importante quanto obscurecida na interpretação da literatura rousseauista: quando se refere aos fatos que pretende se afastar, o autor também está se referindo aos dogmas sagrados. Eis as “evidências” mais dramáticas postas em questão, estas, jamais admitas pelos enciclopedistas, mas que também nunca foram expostas de maneira explícita – nem mesmo no texto de Rousseau, como poderemos ver:

2 A noção de “agrupamento” é bastante importante, pois ela retumbará na filosofia política do autor: quando ele afirma que “tudo que a sociedade oferece aos olhos do sábio é um *agrupamento* de homens artificiais e de paixões fictícias”, o autor prevê uma questão que é discutida no *Contrato social*; neste, Rousseau acusa a sociedade moderna de dispôr os homens em meras agregações, e não em verdadeiras associações – ou seja, os indivíduos são obrigados a viver em sociedades injustas e desiguais porque estão expostos a um pacto ilegítimo, um pacto de submissão. Falaremos mais a respeito desta questão no capítulo que encerra a presente dissertação.

Esforcei-me para expor a origem e os progressos da desigualdade, o estabelecimento e o abuso das sociedades políticas, na medida em que essas coisas podem ser deduzidas da natureza do homem pelas luzes da razão, independente dos dogmas sagrados que conferem à autoridade soberana a sansão do direito divino. Conclui-se dessa exposição que a desigualdade é praticamente nula no estado de natureza, adquire força e cresce com o desenvolvimento de nossas faculdades e os progressos do espírito humano e torna-se legítima e estável pelo estabelecimento da propriedade e das leis. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 243)

Há uma série de intenções obscurecidas nas afirmações do autor; algumas delas só se revelam se dedicarmos uma atenção maior ao contexto em que a obra fora escrita; entre tais intenções, há a intenção de despojar a tradição cristã daquilo que o autor considerava irracional e sem legitimidade: a origem do mal deveria ser de total responsabilidade das ações humanas, e portanto o pecado original contido na teodiceia sagrada não poderia ser considerado. Tal concepção é sublinhada por Charles E. Vaughan no texto *Rousseau as a political philosopher*, introdução da coletânea de textos rousseauianos *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*³. É bastante curioso, inclusive, o comentário de Vaughan sobre a “insistência” de Jean-Jacques ao afirmar a condição conjectural de sua investigação:

If it is a theory of historical origins, how does it happen that the author again and again insists upon the purely hypothetical character of his facts? That the state of nature itself, the very first link in the chain, is admitted to be a state 'which perhaps never have existed?' (VAUGHAN, 1915, p. 13)⁴

Esta perspectiva nos parece muito intrigante, uma vez que Rousseau estava a negar duas tradições muito distintas e que corriam com muita força ao seu redor: a tradição cristã, consolidada desde o medievo, e a empreitada enciclopedista, que muito se esforçava para se difundir em suas intenções pedagógicas e culturais. Por mais que neste período e contexto os *Discursos* de Rousseau tenham lhe garantido inúmeros desafetos e algumas inimizades, o autor ainda não havia conquistado perseguidores – o que, infelizmente, era só uma questão de tempo.

Victor Goldschmidt, na obra *Anthropologie et politique* (1983, p. 126), sublinha a perspectiva relacionada aos fatos teológicos que se referem à origem do mal, ou seja, ao pecado original. Trata-se de um argumento bastante interessante: se levarmos em conta os escritos sagrados, os homens jamais poderiam se encontrar no estado puro de natureza, tal

3 Tal introdução é bastante aclamada; é citada por comentadores importantes como Robert Derathé e Victor Goldschmidt.

4 “Se esta é uma teoria de origem, como é possível que o autor insista repetidamente no caráter puramente hipotético de seus fatos? Que o próprio estado de natureza, o primeiro elo da teoria, é admitido como um estado ‘que talvez nunca tenha existido?’” (Tradução nossa).

qual concebido por Rousseau; considerando o milagre da criação, onde o homem é criado à imagem e semelhança do divino, este seria racional desde sua origem. Rousseau, de seu lugar, se veria obrigado a contradizer o *Gênesis*, movimento delicado – e perigoso – em sua época. Este fato teológico tem, portanto, de ser imediatamente afastado, ou o estado de natureza rousseauiano cairia por terra.

E como o próprio Rousseau afirma, seu esforço para expor a origem e os progressos da desigualdade se dá por meio de deduções, ou seja, com o respaldo das luzes da razão, “independente dos dogmas sagrados que conferem à autoridade soberana a sanção do direito divino” (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 243). Goldschmidt comenta:

Si Rousseau recommande d'“écarter tous les faits”, c'est parce qu'ils "ne touchent point à la question" et, donc que la conjecture, en l'espèce, est un moyen plus sûr que ne le serait la tradition la plus historiquement établie, d"éclaircir [la question] et de la réduire à son véritable état. (GOLDSCHMIDT, 1983 p. 126)⁵

A questão é que o método *conjectural* (ou *genético*, como é referenciado por Derathé e outros comentadores) cria para si a necessidade de um “desnudamento” de toda e qualquer visão tradicional acerca da história da humanidade. Enquanto Hobbes, Locke, Montesquieu e outros autores cometeram equívoco semelhante ao se utilizar de características do homem civil para descrever o homem natural, os enciclopedistas carregavam com muita estima (e um visível maravilhamento) o desenvolvimento técnico e científico galgado na evolução social da humanidade; tais fatores que não serviam para Rousseau, que via na difusão dos costumes modernos uma deterioração moral. Ora, a principal característica destes homens, segundo o genebrino, estaria na perda da liberdade natural, sua principal característica. Para falar do homem da natureza, precisamos falar do homem em estado de liberdade, condição que ele não partilha no estado civil.

Cassirer faz uma contextualização muito pontual em *A questão Jean-Jacques Rousseau*, que nos permite compreender as camadas históricas da questão:

[...] nos séculos XVII e XVIII, o dogma do pecado original é o ponto principal e central das doutrinas católica e protestante. Todos os movimentos religiosos da época são orientados por esse dogma e resumem-se a ele⁶. As lutas travadas na

5 “Se Rousseau recomenda deixar de lado todos os fatos, é porque eles ‘não tocam na questão’ e, portanto, essa conjectura, neste caso, é um meio mais seguro do que seria a tradição mais historicamente estabelecida, para esclarecer [a questão] e reduzi-la ao seu verdadeiro estado” (Tradução nossa).

6 Na *Carta a Beaumont*, escrita por Rousseau após sua condenação, ele enfatiza que o pecado original não está descrito com clareza no texto sagrado. Primeiramente, ele afirma que “essa doutrina do pecado original,

França em torno do jansenismo; as lutas levadas a cabo entre gomaristas e arminianos; o desenvolvimento do puritanismo na Inglaterra e do pietismo alemão: tudo isso se encontra sob essa insígnia. E essa convicção fundamental acerca do mal radical na natureza humana teve em Rousseau um adversário perigoso e implacável. [...] a afirmação de que os primeiros movimentos da natureza humana são sempre inocentes e bons estaria em total desacordo com tudo o que a Sagrada Escritura e a Igreja ensinaram acerca da essência do homem. (CASSIRER, 1999, p. 72)

Talvez seja por isso que Rousseau prefere se afastar dos fatos em vez de contestá-los diretamente. Há, aliás, uma citação de Pufendorf na obra *Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do direito natural* que é citada por Goldschmidt, e que provavelmente tenha alertado⁷ Rousseau para considerar a questão de maneira comedida.

Pour représenter la constitution primitive de l'homme, d'où se déduit le fondement du droit naturel, on fait abstraction de la Création que l'Histoire Sainte nous enseigne, et l'on se figure le premier homme tombé, pour ainsi dire, des nues, et avec les mêmes inclinations que les hommes ont aujourd'hui en venant au monde; le raisonnement tout seul ne pouvant pas nous mener plus loin. Se déchaîner contre une telle supposition, comme si ceux qui la font contredisaient l'Auteur du Livre de la Genèse, c'est empoisonner manifestement les choses, c'est la plus grossière calomnie qui fut jamais. (PUFENDORF apud GOLDSCHMIDT, 1983, p. 131)⁸

É provável que Rousseau tenha se servido da afirmação de Pufendorf como um precioso conselho. Rousseau, por sua parte, é brando em suas objeções às questões teológicas: ele apenas as afasta, ignora-as, e assim pode formar uma genealogia que garante que a origem do mal pertença unicamente ao homem.

Esta perspectiva é traçada no *Segundo Discurso*; o autor a desenvolveria com mais acidez em períodos subsequentes: no *Emílio*, obra que causou sua condenação, afirma: “homem, não mais procure o autor do mal; esse autor és tu mesmo. Não existe outro mal além do que fazes ou do que sofres, e ambos vêm de ti” (ROUSSEAU, 2014 [1762], p. 398). Já na *Carta a Beaumont*, escrita para o arcebispo de Paris imediatamente após o mesmo condenar Rousseau, o autor enfatiza que o pecado original não está descrito com clareza no texto

sujeita a tão terríveis dificuldades, nem de longe, em minha opinião, está contida nas Escrituras de forma tão clara e tão rígida como o orador Agostinho e nossos teólogos pretenderam construí-la” (ROUSSEAU, 2005, p. 50). Na sequência, ainda afirma que “o pecado original explica tudo exceto seu próprio princípio, e é esse princípio que é necessário explicar” (Idem, p. 51).

7 Rousseau era leitor de Pufendorf, e foi muito influenciado por ele na formação de seu estado de natureza (DERATHÉ, 2009, p. 194).

8 “Para representar a constituição primitiva do homem, da qual se deduz o fundamento da lei natural, desconsideramos a Criação que a História Sagrada nos ensina, e imaginamos o primeiro homem caído, por assim dizer, nas nuvens, e com as mesmas inclinações que os homens hoje quando eles vêm ao mundo; o raciocínio por si só não pode nos levar adiante. Enfurecer-se contra tal suposição, como se aqueles que a fazem estivessem contradizendo o Autor do Livro do Gênesis, está manifestamente envenenando o assunto, é a calúnia mais grosseira que já existiu” (Tradução nossa).

sagrado. Primeiramente, afirma que “essa doutrina do pecado original, sujeita a tão terríveis dificuldades, nem de longe, em minha opinião, está contida nas Escrituras de forma tão clara e tão rígida como o orador Agostinho e nossos teólogos pretenderam construí-la” (ROUSSEAU, 2005, p. 50). Também afirma que “o pecado original explica tudo exceto seu próprio princípio, e é esse princípio que é necessário explicar” (Idem, p. 51). Ora, no *Segundo Discurso*, ele prefere afastar os fatos teológicos em vez de enfrentá-los. Com isso, promove sua possibilidade genealógica e cultural, além de preservar o próprio pescoço. Consideramos justo.

Os pontos que averiguamos aqui são essenciais para a constituição do método conjectural. Ao presumir seu estado de natureza, desde o princípio Rousseau viu a necessidade de despír o homem de qualquer traço social; afastar os fatos, portanto, é uma necessidade básica para que sua genealogia possa atingir os objetivos a que se presta. Cavar até a raiz, descobrir como um ser que originalmente era bom se corrompeu: é a este objeto que serve o *Discurso sobre a desigualdade*, e é pelos motivos que listamos acima que a conjectura filosófica será o único meio capaz de reconstituir os acontecimentos decisivos para a desnaturação humana, da formação à dissolução dos costumes.

2.2 DA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Esta seção tem como função comentar a visão de Rousseau acerca da relação entre o homem e a cultura, e dos problemas essenciais que esta relação implica. Por tratarmos aqui de noções de cunho antropológico, optamos por manter nesta seção um recorte direcionado àquilo que nos remete mais especificamente aos *costumes*, ou seja, à *cultura*, do que à *sociedade enquanto corpo político*, questão que será tratada mais à frente. De todo modo, somos respaldados por concepções centrais do pensamento rousseauiano: a alegoria da passagem do estado de natureza para o estado civil e os problemas de desfiguração que marcam o processo civilizatório.

2.2.1 A formação da perspectiva rousseauiana

Desde os tempos mais antigos de nossa civilização, buscamos compreender o que é, quem é e o que faz, essencialmente, o ser humano. Para a elucidação deste questionamento,

nos colocamos diante da árdua tarefa de compreender as particularidades do mundo artificial que é construído por este ser, dos hábitos cotidianos às condições materiais, da funcionalidade da linguagem até seus aspectos simbólicos, fatores que criam determinações culturais e o fragmentam em uma infinidade de expressões muito distintas.

No entendimento de Rousseau, a desnaturação humana promove uma relação de inconstância e imperfeição, que difere substancialmente das leis da natureza. O homem natural, portanto, não seria prontamente um ser social e cultural, capaz de criar ferramentas, símbolos e instituições – tal qual fazem as sociedades que se mantêm mais próximas a natureza em nossa contemporaneidade, o que podemos chamar de povos tradicionais⁹; o homem primevo seria, portanto, algo muito mais próximo de um animal, dependente unicamente dos instintos, e de vida mediada unicamente pelo tempo presente. Desnudo das necessidades artificiais que seriam criadas historicamente, o homem era um animal totalmente satisfeito com sua condição natural:

Despojando esse ser, assim constituído, de todos os dons sobrenaturais que ele pode receber, e de todas as faculdades artificiais que só pode adquirir por meio de um lento progresso, considerando-o, em uma palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte que uns, menos ágil que outros, mas, de maneira geral, o mais bem organizado de todos. Vejo-o fartando-se sob um carvalho, saciando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto: eis satisfeitas suas necessidades. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 173)

O viés conjectural permite que Rousseau pinte o homem primevo em imagens, as quais podemos visualizar com clareza; suas articulações textuais presumem que o homem da natureza teria vivido isoladamente antes que as primeiras sociedades fossem outorgadas. No entanto, mais importante que o *status* de isolamento é o *status* de independência, e mediante esta, a imediatez que é exprimida pela satisfação de suas necessidades. O caráter imagético do parágrafo quase nos permite ver o selvagem se satisfazendo no *primeiro* riacho que encontra, e se deita sob a *mesma* árvore onde havia feito a refeição: tudo é resolvido com uma facilidade imediata, muito diferente do mundo moderno, onde a satisfação de necessidades depende de uma série de intermediários.

Rousseau certamente demonstra certa influência das teorias de Pufendorf, como é referenciado por Derathé:

9 Estes povos serão um tema recorrente de nossa investigação, e preferimos assim os chamar, para evitar o uso da expressão “povos primitivos”, que pode denotar inferioridade ou certa noção de atraso em relação a seus processos civilizatórios, o que não é o caso.

O estado de natureza [...] é a triste condição à qual concebemos que o homem, feito qual é, estaria reduzido se fosse abandonado a si mesmo ao nascer e se estivesse totalmente privado de auxílio de seus semelhantes. [...] é aquele que concebemos os homens sem nenhuma outra relação moral além daquela que está fundada sobre essa ligação simples e universal que resulta da semelhança de sua natureza, independentemente de qualquer convenção e de qualquer ato humano que os tenha sujeitado uns aos outros. (PUFENDORF apud DERATHÉ, 2009, p. 193)

Diante de uma investigação que procura se justificar pelas razões, essa noção se dá justamente porque antes de se pensar como um processo compartilhado se iniciou, se faz necessário que se criem noções de como se formam os indivíduos junto à natureza, de como eles deviam ser antes de adquirirem os costumes que configuram seu perfil no estado civil, ou seja, seu perfil artificial, o qual o próprio homem é responsável, artífice de si mesmo. Entretanto, enquanto Pufendorf cita o estado de natureza como uma “triste condição”, onde o homem está “abandonado a si mesmo”, Rousseau encara este *status* como um período de plenitude e independência. É ali que ele se farta, e somente ali que se sacia, bem como qualquer animal o faz: a natureza lhe dá tudo que ele precisa.

Esta perspectiva refere tanto homens quanto animais como “máquinas engenhosas” (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 181), noção de notável influência cartesiana; a natureza teria lhe dado as condições necessárias de defesa e recomposição que permitem o seu “funcionamento”. No entanto, há uma diferenciação bastante importante entre o homem primevo e os animais: enquanto os últimos realizam suas escolhas totalmente em conformidade com o instinto, o homem o faz como agente livre; assim, os animais não podem criar exceções para as regras instituídas, enquanto o homem pode assim fazer – e o faz até cometer excessos. Esta concepção também é influenciada por Buffon, que em sua *História natural* institui as funcionalidades da “máquina animal” (BUFFON, 2020, p. 433) de maneira bastante analítica, processo que Rousseau também traça nas notas finais do *Segundo Discurso*¹⁰.

Mas o que nos chama ainda mais atenção na escrita de Buffon se relaciona com a noção de que as classes e gêneros da natureza são, de fato, de ordem convencional. As instituímos para melhor compreender os seres naturais. Isso nos parece interessante pois trava

10 As notas finais da obra, que são praticamente tão extensas quanto a mesma, são inspiradas por obras de história natural e dos relatos de viagens. Elas se fazem muito importantes, pois livram Rousseau das acusações de que o “afastamento dos fatos” que ele propõe no início da obra teria lhe colocado em um patamar essencialmente racionalista, meramente imaginativo ou intuitivo. As notas brindam o leitor de uma perspectiva materialista, baseada em estudos de anatomia comparada, que revelam uma visão distinta da condição alegórica que figura no cerne do *Segundo Discurso*.

influência decisiva na forma como Rousseau analisa o homem natural: ele isola-o, pois precisa despojá-lo daquilo que é extrínseco ou artificial.

É verdade que o homem se assemelha aos animais quanto àquilo que ele tem de material, e que, se queremos compreendê-lo no interior da classificação de todos os seres naturais, somos forçados a inseri-lo na classe dos animais; mas, como já procurei mostrar, a natureza não tem nem classes nem gêneros, mas compreende apenas indivíduos; esses gêneros e essas classes são obras de nossos espíritos, não passam de certas ideias de convenção. (BUFFON, 2020, p. 156)

A influência de Buffon na obra de Rousseau tem seus limites, estes bem estabelecidos por ambos os autores: para o primeiro, a civilização é uma aquisição natural do homem; para o segundo, trata-se de um processo de afastamento de seu estado natural, configurando-se como uma aquisição histórica, e não natural. Buffon não descarta a noção de que o homem seja social por natureza, tal qual Aristóteles afirmara em sua *Política*, assim como Montesquieu em seu *Espírito das Leis*. Segundo o naturalista, “o homem, em qualquer estado, situação e em qualquer clima tende igualmente à sociedade; é um efeito constante de uma causa necessária, já que ela guarda a essência mesma da espécie, isto é, sua propagação” (Idem, p. 683).

Quem faz uma boa análise sobre esta questão é Jean Starobinski:

A história, com efeito, não aparece para Buffon como uma aventura livre e arriscada; nela reconhece a sucessão de etapas através das quais o homem emprega cada vez melhor seus poderes nativos, até dispor soberanamente de todas as riquezas naturais. A civilização, para Buffon, é portanto a realização normal da humanidade do homem. Não sendo para ele o entendimento, a inteligência, a sociedade aquisições históricas, mas propriedades essenciais do homem, elas pertencem já ao selvagem. Não haverá então, em Buffon, oposição marcante entre o estado de natureza e o estado de civilização.

Em Rousseau, em compensação, o afastamento entre esses dois estados é quase tão considerável quanto entre o homem e o animal. [...] o método de Rousseau é o mesmo de Buffon, salvo que a confrontação principal se estabelece entre o homem de hoje e o homem de um passado imemorial (entre dois momentos extremos da evolução humana) e não mais entre o homem e o animal. (STAROBINSKI, 2011, p. 442)

Aqui temos, portanto, pontos importantíssimos para a formação da antropologia rousseauiana; o dramático afastamento do homem primevo para com a natureza lhe promoveu a utilização de faculdades que o mesmo só possuía em potência, entre elas a *perfectibilidade* e a *racionalidade* – e que discutiremos em detalhes mais adiante. O que não podemos deixar de mencionar por agora é que o autor não está a declarar um melhoramento

do homem, muito pelo contrário; com seu afastamento do estado de natureza, o que temos é o princípio da decaída do homem e da decrepitude da espécie.

Rousseau distingue-se radicalmente dos pensadores de sua época; a Era das Luzes, como ficou conhecida, era movida por uma renovada confiança no papel do homem, e pela promessa de que o progresso civilizatório estaria por formar um ser de futuro grandioso, marcado pelo conhecimento, pela justiça, por sua implacável curiosidade, pelas infinitas possibilidades que eram garantidas a um ser sensível e racional. Para Rousseau, toda essa autoestima não passava de um infeliz engano, de um excesso de confiança em uma sociedade que estaria malfadada ao vício ao invés da glória. A estupefação que fez do homem um ser pleno, feliz e autêntico havia sido deixada para trás, enquanto o homem se afastava da natureza; é assim que ele deixa de ser livre – e a liberdade consiste em sua principal virtude.

2.2.2 A cultura, antro da desnaturação humana?

Quando socializados, os homens, munidos de leis que se fundam a partir de convenções imperfeitas e efêmeras, tornam-se a cada passo mais distantes da satisfação que as simples necessidades naturais lhe permitiam; tornam a viver soterrados sob novas necessidades, nunca completamente satisfeitas, pois se renovam e se multiplicam a cada movimento humano, com a pulsar das relações sociais.

Descontente com seu estado atual, por razões que prometem à tua infeliz posteridade ainda maiores descontentamentos, talvez desejaesses retroceder; esse sentimento deve construir o elogio de teus primeiros antepassados, a crítica de teus contemporâneos e o pavor dos que terão a infelicidade de viver depois de ti. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 172)

Assim a cultura é discriminada por Rousseau, tomada por sua imperfeição, repleta de sombras e de sobras, um misto de satisfação e insatisfação, uma condição que nos ilumina, mas que também assombra.

Para a antropologia, o conceito de cultura é bastante caro, pois a ela toda movimentação humana se entrega. Rousseau a problematiza: trata, basicamente, como convenção social, e como vimos, não dá a ela o mesmo crédito que dá à natureza; ele delega a ela, inclusive, a responsabilidade pelo processo de desnaturação humana. Ora, como estamos a formar uma visão antropológica, e não apenas rousseauniana, parece-nos necessário clamar

a outros cantos de nossa bibliografia. E aqui trazemos a conceituação formada pelo antropólogo Edward Burnett Tylor em *A ciência da cultura*, obra de 1871, e uma das mais clássicas definições deste conceito no que se refere à antropologia moderna:

Cultura ou civilização, tomada em seu mais amplo sentido etnográfico, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quais quer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade. A situação da cultura entre as várias sociedades da humanidade, na medida em que possa ser investigada segundo princípios gerais, é um tema adequado para o estudo de leis do pensamento e da ação humana. De um lado, a uniformidade que tão amplamente permeia a civilização pode ser atribuída, em grande medida, à ação uniforme de causas uniformes; de outro, seus vários graus podem ser vistos como estágios de desenvolvimento ou evolução. (TYLOR, 2009 [1871], p. 69)

Nos parece que esta definição é bastante adequada à concepção que buscamos formar, e que também dialoga com a visão rousseauiana, uma vez que vislumbra na cultura as “capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade”. Mesmo que o texto tenha sido escrito após quase cem anos da morte do autor que utilizamos como principal referência, ele reflete questões que Rousseau precipitava desde seu *Segundo Discurso*.

Há um problema básico em toda empreitada antropológica, quando alastrada por motivações filosóficas, que reside no processo de aproximação e distanciamento da questão: estamos falando de nossa própria espécie, um complexo e contraditório ser; por mais que se criem certos afastamentos conceituais, nós, pesquisadores, jamais poderemos nos afastar completamente do objeto de estudo. Sendo assim, o problema ganha ares existenciais e até mesmo pretensões ontológicas, uma vez que nos parece impossível desdobrar uma investigação filosófica sem nos colocarmos diante do problema do ser, e sobre o que torna o ser legítimo e autêntico.

A cultura torna o ser humano um ser plural e multifacetado. Não temos como ignorá-la: pensamos e nos expressamos a partir das convenções sociais que são comuns à cultura a qual estamos inseridos, desde o nascimento. Repousamos sobre uma clássica dicotomia humana, entre o natural e o artificial, entre o que é dado pela natureza instintiva e o que é criado pelo fazer humano. Criam-se certos embaralhamentos quando estamos a falar de investigações acerca das culturas humanas, mesmo que de uma perspectiva filosófica, como é o caso da presente pesquisa. Ao considerarmos a cultura como um fator importante para a compreensão do elo entre a natureza humana e as convenções sociais, enfrentamos também a

demanda que nos provoca a explicar minimamente como se formam tais convenções, como deveríamos as compreender, e como questionar o papel das condutas morais que surgem por meio dessas convenções.

Todas essas problematizações habitam o núcleo da presente pesquisa e seu desenvolvimento. Como dissemos, é nossa opção realizar estas observações situando a obra de Jean-Jacques Rousseau num contexto antropológico, e nos parece essencial demonstrar a proximidade de seus questionamentos com os caminhos tomados pela formação da antropologia científica; o autor talvez seja um dos primeiros pensadores a considerar a existência e a importância de uma possível diversidade cultural, mesmo que não tenha empregado diretamente o termo, surgido apenas no final do Século XIX, por meio de pesquisadores como Franz Boas e Bronislaw Malinowski, autores responsáveis pelo surgimento da etnologia. No Século XX, Claude Lévi-Strauss (1976, p. 41) atribuiria a condição de “primeiro tratado de etnologia geral” para o *Segundo Discurso*, reconhecendo a importância de Rousseau para o desenvolvimento da antropologia, principalmente por suas provocações relativas aos relatos de viajantes e a forma equivocada como os mesmos descreviam os costumes e os meios dos povos observados.

2.3 CONTRIBUIÇÕES PARA A ANTROPOLOGIA SOCIAL

É bastante recente o reconhecimento da antropologia enquanto disciplina isolada, portadora de métodos e problematizações específicas; ela desenvolve real autonomia entre as ciências somente no Século XX. Nesta divisão, estaremos a tensionar o texto rousseauiano diante de compreensões influentes para a aurora da antropologia científica. Além de traçar aproximações e afastamentos entre Rousseau e etnólogos clássicos como Lewis Morgan e Franz Boas, aproveitamos para endossar seu legado dentro deste campo de pesquisa. Desde a demarcação de períodos civilizatórios que é sugerida pelo genebrino, até as comparações entre o selvagem alegórico e os povos selvagens de seu tempo, conhecidos somente por meio de relatos de viajantes, estas compreensões foram prontamente incorporadas pela antropologia moderna, embora só viriam a ser reconhecidas como parte do legado rousseauiano por Claude Lévi-Strauss na década de 1960. Estaremos a comentar sobre estes aspectos e a que nuances de nossa investigação elas se encarregam.

2.3.1 Breves aproximações entre Rousseau e Morgan

O prognóstico antropológico que é trazido no texto rousseauiano vislumbra estágios distintos para as condições materiais em que o homem se encontra em diferentes períodos de sua história. Do selvagem ao bárbaro, do bárbaro ao civilizado: saído do estado de natureza, o homem teria passado por diversas revoluções até chegar ao estado de civilização. No entanto, antes que as águas da história possam se mover em direção à civilização, há um período primitivo em que os homens não bebiam de mudança alguma: a natureza saciava todas as suas necessidades, e portanto nenhuma mudança se fazia necessária.

É importante identificarmos que Rousseau divide o estado de natureza em dois momentos bastante distintos: em um estágio primitivo, o ser humano está mais próximo de um animal selvagem, dependente unicamente de seus instintos, sem qualquer desenvolvimento de suas faculdades, ou seja, em um estado pré-moral, pré-racional e pré-social. É apenas em um segundo momento, o qual é impossível de ser precisado com qualquer exatidão, que o homem ingressa em um estágio de cunho histórico, caracterizado por revoluções. As conjecturas que isolam o homem primevo em sua condição de existência plena se rompem, e este ser, ainda em estado selvagem, passa a associar-se com seus iguais. Este é um passo crucial para que sua *perfectibilidade* passe a agir, e diferentemente de outros animais que vivem em sociedade e permanecem sempre os mesmos, os homens tornam-se seres capazes de raciocínio e moralidade; estas faculdades tornam possível o sentimento do *amor-próprio*, que separa-os e torna-os dramaticamente desiguais.

Com a construção das primeiras choupanas, que serviram de moradia às associações primárias do homem em estado ainda selvagem, surge a noção primária de propriedade:

Esses primeiros progressos deram ao homem, por fim, condições de realizar outros, mais rapidamente. Quanto mais se esclarecia o espírito, mais a indústria se aperfeiçoava. Logo, deixando de adormecer sob a primeira árvore que encontrava ou de refugiar-se nas cavernas, atinou com alguns tipos de machados de pedras duras e cortantes que serviram para cortar madeira, cavar a terra e construir cabanas de galhos; em seguida, ocorreu-lhe que elas poderiam ser revestidas com argila e barro. Foi a época de uma primeira revolução, que fixou e distinguiu as famílias, e introduziu uma espécie de propriedade, da qual nasceram muitas querelas e combates. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 210)

Este primeiro movimento teria desencadeado o desdobramento das revoluções seguintes, relacionadas ao surgimento da agricultura e da metalurgia, frutos da empreitada

humana; aqui fica mais evidente a compreensão de um evolucionismo cultural na escrita rousseauiana, tanto no viés humano, representado pelo desenvolvimento da faculdade da *perfectibilidade* e da racionalidade, quanto no viés social, considerando que a distinção das famílias, dispostas agora em moradias, permitiu que a noção de propriedade também se difundisse entre os fazeres humanos.

Logo, torna-se possível pintar o estágio da barbárie, identificado por Rousseau a partir da criação de animais, e do estágio de civilização, caracterizado pelo surgimento da agricultura. Segundo o autor,

A indústria humana dissemina-se juntamente com as necessidades que lhe deram origem. Dos três modos de vida facultados ao homem, a saber, o caçador, o pastor e o agricultor, o primeiro dá força, agilidade e resistência ao corpo, coragem e astúcia à alma, enrijece o homem e torna-o feroz. O país dos caçadores não é por muito tempo o da caça, é preciso perseguir a presa por longos espaços; daí a equitação. É preciso esperar pelo retorno de uma presa que fugiu; daí as armas leves, a funda, a flecha e a lança. A arte pastoril, progenitora do repouso e das paixões ociosas, é, de todas, a mais autossuficiente. Fornece ao homem, quase sem sacrifício, o sustento e a vestimenta; fornece até sua morada. As tendas dos primeiros pastores eram feitas com a pele de feras, assim como os tetos do templo e do tabernáculo de Moisés¹¹. Quanto à agricultura, de origem posterior, ela se refere a todas as artes, conduz à propriedade, ao governo e às leis, e, gradualmente, à miséria e aos crimes, inseparáveis, para a nossa espécie, da ciência do bem e do mal. (ROUSSEAU, 2020 [1781], p. 319)

É notório o decréscimo qualitativo que Rousseau atribui à sua hipótese evolutiva: pinta o caçador selvagem como um ser corajoso, forte e pleno; o pastor bárbaro, mesmo feliz, torna-se ocioso em seus modos de viver; o agricultor, que marca a alcunha da civilização, é visto como um ser miserável e vicioso, em antítese ao seu estado selvagem. Esta propensão ao vício e aos crimes que é atribuída à evolução da sociedade carrega o autor para um campo essencialmente crítico; em pleno Século XVIII, beirava o absurdo que um autor de verbetes da *Enciclopédia* se dedicasse a tecer narrativas que associassem a evolução das sociedades humanas à sua própria decrepitude.

Entretanto, o ponto que pretendemos falar nesta seção refere-se justamente à divisão evolutiva que é pretendida por Rousseau, ou seja, o estágio do “selvagem”, do “bárbaro” e do “civilizado”. Tais noções inexistiam na antiguidade; selvageria e barbárie eram concepções atribuídas a indivíduos de fora do pólis grega, que possuíam valores distintos ou que ameaçassem suas leis internas; ninguém que vivesse fora da cidade possuía uma humanidade

¹¹ Aqui Rousseau toma como recurso o fatural teológico das Escrituras, fatos os quais ele havia se comprometido a se afastar no início do *Discurso sobre a desigualdade*.

plena, visto que vivia uma vida sem lei” (WOORTMANN, 1997, p. 9). No medievo, a atribuição a selvagens e bárbaros era semelhante à noção grega de “ausência de lei”, sem uma distinção suficientemente clara, e que remetia àqueles que contrapunham o dogma cristão (Idem, p. 42). É muito provável, portanto, que a terminologia citada tenha se tornado comum apenas a partir do Renascimento, onde começa a se tramar a noção de sujeito a partir de uma perspectiva ocidental, que carrega consigo o desprezo pela alteridade: *eles* são os selvagens, *eles* são os bárbaros; civilizados somos apenas *nós*.

Detalhes mais específicos sobre origem desta divisão por estágios e a compreensão de cada termo reservaria uma empreitada superior à que pretendemos dedicar à questão, portanto nos reservaremos àquilo que é concebido por Rousseau: “o selvagem é caçador, o bárbaro é pastor, o homem civil é lavrador” (ROUSSEAU, 2020 [1781], p. 319). Assim nos detemos, e torna-se possível que avaliemos a influência das afirmações de Rousseau para o desenvolvimento da teorização antropológica nos séculos seguintes.

Neste contexto, citamos a obra *A sociedade antiga* (1877), obra do etnólogo norte-americano Lewis Morgan, um dos maiores difusores do método comparativo na vertente evolutiva da antropologia social. O autor se dedica a classificar períodos distintos para a selvageria, a barbárie e a civilização, assumindo uma relação de progresso entre tais estados, muito semelhante ao que fora pretendido anteriormente por Rousseau.

As mais recentes investigações a respeito das condições primitivas da raça humana estão tendendo à conclusão de que a humanidade começou sua carreira na base da escala e seguiu um caminho ascendente, desde a selvageria até a civilização, através de lentas acumulações de conhecimento experimental. Como é inegável que partes da família humana tenham existido num estado de selvageria, outras partes num estado de barbárie e outras num estado de civilização, parece também que essas três distintas condições estão conectadas umas às outras numa sequência de progresso que é tanto natural como necessária. Além disso, é possível supor que essa sequência tenha sido historicamente verdadeira para toda a família humana, até o status respectivo atingido por cada ramo. (MORGAN, 2009, p. 49)

Trazemos o texto de Morgan pois ele representa influência decisiva para o fazer antropológico. Sua abordagem apresenta visíveis aproximações com as teorias de Rousseau, apesar de concluir que o caminho evolutivo da humanidade seja natural e necessário; como vimos anteriormente, o texto rousseauiano aponta que as revoluções ocorridas na humanidade são puramente casuais. Além disso, enquanto Rousseau vê a degradação tomar conta do homem conforme ele se encaminha para a civilização, Morgan assume que o

progresso segue uma “lógica natural da mente humana” (MORGAN, 2009, p. 63), que tende para a civilidade. Dadas suas divergências, nos parece interessante traçar um breve paralelo entre os dois autores, como recurso histórico do fazer antropológico, mesmo que Morgan não tenha referenciado o autor genebrino em suas investigações¹²

Morgan expõe os períodos étnicos da seguinte maneira: o estágio de selvageria é referenciado como “infância da raça humana” e presume um homem que vive apenas de recursos naturais, mas que já domina o fogo; a passagem para o estado bárbaro teria se dado a partir da invenção do arco-e-flecha e, posteriormente, da arte cerâmica. Já no estado de bárbaro, o homem teria iniciado a domesticação de animais no oriente, enquanto fazia a agricultura surgir no ocidente; a mais elevada invenção de tal estágio estaria no domínio da fundição de ferro. Por fim, a invenção do alfabeto fonético e o uso da escrita poderiam identificar o estágio do homem civilizado. Esta breve exposição é suficiente para as comparações que pretendemos realizar.

A análise de Morgan parte de um *método comparativo*, a partir do qual compreende-se que sociedades muito diferentes entre si podem ser comparadas, como se todas rumassem em uma direção comum. Para cada estágio citado, o autor faz comparações com povos que pareçam estar em condições semelhantes; o autor atribui, por exemplo, o *status* de civilização para as tribos italianas antes da fundação de Roma, e para as tribos costeiras da América do Norte e do Sul o *status* “superior” de selvageria, isto é, seu limiar até o *status* de barbárie. Segundo o autor, “ao estudar as condições de tribos e nações nesses diversos períodos étnicos, estamos lidando, substancialmente, com a história antiga e com as antigas condições de nossos próprios remotos ancestrais” (MORGAN, 2009, p. 64).

A divisão por estágios que é pretendida por Morgan parece esbarrar em concepções rousseauianas, embora ambos desenvolvam a pesquisa com intuítos muito diferentes: enquanto Morgan aponta o *status* de civilização como um momento de libertação – bem como queriam os iluministas do XVIII –, além de afirmar que a ideia de propriedade “levou a humanidade a superar os obstáculos que atrasavam a civilização” (MORGAN, 2009, p. 53), Rousseau só via a constituição de ruínas, ao decretar que o avanço da civilização naturalizou os vícios no perímetro social, tramando uma espécie de simulacro público (ROUSSEAU,

12 Nem mesmo Engels, que partilhava de objetivos semelhantes em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, faz qualquer menção ao genebrino: “Morgan foi o primeiro que, com conhecimento de causa, tratou de introduzir uma ordem precisa na pré-história da humanidade. Sua classificação permanecerá certamente em vigor até que um material significativamente mais rico obrigue a processar modificações” (ENGELS, 2017, p. 29). Ora, sabemos que Engels leu Rousseau, uma vez que cita o *Contrato social* e o *Tratado sobre economia política* em sua *Ideologia Alemã*, obra em que divide autoria com Karl Marx.

1973 [1750], p. 434), ou seja, a aparência de que existe ordem e virtude, quando de fato só há desordem e vício. É nesta perspectiva que Morgan e Rousseau mais se distanciam.

Se Morgan teve alguma influência de Rousseau, esta inicia na simples divisão dos estágios étnicos, uma vez que a atribuição que é dada aos mesmos expõe uma vasta diferença entre os autores. Segundo Vieira, “se pode fazer uma leitura evolucionista de Rousseau. Sobretudo, uma leitura morganiana” (VIEIRA, 1989, p. 52); no entanto, traçar qualquer proximidade em perspectivas delineadas pelos autores também nos colocariam diante do grande abismo que os divide.

Rousseau não é, a rigor, um evolucionista, como, de igual modo, não é um funcionalista, nem um difusionista. Rousseau não canta o progresso, na verdade ele o chora, porque percebe que à evolução tecnológica corresponde uma involução moral, com a perda da piedade. (VIEIRA, 1989, p. 54)

Vale lembrar que Rousseau, em sua implicância ao que mais tarde seria conhecido por eurocentrismo, antecipou outras vertentes da antropologia social. Seu interesse, aliás, em maldizer os escritos de viajantes sobre os povos tradicionais das Américas apresenta uma proposta distinta da escola evolucionista, que vê nos selvagens representantes de estágios anteriores da evolução cultural. Esta perspectiva, respaldada pelo método comparativo, foi altamente criticada pelos antropólogos do Século XX, e talvez a abordagem mais influente parta de Franz Boas no artigo *As limitações do método comparativo*, de 1896, onde ele introduz a noção de diversidade cultural, concepção ausente na abordagem evolucionista. Destacamos também que nestes parágrafos há uma interessante menção a uma abordagem problemática em relação aos fatos na metodologia comparativa, preocupação semelhante àquilo que tanto preocupava Rousseau, e que o fez tramar uma distância dos mesmos, tomando para si o método conjectural. Citamos Boas, em tom crítico a Morgan e seus discípulos:

O fato de que muitos aspectos fundamentais da cultura sejam universais [...] leva à conclusão de que existe um grande sistema pelo qual a humanidade se desenvolveu em todos os lugares, e que todas as variações observadas não passam de detalhes menores dessa grande evolução uniforme. É claro que essa teoria tem como base lógica a suposição de que os mesmos fenômenos devem-se sempre às mesmas causas. [...]

Vimos que os fatos não favoreceram absolutamente a suposição da qual aqui falamos; muito pelo contrário, eles apontaram na direção oposta. Dessa maneira, devemos também considerar que todas as engenhosas tentativas de construção de um grande sistema da evolução da sociedade têm valor muito duvidoso, a menos que se prove também que os mesmos fenômenos tiveram sempre a mesma origem. Até

que isso seja feito, o pressuposto mais aceitável é que o desenvolvimento histórico pode ter seguido cursos variados.

É bom reafirmar, nesse momento, um dos objetivos principais da pesquisa antropológica. Concordamos que existam certas leis governando o desenvolvimento da cultura humana e nos empenhamos para descobri-las. O objetivo de nossa investigação é descobrir os processos pelos quais certos estágios culturais se desenvolveram. Os costumes e as crenças, em si mesmos, não constituem a finalidade última da pesquisa. Queremos saber as razões pelas quais tais costumes e crenças existem – em outras palavras, desejamos descobrir a história de seu desenvolvimento. (BOAS, 2008, p. 32)

Nossa principal intenção em trazer textos de Morgan e de Boas para esta investigação, além de diversificar o escopo narrativo acerca do pensamento antropológico, aliando-se a textos clássicos da área, é também realizar comparações que possam se adequar às ideias rousseauianas, especulando sobre o legado de suas ideias. Se fôssemos aproximar as ideias de Rousseau das linhas de pensamento relacionadas às escolas antropológicas clássicas, é muito provável que sua abordagem figurasse próxima da escola evolucionista, mas com diversos acenos a uma interpretação semelhante àquela desenvolvida por Boas, também conhecida por escola difusionista (CASTRO, 2009, p. 35). Rousseau escreveu o *Discurso sobre a desigualdade* há mais de cem anos antes dessas discussões se iniciarem, e em suas linhas ele antecipa alguns pontos importantes para esta linha, principalmente em relação à compreensão da alteridade.

No entanto, o que ele busca compreender não é diretamente relacionável com o que buscam os antropólogos clássicos, ao traçar suas hipóteses evolutivas; enquanto estes buscavam compreender *os homens*, aquele buscava compreender o *homem*. Ambos se apoiam na hipótese de um caminho evolutivo comum e na identificação de estágios determinados de evolução social; no entanto, os antropólogos clássicos buscavam compreender a lógica por trás da difusão cultural nas sociedades, enquanto Rousseau buscava identificar a lógica por trás da difusão dos costumes no homem, para decifrar sua derrocada.

2.3.2 Rousseau, antropólogo de gabinete?

No que se relaciona ao legado antropológico de Rousseau, há ainda outro ponto que nos parece importante citar, que é a crítica que surge na antropologia do Século XX em relação à *antropologia de gabinete*. O termo refere-se a estudos antropológicos que se valiam unicamente de relatos de viajantes para escrever sobre os povos parcialmente desconhecidos,

sem conhecê-los pessoalmente, sem compreender lógica, motivação ou função de seus costumes. Trazemos isto até aqui mais uma vez pois é notório que esta análise esbarra nos escritos realizados por Rousseau, embasados pelos relatos de viajantes.

Em *Padrões de Cultura*, publicação de 1934, a antropóloga Ruth Benedict escreve:

Os antropologistas clássicos não escreveram com conhecimento de primeira mão a respeito dos povos primitivos. Eram eruditos de gabinete que tinham ao seu dispor as anedotas de viajantes e missionários e os relatos formais e esquemáticos dos primeiros etnologistas. Era possível, a partir desses pormenores, concluir da distribuição do costume de arrancar os dentes ou de ler nas vísceras; mas não era possível ver como essas feições se tinham entranhado em diferentes tribos em configurações características que davam forma e significado a esses procedimentos. (BENEDICT, s/d, p. 62)

Pois, Rousseau não é necessariamente um antropologista clássico nem um erudito de gabinete; aliás, o próprio autor era crítico dos teóricos que deixavam de observar o mundo real, portanto, a citação de Benedict nos serve aqui para trazer uma questão que também é problematizada pelo autor. Em uma resposta às objeções ao seu *Primeiro Discurso*, Rousseau comenta a respeito do Sr. Gautier, membro da Academia Real de Belas Letras de Nancy e que fez críticas ao texto do autor, que havia sido premiado pela academia de Dijón em 1750. Rousseau escreve:

O Sr. Gautier admira sempre a pureza de nossos costumes atuais. Essa sua boa opinião certamente muito honra aos seus costumes, mas não demonstra grande experiência. Dir-se-a, dado o tom em que fala, que estudou os homens como os peripatéticos estudavam a física, sem sair de seu gabinete. Quanto a mim, fechei meus livros e, depois de ter ouvido falar os homens, observei-os a agir. (ROUSSEAU, 1973 [1751], p. 375)

No âmbito de Rousseau, a crítica aos “teóricos de gabinete” é direcionada justamente aos *philosophes* franceses, que à época ainda eram seus colegas de discussão. Quanto ao comentário de Benedict, ele não pode servir diretamente aos escritos rousseauianos porque descrever os povos ameríndios não é seu objetivo central; ora, o povo que Rousseau descreve em seus estudos é o povo europeu; e se quisermos ser mais específicos, diremos que escreve principalmente sobre os franceses, ou então sobre os cidadãos parisienses e seus irremediáveis vícios. Neste contexto, os relatos de viagem aparecem como recursos coadjuvantes de sua obra, referências textuais que são menos importantes do que os homens que ele observa ao seu redor, e às conjecturas que confabula sobre o homem primevo. Por outro lado, eles

reservam certa importância, pois servem ao texto justamente para mostrar quão vicioso é o povo europeu, em comparação com os ameríndios e seus costumes simples, que muito se aproximam do “bom selvagem” que é pintado no ideário do *Segundo Discurso*.

Além disso, o autor não só menciona tais relatos, como também critica a forma como eles mesmos costumam ser escritos, primeiramente por carregarem informações questionáveis; em segundo lugar, assume uma provocação, quando sugere que os mesmos deveriam ser escritos por filósofos e não por mercadores ou padres missionários. Devido a estas abordagens, temos mais um motivo para afastar Rousseau da posição de “antropólogo de gabinete”. Muito pelo contrário, na perspectiva que outorga, o autor se torna precursor da crítica protagonizada por Benedict.

Diante disto, nos reportamos à passagem que sustenta que “se o intuito é estudar *os homens*, é preciso observar perto de si; mas, para estudar *o homem*, deve-se aprender a lançar a vista ao longe. É preciso primeiro observar as diferenças, para depois descobrir as propriedades” (ROUSSEAU, 2020 [1781], p. 313); no primeiro caso, temos os *homens* em sua materialidade, seus costumes, suas características materiais específicas – portanto, temos o objeto de conhecimento da antropologia social, os homens em sua diversidade. A partir disso, afirmamos ser necessário que observemos o que está ao nosso redor. Em segundo lugar, temos o *homem* enquanto tal, no que fica reservado à possibilidade de conceituação universal, naquilo que se revela como suas propriedades necessárias e seus potenciais simbólicos – quer dizer, revela-se aqui o homem enquanto objeto de conhecimento da filosofia, ou, se preferirmos, da antropologia filosófica. É justamente entre estas duas perspectivas que versamos sobre o pensamento antropológico de Rousseau: o autor se remete aos *homens* ao seu redor ao desenvolver uma crítica dos costumes, mas ocupa-se da ideia do *homem* universal ao sustentar uma alegoria sobre a passagem do estado de natureza para a sociedade civil. Seu legado aponta para ambas as direções, mesmo que neste capítulo tenhamos nos dedicado a retratar suas teorias diante das escolas que fundaram a antropologia enquanto ciência independente. No capítulo que daqui se segue, trataremos sobre os conceitos por trás da alegoria que sustenta a crítica aos costumes que é desenvolvida pelo autor; como não poderíamos fazer diferente, trataremos dos *homens* e de seus vícios, do *homem* e de sua derrocada.

2.4 OS COSTUMES HUMANOS E A UNIFORMIDADE VIL E ENGANOSA

Entre as críticas que Rousseau desenvolve em seus primeiros escritos, está a homogeneidade de ações individualistas que acompanham o cidadão moderno em suas ações. O autor identifica na evolução da civilidade e do policiamento dos costumes um atrelamento extremo aos interesses individuais. Diante disto, o compromisso com o bem comum se vê cada vez mais distante da prioridade dos homens socializados: torna-se mais importante agradar do que falar a verdade, e ser bem estimado em vez de ser virtuoso. Logo, esta dissimulação impede que saibamos de fato quem são os homens; não lidamos com sua transparência, mas com as máscaras que a civilidade passa a exigir. Tais condições, segundo a perspectiva rousseuniana, só podem contribuir para sociedades desiguais e viciosas. A Era das Luzes parece, neste contexto, muito mais sombria do que costuma ser conhecida, referenciada e prestigiada.

2.4.1 Quando não se vive em si mesmo

O pensamento iluminista, também chamado “Era do Esclarecimento”, é conhecido por ter elevado os poderes autônomos do ser humano para o centro das atenções do pensamento ocidental. Em 1783, Kant definiria: “esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado” (KANT, 1985, p. 100)¹³. Esta é uma definição da qual Rousseau muito se afasta; para o genebrino, o policiamento dos costumes faz com que os indivíduos passem a se utilizar da dissimulação para não desagradar os outros; a preocupação com a estima pública nos direciona para este comportamento. Portanto, torna-se mais importante manter boa postura diante de outrem do que falar a verdade, “agir de maneira transparente” com nossos intermediários.

É por este motivo que não poderíamos afirmar que o sujeito moderno teria dado mais um passo em direção a sua independência. Rousseau afirma exatamente o contrário: enquanto

13 No mesmo texto, mais à frente, Kant segue assim afirmando: “se for feita a pergunta: ‘vivemos em uma época esclarecida [*aufgeklärt*]’?, a resposta será: ‘não, vivemos em uma época de esclarecimento [*Aufklärung*]’. Falta ainda muito para que os homens, nas condições atuais, tomados em conjunto, estejam já numa situação, ou possam ser colocados nela, na qual em matéria religiosa sejam capazes de fazer uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem. Somente temos claros indícios de que agora lhes foi aberto o campo no qual podem lançar-se livremente a trabalhar e tornarem progressivamente menores os obstáculos do esclarecimento [*Aufklärung*]’. Geral ou à saída deles, homens, de sua menoridade, da qual são culpados. Considerada sob este aspecto, esta época é a época do esclarecimento [*Aufklärung*] [...]” (KANT, 1985, p. 112).

tivermos que *parecer* honestos em vez de o *sermos*, estaremos fatalmente distantes de qualquer noção de independência.

Ser e parecer tornaram-se completamente diferentes, e dessa distinção surgiram o fausto imponente, a astúcia enganadora e todos os vícios que compõem seu cortejo. Por outro lado, de livre e independente que fora o homem outrora, ei-lo, por uma infinidade de novas necessidades, subjugado, por uma infinidade de novas necessidades, subjugado, por assim dizer, a toda natureza, e sobretudo a seus semelhantes, dos quais em certo sentido se torna escravo, ainda que se torne seu senhor: rico, precisa dos serviços deles; pobre, precisa do auxílio deles, e a mediocridade não o coloca em condições de viver sem eles. (ROUSSEAU, 2020, DD, p. 220)

Na visão de Rousseau, em vez de estar em processo de abandono da menoridade, o ser humano estava se afundando em vícios que não o permitiam independência alguma; “nada mais infantil que tal condição”, poderíamos afirmar. Ao mesmo tempo, o policiamento dos costumes fazia os homens parecerem sutis e comedidos, como se os mesmos não pudessem esconder más intenções.

A questão é que a comparação entre os homens passou a significar uma unidade de medida para o pensar e para o agir de cada indivíduo. Perde-se a originalidade do pensar, ou melhor, perde-se o *ser* em detrimento do *parecer*. As virtudes são esquecidas, pois elas nem sempre são tão aparentes quanto os hábitos que se relacionam com as paixões. O *amor-próprio* se estabelece como elemento de comparação entre uns e outros, e sem que as pessoas pudessem perceber, estavam vivendo suas vidas de acordo com aquilo que a opinião alheia poderia expressar; ou seja, a preocupação com aquilo que cada pessoa pudesse parecer diante de outrem se tornou uma expressão central da sociedade civilizada.

Se os nossos hábitos, na solidão, nascem de nossos próprios sentimentos, na sociedade eles nascem da opinião dos outros. Quando não se vive em si mesmo, mas nos outros, são os julgamentos destes últimos que regulam tudo; nada parece bom ou desejável aos particulares a não ser o que o público julgou como tal, e a única felicidade que a maioria dos homens conhece é a de ser considerado feliz. (ROUSSEAU, 2020 [1758], p. 423)

Com o advento do *amor-próprio*, do sentimento de comparação, da desigualdade crescente, do desejo pelo luxo e de ser superior aos demais, o homem deixa de viver em si mesmo; não é mais dono de suas decisões, e não compreende mais o significado de ser livre, pois a opinião alheia é o que lhe prende a seus grilhões.

É por meio desta linha reflexiva que o autor se afasta do pensamento iluminista. Depender do outro, mesmo que seja para reinar, jamais poderia significar independência. Viver de interesses pessoais e dissimulações jamais poderia significar virtude.

2.4.2 Quando o desejo pela perfeição nos encaminha para o pior

A antítese que Rousseau faz aos pensadores iluministas é formada pela noção de que a modernidade carrega consigo um amargo destino para o ser humano. Tomado pelo desejo do luxo, incapaz de conceber o fator dramático que a desigualdade reserva ao desenvolvimento social, o homem moderno traçou o afastamento de seu estado natural a passos largos. Este distinto animal se desenvolveu de maneira bastante única: o livre-arbítrio permitiu que ele se desenvolvesse artificialmente, enquanto os outros animais seguiram reféns dos instintos.

A natureza comanda todos os animais, e o animal obedece. O homem sofre a mesma influência, mas se reconhece livre para ceder ou resistir. É sobretudo na consciência dessa liberdade que desponta a espiritualidade de sua alma. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 182)

Desvinculado das determinações instintivas, o homem pode optar como viver sua vida. Esta característica se revela como fator decisivo na condição humana, algo que torna o ser humano diferente. Na força do querer, Rousseau identifica este princípio tão importante, a liberdade, um poder crucial para que possamos entender o ser humano como artífice de si mesmo; é a partir dela que o potencial humano de “ponderar a respeito” do que deve e o que não deve fazer surge; e é desta circunstância que também se origina a moralidade.

Além de apontar a liberdade como configuração essencialmente humana, Rousseau cria um novo neologismo: a *perfectibilidade* que teria garantido ao homem a possibilidade de aperfeiçoamento pessoal, por meio de recursos espontâneos de adaptação às circunstâncias, e que está para além de qualquer solução instintiva. A própria racionalidade teria se desenvolvido a partir desta faculdade, que no homem primevo só existia em potência. O ser humano adquire, assim, o poder de criar ferramentas, atribuir um uso específico para elas, além de combinar ideias, tornando possível a linguagem e as formas de expressão simbólicas, diferindo-o ainda mais dos outros animais.

A influência de Buffon mais uma vez se deflagra no texto rousseauiano, assim como a linha divergente que acompanha ambos. Segundo o naturalista,

É pelo fato de não poderem combinar ideias que eles [os animais] não pensam nem falam, e é pelo mesmo motivo que eles nada inventam ou aperfeiçoam. Se fossem dotados da capacidade de refletir, mesmo no menor grau, eles seriam capazes de algum tipo de progresso, adquiririam maior indústria, os castores de hoje construiriam com mais arte e solidez do que os primeiros castores, a abelha aperfeiçoaria todos os dias a colmeia que ela habita; pois, se supusermos que essa colmeia não pudesse ser mais perfeita do que ela é, estaremos conferindo a esse inseto mais espírito do que a nós mesmos, e atribuindo-lhe uma inteligência superior à nossa, por meio da qual ele discerniria, de imediato, o ponto último da perfeição ao qual deve conduzir sua obra, enquanto nós mesmos jamais vemos claramente esse ponto, sendo-nos necessários muito tempo, reflexão e hábito para aperfeiçoar a menor de nossas artes. (BUFFON, 2020, p. 159)

Buffon pincela a ideia de que tanto o aperfeiçoamento técnico quanto a combinação de ideias se tratam de características exclusivamente humanas. Por sua vez, Rousseau traça uma perspectiva destoante por não atribuir à *perfectibilidade* um melhoramento necessário; ora, a possibilidade contínua de aperfeiçoamento é também uma das principais causas da desigualdade; e é ela que abre caminhos para excessos que seriam impossíveis no estado de natureza.

Contextualizando a pessimista afirmação de Rousseau diante da materialidade cognitiva do Século XVIII, o que temos é a identificação de duas faculdades de suma importância para a afirmação da autonomia humana – a *liberdade* e a *perfectibilidade*; no entanto, aqui elas assumem uma postura conflitante, pois o aperfeiçoamento humano, diante do processo de sociabilização, compromete a condição de ser livre que lhe era garantida no estado de natureza. Vejamos a passagem do *Contrato social*, de 1762:

Essa passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança notável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes careciam. É somente então que a voz do dever, ao suceder ao impulso físico, e o direito, ao apetite, o homem, que até o momento considerava apenas a si mesmo, vê-se forçado a agir com base em outros princípios e a consultar sua razão antes de escutar suas inclinações. Ainda que nesse estado se prive de muitas vantagens obtidas da natureza, ganha outras de igual tamanho; suas faculdades são exercidas e desenvolvem-se, suas ideias ampliam-se, seus sentimentos enobrecem-se, sua alma inteira eleva-se a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela de onde saiu, deveria bendizer sem cessar o instante feliz que o arrancou dela para sempre e que, de animal estúpido e limitado, fez um ser inteligente e um homem. (ROUSSEAU, 2020 [1762], p. 523)

Rousseau identifica no progresso das relações sociais o surgimento da paixão pela dominação e pelo prestígio, algo que teria influenciado a ascensão dos poderes despóticos de

seu tempo; um sentimento artificial, fundado da convivência e da comparação entre os homens já vivendo em comunidades. Segundo Vaughan (1915, p. 14), “o eterno sacrifício da virtude em prol da reputação, da substância pela sombra do bem-estar”¹⁴ – o prestígio público torna-se superior à busca pela virtude, e o “ter” passa a ser de maior importância que o “ser”.

O problema repousa sobre o surgimento do sentimento de comparação, chave bastante importante para compreendermos a “faca de dois gumes” a qual consiste a *perfectibilidade*, condição singular do ser humano.

À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, e o espírito e o coração se perfeioam, o gênero humano vai sendo domesticado; as ligações estendem-se e os laços se estreitam. Habitaram-se a reunir-se em frente às cabanas ou sob uma grande árvore; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se o entretenimento ou, antes, a ocupação dos homens e das mulheres desocupados e reunidos. Cada qual começou a olhar os outros e também a querer ser olhado, e a estima pública teve um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente, tornou-se o mais considerado; e assim foi dado, a um só tempo, o primeiro passo para a desigualdade e pra o vício. Dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, de outro, a vergonha e a inveja; e a fermentação provocada por esses novos germes produziu por fim resultados desastrosos à felicidade e à inocência. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 213)

Segundo o que podemos interpretar, a desigualdade social se torna um verdadeiro marco na história do dito homem civilizado, e tudo se deve à conversão do *amor de si mesmo* para o *amor-próprio*; esta, por sua vez se deve à criação da propriedade privada, que é promulgadora da desigualdade social. Estes fatores são complementares e essenciais para a formação do estado de sociedade, e representam a plena ascensão da injustiça mediante o processo de aculturação.

Podemos notar aqui, também, que o hábito da comparação entre o “eu” e o “outro” torna-se crucial para que a desigualdade seja difundida como uma característica convencional da sociedade moderna – sem perceber, o homem perde a liberdade (que todos possuíam) em nome da propriedade (que nem todos possuem). Aí está a uniformidade vil e enganosa, prenunciada no título deste capítulo: enquanto a desigualdade cresce progressivamente, os homens passam a buscar sempre as mesmas coisas, sendo assim jogados na direção de suas paixões individuais.

14 “The eternal sacrifice of virtue to reputation, of the substance to the shadow of well-being” (tradução nossa).

2.4.3 Quando o *amor-próprio* cria um *status quo* irreversível

No estado de natureza, os primeiros hominídeos vivem em completo isolamento, e a eles só interessa sua própria conservação; portadores daquilo que Rousseau denomina *amor de si mesmo*, este sentimento permite que o homem da natureza seja feliz e livre, sem que a solidão seja um empecilho, e sem que lhe seja necessário a criação de necessidades artificiais. A família, considerada por Rousseau a primeira instituição (2020 [1762], p. 506), não possuía valor algum para estes homens, e eles, assim que tivessem condições de se afastar de sua mãe, pai e irmãos, assim faziam, a ponto de nem mais reconhecer seus próprios parentes se após certo tempo os reencontrasse (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 188). Enquanto todos ainda viviam isolados e eram iguais em condições, a compaixão permitia que todos mantivessem relações muito amistosas, portanto eventuais conflitos e comparações entre os homens não perduravam por mais do que o momento. Entretanto, as coisas mudaram: com a difusão das relações sociais, o advento da propriedade privada e do *amor-próprio*, surge a sociedade civil e com ela um *status quo* irreversível, onde os homens passaram a viver mais próximos, dividindo espaços, tarefas, símbolos, linguagens, leis e regras em comum; assim se permitiram viver marcados por profundas divisões, que os manteve em constante competição entre si.

Rousseau não faz delongas ao declarar, logo no início da segunda parte do *Segundo discurso* que “o primeiro que, tendo cercado um terreno, arriscou-se a dizer: ‘isto é meu’ e encontrou pessoas bastante simples para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil” (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 206). Daí surgem as primeiras discordâncias estruturais que tornam impossível que as sociedades sejam igualitárias; introduz-se a propriedade, a moralidade, as relações ficam mais e mais complexas, e qualquer possibilidade de cooperação social passa a ser soterrada pelo sentimento competitivo, advindo do predomínio do interesse individual. A derrocada da humanidade teria se iniciado, portanto, no período em que surge a propriedade privada, e da relação que é permitida aos homens após esta instituição. O *amor de si mesmo* torna-se apenas uma pequena parte daquele que é um sentimento devorador e combativo, o *amor-próprio*.

O autor entende o *amor de si mesmo* como um sentimento natural de autoconservação, comum a todos os animais, que conduz o homem à virtude e ao sentimento de *piedade* (por vezes referenciado como *compaixão*); e como também diz o autor ao referir-se a este

sentimento natural, “o amor do bem-estar é o único móvel das ações humanas” (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 209). Já o *amor-próprio* é entendido como um sentimento desenvolvido a partir da vivência do homem em sociedade; ele leva o indivíduo a fazer comparações com outros que anteriormente lhe eram tomados como iguais. E é na comparação que estaria a chave para este sentimento vicioso:

Digo que, bem entendido, em nosso estado primitivo, no verdadeiro estado de natureza, o amor-próprio não existe; pois, se cada homem em particular se vê a si mesmo como o único espectador que o observa, como o único ser do universo que se interessa por ele, como único juiz do próprio mérito, não é possível que um sentimento, que nasce de comparações que ele não pode fazer, venha a germinar em sua alma. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 280)

É no *amor-próprio*, sentimento puramente social, que se geram as primeiras discórdias estruturais entre os homens, fermentados pela desigualdade e pela injustiça que se originam a partir da instituição da propriedade privada. Necessidades mais básicas passam a ser adornadas por novas necessidades, estas mais exigentes, e de maneira progressiva, o ser humano já não pode mais voltar ao estado de natureza, onde era feliz em sua rotineira simplicidade.

2.4.4 O endereçamento para uma era de individualidades

No *Discurso sobre as ciências e as artes*, publicação de 1750, Rousseau já falava na perda da liberdade humana, mesmo antes da incursão antropológica que viria a fazer nos cinco anos seguintes, quando escreve o *Segundo Discurso* e provavelmente o *Ensaio sobre a origem das línguas*, obra publicada postumamente. Segundo o autor, o policiamento dos costumes tende a domesticar o homem, que passa a pensar e a agir de acordo com certa uniformidade, guiada pela estima pública e pela competitividade. Esta uniformidade, por sua vez, não está relacionada com a noção de *vontade geral*, que seria desenvolvida somente no *Contrato social*. A noção de uniformidade de interesses que se relaciona com a *vontade geral* é imediatamente contrária à noção que é tramada no *Primeiro Discurso*, que aponta para interesses de cunho individual, que visa necessidades imediatas, relacionadas às paixões. Citamos:

[...] reina em nossos costumes uma uniformidade vil e enganosa, e os espíritos parecem ter sido todos postos numa mesma fôrma. A polidez põe exigências intermináveis, a conveniência ordena que sejam cumpridas; seguem-se os usos, e não o próprio gênio. Ninguém mais ousa parecer o que se é, e nessa coerção perpétua os homens que formam o rebanho chamado de sociedade farão todos, nas mesmas circunstâncias, as mesmas coisas. (ROUSSEAU, 2020 [1750], p. 42)

O autor identifica na difusão social da polidez, do luxo e das regras de etiqueta um atrelamento extremo aos interesses individuais, uma despreocupação com as funções sociais que residem no cidadão; isto é, o compromisso com o bem comum estaria cada vez mais distante das prioridades do homem moderno, que ingressou em uma era de individualidades. Este aspecto também é enfatizado na *Carta a d'Alembert*:

O homem é uno, admito; mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos climas torna-se tão diferente de si mesmo que não se deve mais buscar entre nós o que é bom aos homens em geral, mas o que é bom para eles em tal tempo ou tal país. (ROUSSEAU, 2020 [1758], p. 371)

O homem teria perdido sua unidade, portanto, com a instituição da sociedade e da diversidade que lhe é implícita. Torna-se diferente de si mesmo, portanto, porque passa por um processo de fragmentação de interesses, inconstantes e particularizados, que não correspondem ao bem comum que poderia garantir um estado de felicidade coletiva, mas que também não são suficientemente autênticos, pois não se relacionam com a virtude (una), mas com os vícios (múltiplos).

Se houve, portanto, uma época em que o ser humano foi feliz em sociedade, esta época se perdeu com o desenvolvimento das pequenas tribos para povoados maiores, com regras mais complexas e maior propensão à desigualdade. Na pujante sociedade civilizada, seguimos imersos em um processo contínuo de distorções morais, plenamente representado pelos valores que foram formados pelo homem europeu. Quando Rousseau afirma, ainda no *Primeiro discurso*, que “se o progresso das ciências e das artes nada acrescentou à nossa verdadeira felicidade, se corrompeu nossos costumes, e se a corrupção dos costumes atingiu a pureza do gosto” (ROUSSEAU, 2020 [1750], p. 63), não está necessariamente afirmando que o ser humano inevitavelmente se corromperá ao viver em sociedade, uma vez que as conjecturas constituídas pelo autor consideram o caráter fortuito da sociedade; o que ele afirma é que este foi o caminho tomado pela sociedade que ele está a criticar – e que é, inevitavelmente, a sociedade europeia.

A perspectiva tomada por Rousseau no *Primeiro* e no *Segundo Discurso* indica, portanto, que o desenvolvimento cultural teria encaminhado o ser humano para uma vida de inautenticidade, onde liberdade e autonomia se encontram totalmente comprometidas. Tais críticas se dirigem principalmente para o meio do próprio autor, o solo europeu; a cultura europeia teria se desenvolvido não por meio da virtude, mas por meio dos vícios: no contexto cotidiano, o homem europeu estava tomado por caprichos e pelo desejo do luxo; no contexto intelectual, era visto como o modelo do “homem civilizado”. Em outras palavras, o modelo iluminista parecia estar duramente equivocado.

O habitante de uma região afastada que procurasse ter uma ideia dos costumes europeus com base no estado das ciências entre nós, da perfeição de nossas artes, na adequação de nossos espetáculos, na polidez de nossos modos, na afabilidade de nossos discursos, em nossas perpétuas mostras de deferência, no tumultuoso concurso de homens de todas as idades e condições, sempre prontos, da aurora ao pôr do sol, a agradarem-se uns aos outros, esse estrangeiro, eu digo, veria em nossos costumes exatamente o contrário do que eles são. (ROUSSEAU, 2020 [1750], p. 43)

A crítica rousseuniana é bastante clara e abre caminho para que possamos investigar algo que nos parece bastante interessante, que é a relação entre sua crítica aos costumes humanos e o quanto elas se referem não à humanidade enquanto tal, mas especificamente ao povo europeu. Se afastando do significado que geralmente é concedido à Era das Luzes, conhecida como uma era de avanços técnicos, científicos e intelectuais, percebemos, por meio da obra de Rousseau, que o pensamento *antropocêntrico* que se desenvolve na época moderna também revela uma perspectiva *etnocêntrica*, limitada por um caráter competitivo e pleno em segregação. Mesmo que o autor não se utilize destes termos, esta ideia fica bastante verossímil quando analisamos sua obra e também a seus comentadores, como veremos a seguir.

2.5 NAS ENTRELINHAS, A IDENTIFICAÇÃO DO ETNOCENTRISMO

Para introduzir a questão, é importante esclarecermos que as críticas em relação aos costumes da alta sociedade que estão dispostas no texto rousseuniano, como o desejo pelo luxo, a exacerbada inclinação pelas paixões, a lassidão, o egoísmo, as futilidades; tais críticas são em sua maior parte direcionadas à sociedade parisiense. É algo que reserva uma parcela de curiosidade, pois o autor, de origem genebrina, residiu por um bom tempo em Paris, se

envolveu com importantes círculos acadêmicos, inclusive entre os enciclopedistas Diderot e d’Alembert. Esta vivência entre os parisienses certamente contribuiu para que o pensamento rousseauiano se formasse, adornado por um semblante de condenação que certamente era direcionado ao perfil dos cidadãos que ali viviam. Enquanto isso, o autor também se firmava como um assíduo defensor da vida simples que o campo poderia reservar. Essa questão é citada por Vieira em *O senso antropológico em Jean-Jacques Rousseau*:

Quando Rousseau deixou Paris, contra o protesto de seus amigos, para ir morar em l’Ermitage, não estava fazendo um mero capricho ou apenas revelando um de seus modos de viver e ver o mundo: havia naquela atitude de fugir para o campo um sentido profundamente existencial e coerente com toda a sua vida. No filósofo, mais do que em qualquer outro autor, conta especialmente a realidade existencial, a sua opção de vida cercada por uma terrível dicotomia histórica. [...] As escalas de valores arrumam-se contraditoriamente em torno de dois termos, a saber, o indivíduo e a sociedade. (VIEIRA, 1989, p. 24)

Rousseau aponta que o cidadão moderno, principalmente aquele que vive nas grandes cidades, estaria cada vez mais inclinado a escolher pelos interesses pessoais em detrimento dos interesses comuns, que lhe interessam menos; privilegia-se, portanto, o perfil egoísta e competitivo difundido em seus costumes. O que chamamos atenção aqui é para o refinamento cultural que é preterido por Rousseau; sua aversão à alta sociedade faz tornar-se muito perceptível de que quando o autor se refere à derrocada dos costumes, este está reiteradamente se referindo aos vícios do povo europeu. Ora, nos parece que o autor deixa bastante evidente sua estima pelos povos tradicionais, como é o caso dos povos nativos das Américas. Estes povos representam uma fase de socialização que expressam “a época mais feliz e mais duradoura” da humanidade, onde se mantinha “o equilíbrio exato entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante do nosso amor-próprio” (ROUSSEAU, 2020, p. 215), uma fase da qual a humanidade jamais deveria ter saído.

Podemos dizer que a visão tomada por Rousseau passa a divergir radicalmente de grande parte dos *philosophes* franceses, sobretudo dos enciclopedistas, círculo o qual foi não apenas frequentador, como também produtor de conteúdo. Isso nos faz pensar, entre outras coisas, que o autor vivia cercado de pequenas contradições; seus escritos autobiográficos tornam ainda mais evidente que há uma relação conturbada entre vida e obra. Neste caso específico, podemos dizer que é no mínimo curioso que o autor tenha contribuído para uma publicação tão importante enquanto compêndio do conhecimento ocidental, como é o caso da *Encyclopédia*: enquanto publicava textos onde defendia que as ciências e as artes contribuíssem

para que a sociedade se imbuísse de vícios nocivos à própria humanidade, e que sua época mais feliz estaria muito longe daquela onde os costumes modernos europeus costumam expressar.

A valorização dos potenciais da razão era de plena difusão na França dezoitista, que vislumbrava um novo potencial para o processo civilizatório, como se as ciências e as artes pudessem servir à erradicação de todos e quaisquer problemas da vida em sociedade. Rousseau não estava convencido disto: apesar de compartilhar um entusiasmo inicial pelo movimento enciclopedista, não concordava com os rumos que o mesmo havia tomado; ele estaria a contribuir, inclusive, para que a sociedade se tornasse ainda pior.

Rousseau desacreditava da polidez comportamental que era vista com tanta notoriedade. Sua aversão por tais costumes não se expressava apenas na direção da alta sociedade, mas também refletia nos intelectuais, e isto é expresso em variadas obras, cartas e discursos do autor. Esta perspectiva está bem expressa na *Carta ao rei da Polônia*, de 1751: “[...] para fazer bom uso da ciência é preciso reunir grandes talentos e grandes virtudes. Isso só se pode esperar de algumas almas privilegiadas, e não se pode esperar de um povo em todo” (ROUSSEAU, 1973 [1751], p. 386). De certa forma, o autor chama atenção para uma possível relação entre a produção de conhecimento, o desejo pelo luxo e a vaidade, como se o progresso cultural estivesse tomado por excessos; portanto, fazer bom uso da ciência e ser virtuoso seria reservado a poucos; ora, Rousseau não via virtude nos *philosophes*, mas arrogância. O autor nos remete novamente a este contexto no *Préface de Narciso ou o amante de si mesmo*, texto de 1752:

Ao mesmo tempo que a cultura das ciências, de certo modo, desafoga o coração do filósofo, sujeita num outro sentido o do letrado, e sempre com igual prejuízo para a virtude. Todo homem que se preocupa com os talentos deleitáveis quer agradar, ser admirado e quer ser admirado mais do que um outro [...] Daí nascem, de um lado, os rebuscamentos do gosto e da polidez, a adulação vil e baixa, os cuidados sedutores, insidiosos, pueris, que, com o decorrer do tempo, aviltam a alma e corrompem o coração, e, por outro lado, os ciúmes, as rivalidades, os ódios entre artistas tão renomados, a calúnia pérfida, a fraude, a traição e tudo que o vício possui de mais frouxo e mais odioso. (ROUSSEAU, 1973 [1752], p. 431)

Assumindo esta visão, o autor problematiza a ideia de que a modernidade teria garantido autonomia ao homem, uma vez que suas expressões por muitas vezes se concentram em manifestações de vaidade. O que estava a se constituir era uma visão unilateral e artificializada, a notória atuação do *amor-próprio*; em vez de buscar o bem comum ou o melhoramento da sociedade, os *philosophes* buscavam principalmente prestígio e honrarias,

objetos que se tornam parte indissociável das ciências e das artes. O mundo como é visto pelos europeus torna-se, portanto, um espaço restrito e unilateral.

Em seu *Ensaio sobre a origem das línguas*, temos uma interessante passagem que também embasa nossas afirmações:

O grande defeito dos Europeus é insistir em filosofar sobre a origem das coisas a partir do que se passa ao seu redor. Insistem em mostrar-nos os primeiros homens habitando uma terra ingrata e rude, morrendo de frio e de fome, desesperados por algo que os cubra e por vestimentas; por toda parte não veem mais do que a neve e as geleiras da Europa, sem suspeitar que a espécie humana, assim como todas as outras, nasceu em países quentes, e que em dois terços do globo mal se conhece o inverno. Se o intuito é estudar os homens, é preciso observar perto de si; mas, para estudar o homem, deve-se aprender a lançar a vista ao longe. É preciso primeiro observar as diferenças, para depois descobrir as propriedades. (ROUSSEAU, 2020 [1781], p. 313)

O autor aponta para uma provável limitação dos pensadores modernos, acusando-os de possuir visão limitada, que ao cunhar o conceito de sujeito, estaria restrita a referenciar apenas os homens europeus, seus conhecidos, e não o homem universal, cercado de possibilidades. Em termos rousseauianos, podemos dizer que a visão eurocêntrica é guiada puramente pelo *amor-próprio*, que profere a tendência do indivíduo que “prefere-se a si mesmo do que ao outro”; e no reino dos europeus, este “si mesmo” refere-se a um conjunto de agentes identificados por nacionalidade e costumes; logo, se a Era das Luzes pinta algum retrato sobre autonomia e maioridade, neste quadro o único homem que pode ser identificado é o europeu. Em outras palavras, forja-se uma ideia de pertencimento referente ao ocidente enquanto matriz cultural e que mescla, em sua raiz estrutural, de um lado o nacionalismo, do outro a xenofobia: valoriza-se o “eu”, afugenta-se o “outro”¹⁵. Ora, cabe a nós também observar que Rousseau não está isento dos preconceitos comuns aos europeus: em linhas gerais, seu elogio aos povos selvagens é sempre carregado de uma discriminação relacionada ao exotismo destes homens.

15 Há um fenômeno interessante a ser comentado neste contexto, uma vez que falamos sobre o pertencimento dos povos europeus: o sentimento de negação que pode acompanhar os indivíduos do dito “terceiro mundo”, uma vez que é muito difundida a noção de que a qualidade de vida dos povos ocidentais é sempre superior. Assim, podemos falar em xenocentrismo; este fenômeno, ao contrário do etnocentrismo, sugere que indivíduos de um povo em específico depreciem sua própria cultura em razão de preferir outras; segundo o exemplo de Johnson, “é comum, não só no terceiro mundo, onde pessoas tendem a depreciar suas culturas em comparação com as culturas das sociedades industriais, mas também em sociedades mais ricas; nos Estados Unidos, por exemplo, onde se pensa muitas vezes que produtos europeus, como o vinho e o queijo, são superiores aos produzidos localmente” (JOHNSON, 1997, p. 255). Ora, com a plena difusão de costumes relacionados ao consumo nos tempos atuais, é bastante compreensível que este fenômeno exista – e bastante necessário que ele também seja debatido.

A noção de eurocentrismo que trazemos aqui sugere, portanto, que temos de um lado os europeus, “donos da razão”, “promulgadores da moral”, um povo que historicamente teria se declarado exemplo de civilização bem-sucedida; do outro, os “não-europeus”, representantes de “modos bárbaros”, de “costumes grosseiros”, isentos de qualquer tradição intelectualizada. Em suma, podemos dizer que nas entrelinhas da obra de Rousseau é possível identificar um direcionamento para a consideração de que as ideias e opiniões tecidas na produção intelectual do ocidente surgem de uma perspectiva específica, de cunho cultural, que obedece a certas convenções. Trata-se praticamente da fundação de um relativismo cultural possível, e com este, também uma ontologia possível, que repousa na cisão do “eu” com o “outro”, que é, propriamente, a desigualdade promulgada pelos costumes em seu processo de dissolução, fator que Rousseau pincela desde o *Primeiro discurso*. Esta problematização é endossada pelos chamados estudos decoloniais, muito em voga na contemporaneidade, os quais não podemos deixar de mencionar.

2.6 A CRÍTICA À DESCRIÇÃO DOS COSTUMES NOS RELATOS DE VIAGEM

Esta seção, apesar de ocupar apenas um singelo espaço da nossa investigação – visto que ela se dedica também a esclarecer outras questões – talvez seja a mais contundente observação a que ele se dedica. A identificação do etnocentrismo no texto rousseauiano não se trata de uma unanimidade entre leitores e comentadores, mas nos parece uma questão essencial para complementar nosso estudo. É nas nuances desta crítica que identificamos elementos cruciais, tanto para justificar a depreciação que Rousseau direciona aos costumes europeus, quanto pelas provocações desferidas pelo autor, referente à importância de que pensadores pudessem se dedicar ao encontro e ao estudo de povos que até então só haviam sido descritos por comerciantes e missionários; tais críticas teriam estimulado a pesquisa antropológica para uma futura metodologia etnográfica.

2.6.1 Os viajantes, mensageiros do Novo Mundo

“Todo homem parece imaginar que ele pode entender os homens num relance; ele supõe que é suficiente estar entre eles para conhecer o que eles estão fazendo [...]; ele se pronuncia com confiança sobre os méritos e a

condição social das nações entre as quais ele viajou; nenhum receio sempre o leva a dizer, ‘eu posso dar a você poucas informações gerais sobre as pessoas que eu tenho visto; eu não estudei os princípios morais; eu não sou juiz de costumes nacionais’.”

Harriet Martineau

Nós, que olhamos para a modernidade a partir do olhar contemporâneo, podemos muito bem compreender que o papel do ocidente na produção intelectual é realmente impactante, seja no desenvolvimento científico e tecnológico, seja na instauração do sistema econômico capitalista, ou mesmo nos inúmeros fatos que acompanham a expansão da cultura ocidental desde as grandes navegações dos Séculos XV e XVI. No entanto, não podemos deixar de questionar a unilateralidade que sua influência reservou ao mundo, caso contrário este estudo perderia sua propriedade antropológica, a qual desde o princípio se compromete e pelo qual se empenha. Podemos perguntar: que pensamento os europeus reservavam a respeito de povos distintos deles mesmos à época de Rousseau? Que tipo de informação chegava até eles, que poderia gerar uma ideia mínima sobre uma possível diversidade cultural e sobre a pluralidade dos povos? Esta certamente é uma questão muito estimada pela antropologia, e o recorte que nos propomos a fazer neste estudo certamente pretende dialogar com tais problematizações.

Ora, o *Segundo Discurso* nos provoca com inúmeras reflexões deste nível. As questões que lançamos acima se mostram bastante presentes nesta obra, especialmente na extensa nota “J” (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 263), dedicada em comentar uma literatura muito popular no Século XVIII: os relatos de viagens, textos que descreviam aspectos do Novo Mundo, incluindo seus povos e seus costumes. Esses relatos eram produzidos por missionários, marinheiros, soldados e comerciantes, ou mesmo por editores que compilavam informações relatadas por estes viajantes. Tais escritos eram tidos como uma fonte presumidamente segura, para que os europeus pudessem compreender como viviam os povos de outras culturas. No entanto, tais materiais eram lidos apenas a título de curiosidade, pois mostravam quão exóticos outros povos podiam ser. Sem dificuldade, esta literatura adquiria ares jocosos, difundindo-se como um material de entretenimento. Como é de se imaginar, qualquer afastamento mínimo do que se tinha por hábito na Europa setecentista era tido por pitoresco ou esquisito¹⁶.

16 A esta perspectiva, Rousseau parece ter certa dificuldade de se desvincular por completo, mesmo protagonizando as críticas que aqui sublinhamos. Suas palavras a respeito dos povos selvagens por vezes não

As principais referências citadas pelo autor estão nos periódicos *L'Histoire générale des voyages*, que foram publicados entre 1746 e 1761 na França. Entre os autores citados por Rousseau, em sua maioria de origem inglesa, estão os viajantes Battell¹⁷, Purchas¹⁸, Dapper¹⁹ e Sorrento²⁰; os periódicos eram traduzidos e organizados pelo abade Prévost²¹, a quem geralmente as obras são referenciadas nos catálogos franceses. Rousseau critica esses escritos; observa que tais autores por muitas vezes seriam incapazes de perceber que suas narrativas desconsideravam que tais povos portavam costumes distintos, e portanto se faziam portadores de outras concepções de realidade, muito mais puras, ou seja, mais próximas à natureza. No entanto, tratavam estes povos como homens inferiores ou imbecilizados.

A perspectiva destes viajantes era distorcida por seu esclarecimento, puramente europeu; não havia esforço algum, portanto, para compreender os hábitos destes povos, que eram descritos como “selvagens sem modos”, “atrasados no tempo”, “que podiam ser facilmente enganados”. Rousseau supõe que se tais viajantes fossem pensadores, talvez tivéssemos perspectivas distintas sobre tais povos, portadores de outros costumes e portanto, de outro tipo de esclarecimento.

Suponhamos um Montesquieu, um Buffon, um Diderot, um Condillac, ou homens dessa têmpera, realizando, com o intuito de instruir seus compatriotas, a mais importante de todas as viagens, a que deve ser feita com mais cuidado, observando e descrevendo, como ninguém, [...] todas as regiões selvagens. Suponhamos que esses novos Hércules, ao regressarem dessas excursões memoráveis, escrevessem em seguida, com gosto, a história natural, moral e política do que tivessem visto: então, veríamos surgir de sua pena um mundo novo, e aprenderíamos a conhecer o nosso. Digo que, quando semelhantes observadores afirmassem que tal animal é um homem e outro é uma fera, seria preciso acreditar no que dissessem; mas é muito ingênuo proceder do mesmo modo com viajantes grosseiros, sobre os quais às vezes se é tentado a fazer a mesma pergunta que eles se metem a responder sobre outros animais. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 271)

fazem jus à suas críticas; suas origens europeias parecem falar ainda mais alto que a análise filosófica.

- 17 Andrew Battell (1545-1640), viajante inglês. Em uma de suas viagens, Battell teria sido preso por portugueses no Brasil e enviado para Angola, onde viveu por vários anos e assim produziu seus escritos, publicados na *L'histoire des voyages* (HUE, 2006, s/p).
- 18 Samuel Purchas (1577-1626), editor de periódicos, historiador e escritor inglês. Como editor dos relatos de viagens, tinha por objetivo pessoal provar que a América havia sido descoberta pelos ingleses, e não por espanhóis (HUE, 2006, s/p). Ficou conhecido pelos compêndios de relatos de viagens *Hakluytus Posthumus Or Purchas His Pilgrimes*, publicados em quatro volumes na Inglaterra em 1625 – compêndio onde integram relatos de Anthony Knivet, os quais foram traduzidos para o português por Sheila Moura Hue (HUE, s/a).
- 19 Olfert Dapper (1636-1689), geógrafo e escritor holandês, autor de *Description of Africa*, de 1668.
- 20 Girolamo Merolla da Sorrento (1650-1763), missionário capuchinho italiano, autor de *Breve e Succinta Relatione del viaggio nel Congo nell'Africa Meridionale*, de 1692.
- 21 Antoine François Prévost (1697-1763), conhecido também por Prévost d'Exiles, traduziu e publicou 25 volumes das *L'histoire générale des voyages*, contendo relatos, mapas e ilustrações dos viajantes citados por Rousseau, entre outros. Também é conhecido pelo romance *Manon Lescaut*, de 1731.

Rousseau questiona a legitimidade de relatos produzidos por viajantes que pouco se interessavam em investigar e compreender, de fato, os costumes, a noção de moralidade e os processos políticos que faziam parte de outras civilizações. Afinal, como poderíamos produzir um verdadeiro “estudo sobre o homem” sem de fato compreender as convenções sociais que são difundidas entre outros povos, e que por sua vez dita seus modos de vida? Estaríamos, portanto, sempre a falar dos homens europeus?

A questão principal talvez repouse sobre o fato de que tais viajantes tinham outros objetivos; a descrição dos povos estava sempre em segundo plano. Portanto, Rousseau ainda chama atenção para a questão do interesse. A passagem abaixo pertence à obra *Emílio ou Da Educação*; ao tratar sobre o papel das viagens para a promoção do conhecimento entre homens de povos distintos, sejam eles filósofos ou comerciantes, o autor traz uma reflexão que nos parece essencial para o contexto que tecemos até aqui:

A informação que extraímos das viagens relaciona-se com o objetivo que as norteou. Quando esse objetivo é um sistema de filosofia, o viajante jamais vê nada além do que quer ver; quando tal objetivo é o lucro, ele absorve toda a atenção dos que se entregam a ele. O comércio e as artes, que misturam e confundem os povos, também os impedem de se estudar. Quando sabem o lucro que poderão ter uns com os outros, que mais têm a saber? (ROUSSEAU, 2014 [1762], p. 670)

Mais uma vez, é possível perceber na concepção rousseuniana uma tensão, gerada a partir do questionamento sobre a legitimidade dos interesses individuais; pois o homem, tendo um objetivo particular diante dos olhos, pode perder qualquer compromisso com a verdade. A título de exemplo, podemos supor que se um desses viajantes, na intenção de agradar seus leitores, fizesse descrições anedóticas (e portanto questionáveis) dos costumes que ele mesmo havia observado, talvez não lhe pareça um grande problema se tais descrições realmente condizem com o que fora observado. E é importante sublinhar, a descrição dos costumes e a análise dos povos nunca foi objetivo primário de viajante algum nestas épocas. Rousseau afirma que “há uma grande diferença entre viajar para ver países e viajar para ver povos. O primeiro objeto é sempre o dos curiosos; o outro é para eles apenas acessório. Deve ser exatamente o contrário para quem quer filosofar” (ROUSSEAU, 2014 [1762], p. 671). Por esta via, poder-se-ia dizer que os relatos de viajantes eram imbuídos de desinteresse, e se quisermos também assim constatar, prováveis preconceitos – estes, muito comuns entre os letrados franceses.

Passados trezentos ou quatrocentos anos da invasão de outras partes do mundo pelos habitantes da Europa, que desde então têm se publicado, um após outro, novas narrações e relatos de viagens, estou certo de que conhecemos apenas os europeus; e penso também nos ridículos preconceitos que não desapareceram nem mesmo entre os homens de letras, eles que, com o pomposo nome de “estudo do homem”, referem-se apenas aos homens de seus respectivos países. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 269)

Daqui da contemporaneidade, podemos dizer: seria impossível realizar qualquer tipo de estudo sobre o homem, sobretudo observações minimamente etnográficas, se convencidos de que os povos observados são inferiores, atrasados ou mesmo incapazes. Em outras palavras, podemos dizer: é melhor que um xenófobo não escreva sobre migrantes, nem que um racista escreva sobre costumes étnicos.

Os viajantes que inspiraram as críticas de Rousseau tinham objetivos bastante distintos da descrição dos costumes; como ele mesmo afirma, seus interesses eram meramente comerciais, logo, não se permitiam a reflexões mais contundentes.

Os acadêmicos que percorreram as partes setentrionais da Europa e meridionais da América tinham por objetivo visitá-las como geômetras, não como filósofos. [...] Excetuados esses relatos, não conhecemos nada sobre os povos das Índias Orientais, frequentadas exclusivamente por europeus mais interessados em encher suas bolsas do que suas cabeças. A África inteira e seus numerosos habitantes, singulares tanto pelo caráter como pela cor, ainda não foram examinados; a Terra está coberta de nações das quais conhecemos apenas o nome, e, mesmo assim, atrevemo-nos a julgar o gênero humano! (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 271)

Enquanto critica os relatos de viagens, o autor parece aproveitar para chamar a atenção dos *philosophes* franceses, estes, crenes que a humanidade estava a entrar em uma era esclarecida: julgar o gênero humano, sem ao menos conhecê-lo em sua diversidade? O autor aqui se utiliza de mais um argumento para provar que tal perspectiva é unilateral e limitada.

Quando se presume que basta ser um viajante com tempo disponível para descrever o que é observado, já podemos ter uma noção da importância que os europeus davam para a cultura dos povos descritos: algo próximo de zero; ou melhor, se consideravam importante descrevê-las, era para que as mesmas fossem difundidas em solo europeu a partir de ares anedóticos, para o entretenimento de seus leitores. Portanto, a crítica de Rousseau se faz muito necessária: a descrição dos costumes deveria ser tratada com seriedade, e antes que pudéssemos considerar a existência dos métodos cunhados pela antropologia, inexistentes à época, tínhamos descrições que mais faziam desserviço aos povos do que lhes apresentavam

com legitimidade. Os contos dos viajantes desmoralizavam os costumes alheios, como se os ocidentais nada tivessem a aprender com os povos isolados e suas vias comunitárias – estas, talvez, nunca realmente vistas pelos olhos daqueles que só observavam o que é “exótico” pelo simples e puro fim recreativo.

2.6.2 A descrição dos costumes, ofício antropológico

O destino antropocêntrico que foi traçado na modernidade não brilhou somente na direção das inovações dadas no campo científico ou do pensamento filosófico, como a seara iluminista geralmente é reconhecida, e como de bom grado os filósofos modernos também autorreferenciam o pensamento de sua época; pois o antropocentrismo carrega consigo o etnocentrismo, o histórico de colonização da África e do Novo Mundo, o silenciamento dos povos não ocidentais e talvez o mais crônico de todos os problemas, a abertura de um estreito caminho em direção do individualismo como sistema de vida.

Rousseau é acertadamente irônico quando interpela aqueles que viajam objetivados apenas pelos ganhos pessoais, mas que mesmo assim consideram razoável descrever os costumes dos povos isolados, mesmo que jocosamente. Essas narrativas eram produzidas mediante viagens que detinham intuítos comerciais, ou então fins jesuíticos; ou, pior ainda, tinham como objeto principal a conquista de terras e a subjugação dos povos originários. Isso significa que a observação e a descrição dos costumes em si não se relacionam com o objetivo principal desses viajantes; e como objetos secundários, seu conteúdo se torna leviano e impreciso.

Os particulares podem ir e vir, mas parece que a filosofia não viaja, e a de cada povo é pouco apropriada aos outros. A causa disso é manifesta, pelo menos para os lugares mais distantes. Pois há apenas quatro tipos de homens que fazem longas viagens: os marinheiros, os mercadores, os soldados e os missionários. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 269)

Quando afirma que “a filosofia não viaja”, Rousseau está a sugerir que os homens de letras não viajam, e portanto a observação dos costumes dos povos distantes se mantém delegadas para homens que não se dedicam a verdadeiras reflexões sobre o assunto. O próprio Rousseau, por afirmar não possuir recursos nem a saúde propícia para tal, não viajou para realizar tais descrições. Sendo assim, não temos até então narrativas realmente legítimas, que

se prestem a realmente compreender os meios de vida desses povos, compreendendo sua alteridade de maneira legítima ou, em outras palavras, reconhecendo no diferente um “outro-eu”.

Não se abre um livro de viagens que não contenha descrições de características e costumes. Porém, é de admirar que essas pessoas que tantas coisas descreveram apenas disseram o que todos já sabiam e não souberam perceber, na outra extremidade do mundo, mais do que poderiam notar sem sair de sua rua. [...] Daí o belo adágio moral, tão repetido pela turba filosofesca: o homem é o mesmo em toda parte; e, como em toda parte tem as mesmas paixões e os mesmos vícios, inútil tentar caracterizar os diferentes povos. É como dizer que não se podem distinguir Pedro e João porque ambos têm um nariz, uma boca e dois olhos. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 269)

Esta crítica se faz bastante importante, pois foi o etnocentrismo, fundado da perspectiva do homem europeu, que impediu por muito tempo que fosse admitida uma pluralidade das culturas, e que portanto se desenvolvesse algo próximo a uma metodologia etnológica; na época de Rousseau e até mesmo um século mais tarde, o pensamento corrente era de que a cultura se desenvolvia em proporções hierárquicas, do selvagem ao bárbaro, do bárbaro ao civilizado; ou seja, os povos que viviam em maior integração com a natureza eram tidos como povos menos civilizados, atrasados no tempo, não esclarecidos, pouco racionais e portanto, homens a não se levar muito a sério.

Foram poucos os teóricos europeus que, antes de Rousseau, questionaram firmemente o posicionamento que identificamos aqui por eurocêntrico. Entre eles, temos Montesquieu em suas *Cartas persas* e Latifau em *Os costumes dos selvagens americanos comparados aos costumes dos primeiros tempos*; e ainda muito antes deles, podemos citar De Las Casas e sua *Brevíssima relação da destruição das índias ocidentais* e De Lery e sua *História de uma viagem à terra do Brasil*, autores importantes na exposição de dados históricos sobre a violenta ocupação das Américas. Rousseau, por sua vez, ao acusar a cultura ocidental de carregar consigo um viés unilateral – o qual hoje podemos cunhar como etnocêntrico –, também instaura a noção de que aquele que estuda o homem deve abster-se, conforme possível, das perspectivas convencionadas pelos costumes adquiridos socialmente, pois somente assim poder-se-ia revelar “o que está escondido” sob significados ocultos dos costumes de outros povos. Ocultos, dizemos, pois não poderíamos compreender seu real significado funcional sem despir-nos de nossa cultura de origem, tanto quanto possível.

Esta é mais uma característica herdada pela antropologia, que dois séculos mais tarde estaria por exigir dos pesquisadores que passassem longos períodos vivendo junto aos povos

de estudo, configurando aquela que mais tarde seria outorgada por etnografia, método que garantiu maior propriedade de análise sobre os hábitos e costumes dos povos estudados. Este trâmite é bastante divergente das análises superficiais que eram rascunhadas pelos viajantes criticados por Rousseau, estes, sem condições de “penetrar” na lógica por trás dos hábitos e costumes de cada povo²².

Por fim, se faz essencial que citemos que a influência de Rousseau no meio antropológico é endossada por um de seus maiores teóricos, Claude Lévi-Strauss. No artigo *Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem*, o autor responsabiliza Rousseau pelo surgimento da pesquisa etnológica, sobretudo pelas linhas contidas no *Segundo Discurso*, obra que ele afirma considerar como “o primeiro tratado de etnologia geral” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 41); revela-se aqui a influência de Rousseau, até então omitida pelos teóricos desta área, para que as investigações sobre o homem fossem engendradas a partir de uma visão livre de certas “identificações forçadas”, ou seja, das noções construídas a partir da cultura daquele que pensa, investiga e escreve sobre o outro, o distante, o distinto; afinal de contas, é o outro que precisa ser compreendido. Nas palavras de Lévi-Strauss:

A revolução rousseuniana, performando e iniciando a revolução etnológica consiste em recusar as identificações forçadas, quer seja a de uma cultura a outra cultura, ou a de um indivíduo, membro de uma cultura, a um personagem ou a uma função social que esta mesma cultura procura impor-lhe. [...] Então, o eu e o outro, libertos de um antagonismo que só a filosofia procurava estimular, recuperam sua unidade. Uma aliança original, enfim renovada, permite-lhes fundar juntos o *nós* contra o *ele*, isto é, contra uma sociedade inimiga do homem, e a que o homem se sente mais preparado para recusar na medida em que Rousseau, com seu exemplo, ensina-lhe como evitar as insuportáveis contradições da vida civilizada. (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 47)

Esta problematização costumava ficar de fora das reflexões dos pensadores europeus do Século XVIII, o que indica que Rousseau inaugura uma perspectiva certamente inovadora para a época quando sugere aproximações com os povos descritos. Segundo a interpretação de Lévi-Strauss, a argumentação do “nós” contra o “ele”, relaciona-se diretamente com as

22 Nos convém acrescentar uma breve citação da introdução da obra *Argonautas do pacífico ocidental*, onde Malinowski detalha o método etnográfico. O antropólogo afirma que “se todas as conclusões forem baseadas única e exclusivamente no relato de informantes, ou então, inferidas de documentos objetivos, será logicamente impossível suplementá-las com dados de comportamento real” (MALINOWSKI, 1978, p. 29); Apontando para um viés empírico, o qual é defendido pela antropologia até os presentes dias, também afirma que “cada fenômeno deve ser estudado a partir do maior número possível de suas manifestações concretas; cada um deve ser estudado através de um levantamento exaustivo de exemplos detalhados” (Idem, p. 27). Rousseau, neste contexto, pode ser remetido como uma importante referência de estudo precedente à antropologia: “o pesquisador de campo depende inteiramente da inspiração que lhe oferecem os estudos teóricos” (Ibidem, p. 23).

críticas que o *Segundo discurso* apresenta acerca dos relatos de viagem: a observação e a descrição dos costumes dos povos isolados poderia aproximar os homens, e não torná-los ainda mais distantes; tal reconhecimento poderia nos trazer noções sobre a complexidade de nossos estados sociais, seus estágios variados, e como podemos nos reconhecer entre si. “O pensamento de Rousseau desabrocha, portanto, a partir de um duplo princípio: o da identificação com o outro, e mesmo com o mais ‘outro’ de todos os outros” (Idem, p. 47). Reconhece-se, portanto, um “outro-eu” na alteridade.

Dedicamos este capítulo a averiguar a difusão do pensamento filosófico e antropológico de Rousseau. Passamos pela exposição do método conjectural e suas implicações; falamos brevemente de suas referências teóricas; avançamos até a formação de seu pensamento antropológico e como ele teria influenciado as primeiras vertentes da antropologia moderna; trouxemos a abordagem crítica em relação aos relatos de viagem e fizemos menções ao etnocentrismo. Por fim, também vimos a respeito de sua alegoria sobre o estado de natureza e como ele contribui para sua crítica aos costumes modernos, abordagem que será protagonista do próximo capítulo.

3 UMA JORNADA PARA A DECREPITUDE DA ESPÉCIE

Ao declararmos, no título desta seção, que estaremos a tratar especificamente de “uma” jornada, também reafirmamos o caráter fortuito dos acontecimentos, algo que é muito importante para o contexto rousseauiano. O processo da desnaturação humana não é uma causa necessária, e como o próprio autor afirma no *Segundo discurso*, pode ter ocorrido de diversas maneiras; ele se utiliza deste fator, inclusive, para tomar como recurso o método conjectural. A jornada que evidenciamos aqui é o processo civilizatório do Ocidente, e o processo de decrepitude afirmado pelo autor está na socialização humana, da maneira como ela ocorreu, permitindo o realce dos interesses individuais e do pleno desenvolvimento do *amor-próprio*. O caminho que nos estimulará a pensar e tomar notas de como este processo ocorreu e a que motivos ele se deve estão na genealogia alegórica de Rousseau, e é justamente a ela que nos reportaremos no presente capítulo. Começaremos por identificar o homem da natureza, seu estágio primitivo e seu estágio histórico; seu movimentos primários em direção à civilização, ainda na condição de sociedades iniciadas; o papel da *perfectibilidade* e a irrecuperável perda da inocência, no advento da desnaturação humana, das máscaras da

civilização. E, por fim, da possibilidade de renovação dos interesses humanos por meio do pertencimento, do *laço social* que configura o verdadeiro corpo político, onde o interesse de cada indivíduo corresponde a um interesse maior, o bem comum.

3.1 O HOMEM PRIMEVO E COMO PENSÁ-LO

Pensar como viviam os primeiros grupos humanos, dispostos em uma fase ainda muito rudimentar da sociedade é um exercício reflexivo indispensável para que possamos iniciar uma problematização antropológica; Rousseau, aficionado por florestas e passeios no campo, assumia uma estima tão grande pela natureza que, quando falava da mesma, parecia falar da própria divindade. Entendia que o homem civilizado, ao formar suas imperfeitas convenções acerca do mundo e das coisas ao seu redor, o fazia em plena antítese àquilo que se refere à natureza, plena em constância e perfeição. Para o autor, a imersão na natureza é sempre considerada como uma condição benéfica, saudável, revigorante.

Há uma passagem que nos parece interessante para o que aqui entoamos, pois ela dialoga justamente com esta anuência imaginativa que podemos provocar a nós mesmos, a qual nos remetemos ao citar o sentimento de estupefação, tão comum aos seres que possuem maior conexão com a natureza – ou seja, todos os animais, exceto o animal humano, o animal policiado. Para contextualizar, a passagem das *Confissões* se localiza em um acontecimento de 1756, quando Rousseau abandonou Paris para viver em uma morada afastada em l’Ermitage, local cercado pela mata virgem.

O meu primeiro cuidado foi o de me entregar à impressão das coisas campestres que me cercavam. Em vez de começar a ajeitar-me na casa, comecei a ajeitar-me para meus passeios e não houve um atalho, um caminho aberto na mata, um bosque, nem um recanto ao redor da minha casa que eu não tivesse percorrido no dia imediato à minha chegada. Quanto mais examinava aquele encantador retiro, mais o sentia feito para mim. Aquele lugar isolado e nada selvagem me transportava mentalmente para o fim do mundo. [...]

Destinei [...] minhas tardes aos passeios, munido dum pequeno caderno branco e dum lápis: porque não conseguindo nunca escrever à minha vontade senão *sub dio*, não me sentia tentado a mudar de método e contava muito que a floresta de Montmorency, que ficava perto, seria dali por diante o meu gabinete de trabalho. (ROUSSEAU, 1979 [1782], p. 266)

O espaço que reservamos para esta citação tem a intenção de demonstrar que o interesse do autor pela natureza se reflete diretamente em sua vida pessoal, e que é muito

provável que suas conjecturas sobre a vida dos homens selvagens tenham se formado nessas incursões solitárias que o autor fazia em meio às florestas. No *Emílio* (ROUSSEAU, 2014 [1762], p. 408), mais especificamente no texto *Profissão de fé do vigário saboiano*, a natureza é constantemente conclamada em seu caráter de perfeição: “obedeçamos à natureza e saberemos com que doçura ela reina e que encanto encontramos, depois de tê-la escutado, em dar um bom testemunho de nós mesmos”. Ora, diante disto podemos sugerir que se o homem inaugurou a decrepitude de sua própria espécie, é porque não deu ouvidos à natureza e à perfeição que ela lhe delegou.

Nos cativa também observar que o autor atribui certa universalidade às noções de bondade e justiça, às quais estariam relacionadas com a relação próxima do homem com a natureza, para então especular a respeito de suas afirmações:

Olha para todas as nações do mundo, percorre todas as histórias. Dentre tantos cultos inumanos e estranhos, dentre a prodigiosa diversidade de costumes e de caracteres, encontrará por toda parte as mesmas noções de bem e de mal. O antigo paganismo pariu deuses abomináveis, que teriam sido punidos nesta terra como criminosos e que ofereciam como modelo da felicidade suprema apenas crimes a cometer e paixões a satisfazer. Mas o vício, armado de uma autoridade sagrada, descia em vão da morada eterna, pois o instinto moral repelia-o do coração dos humanos. [...] A santa voz da natureza, mais forte que a dos deuses, fazia-se respeitar na terra e parecia relegar ao céu o crime e os culpados. (ROUSSEAU, 2014 [1762], p. 408)

Este parágrafo reserva inúmeras questões envolventes para a reflexão. Primeiramente, é curiosa a determinação do autor em afirmar que as noções de bem e mal independem dos costumes de cada povo e de sua diversidade, uma vez que há algumas linhas enfatizamos que o pensamento rousseauiano determina noções decisivas para a antropologia, para a qual a diversidade dos costumes é muito cara, e não apenas muito cara, como também essencial. Ora, Rousseau refere-se aqui às mais básicas noções de bem e mal, como a predileção pelo bem-estar e a fuga das situações que podem envolver perigo ou dor; em outras palavras, vias instintivas. Isto não significa que o autor desconsidere as noções morais que cada povo é capaz de criar e sua legitimidade enquanto direito. Quando se refere às mesmas noções de bem e de mal, o autor está se referindo a uma espécie de lei natural, ou seja, a noções formadas antes de qualquer convenção social possível, de ordem pré-racional: “o homem não tem o conhecimento inato do bem; mas, assim que a sua razão faz com que o conheça, sua consciência leva-o a amá-lo: é este sentimento que é inato” (ROUSSEAU, 2014 [1762], p. 411). Neste contexto, podemos dizer que o *bem* está para a natureza como o *mal* está para a

cultura; em outras palavras, o bem se associa à perfeição divina, enquanto o mal associa-se às convenções humanas.

Esta, aliás, parece ser uma boa oportunidade para citarmos a passagem do romance epistolar *Júlia ou A nova Heloísa*, de 1761, onde o autor afirma, por meio do protagonista Saint-Preux: “Sempre acreditei que o bom não era senão o belo posto em ação, que um estava intimamente ligado ao outro e que ambos tinham uma fonte comum na natureza” (ROUSSEAU, 2018 [176a], p. 67). O que a natureza nos prescreve, portanto, é a condição de amarmos o bem e o justo a partir da consciência, que se desenvolve no homem junto da compreensão acerca da moralidade: “o homem não tem um conhecimento inato do bem; mas, assim que sua razão faz com que o conheça, sua consciência leva-o a amá-lo: é este sentimento que é inato²³” (ROUSSEAU, 2014 [1762], p. 411). A noção de consciência, por sua vez, começa a ser desenvolvida pelo autor a partir de 1762, nas linhas do *Emílio*: “a consciência é a voz da alma, as paixões são a voz do corpo” (ROUSSEAU, 2014 [1762], p. 405). No entanto, quando fala do homem primevo, está a falar de um homem que ainda não despertou para a consciência, que vive uma vida puramente instintiva.

O homem do estado de natureza, isolado e sem condições de julgar moralmente, não dispõe de convenções sociais suficientes que lhe garantam esta possibilidade; no entanto, o selvagem é portador do *amor de si mesmo*, condição de possibilidade para se agir justamente. Rousseau assim explica:

[...] quando a força de uma alma expansiva identifica-me com meu semelhante e sinto-me, por assim dizer, nele, é para não sofrer que não quero que ele sofra; interesso-me por ele por amor de mim e a razão do preceito está na própria natureza que me inspira o desejo de meu bem-estar em qualquer lugar em que me sinta existir. Daí concluo que não é verdade que os preceitos da lei natural estejam baseados unicamente na razão, pois eles têm uma base mais sólida e mais segura. O amor dos homens derivado do amor de si é o princípio da justiça humana. (ROUSSEAU, 2014 [1762], p. 324)

A compreensão tramada por Rousseau difere do racionalismo cartesiano, pois ao se referir a um princípio inato de justiça, refere-se a uma condição pré-racional, que se desenvolve por meio do mundo sensível. Torna-se factível, ou ao menos razoável, portanto, pensar que as mais simples considerações a respeito do bom e do justo, da perspectiva que o autor exprime, estejam ligadas ao instinto de autoconservação, ou seja, ao *amor de si mesmo*;

23 Se nos resta alguma dúvida de que Rousseau, de fato, considera o homem bom por natureza, esta passagem esclarece a questão. Importante também enfatizar: se o homem é bom por natureza, o mesmo não possui consciência disso, devido sua condição pré-moral enquanto ser primitivo.

por conseguinte, isso nos sugere mais uma vez que do *amor-próprio* se originam o mau e o injusto.

Da perspectiva que é destilada por Rousseau, antes de haver qualquer consolidação da vida social, o isolamento do homem na natureza se faz pelo pleno exercício de liberdade e de independência. Isso não significa que o selvagem não esteja disposto à colaboração mútua; esta predisposição é a *piiedade*, condição que lhe institui uma repugnância natural de ver um outro ser vivo sofrer, em especial se este ser se tratar de um outro ser humano, um igual. Na *piiedade* também encontramos uma base para possíveis relações pacíficas e colaborativas entre os homens, que só poderiam ser possíveis a partir do momento em que a *perfectibilidade* está a se desenvolver; infelizmente, esta faculdade também engendrou o *amor-próprio*, e a veia competitiva parece ter se destacado muito mais na constante de desenvolvimento social.

Talvez Rousseau tenha alegorizado este homem em estado de isolamento porque na plena solidão os hábitos reservariam incrível simplicidade; assim temos a oportunidade destacar com maior facilidade os vícios provocados pela progressiva vivência em sociedade. Esta determinação também permitiu que o autor desenvolvesse uma genealogia sobre a passagem do *amor de si mesmo* para o *amor-próprio*, e com este o sentimento de comparação, que conclama a estima pública, e com esta traz o “parecer” para a frente do “ser”. Em outras palavras, a genealogia da instauração do *amor-próprio*, o afastamento progressivo do homem de suas condições naturais.

É significativo, ainda, que levemos em conta o caráter fortuito das revoluções humanas: o homem socializado não está *necessariamente* fadado ao afastamento da natureza e à degradação de seus costumes; no entanto, como é constatado por Rousseau, foi este o caminho traçado pelo homem ocidental. As pequenas tribos indígenas, que ainda eram numerosas no Século XVIII – embora estivessem sendo dizimadas desde o Século XV, diante das empreitadas de colonização do Novo Mundo –, talvez pudessem representar melhor o caráter comunitário que as sociedades iniciadas reservaram nos primórdios da socialização humana. A seguir, falaremos um pouco mais sobre este estágio.

3.2 AS SOCIEDADES INICIADAS E A VIDA FELIZ

Como já vimos, a alegoria evolutiva sugerida por Rousseau abarca três estágios: selvageria, barbárie e civilização. No que se refere a selvageria, estamos falando do homem

da natureza, este que, por sua vez, é compreendido por meio de dois estágios distintos, os quais podemos tratar como *estado de natureza primitivo* e *estado de natureza histórico*, ou simplesmente como primeiro e segundo estágios. No estado de natureza primitivo, temos um período estacionário, resguardado às necessidades instintivas, anterior à própria história; já o estado de natureza histórico, este é caracterizado por processos sucessivos de melhoramento do modo de vida dos seres humanos e de seus meios; é neste estágio que surgem as primeiras sociedades, e é também nele que a *perfectibilidade*, faculdade inata até então adormecida, passa a se desenvolver. *É no início deste processo que se ambienta o homem do qual falaremos nesta seção.*

Starobinski traz uma metáfora interessante, onde podemos pensar sobre a divisão entre o estágio primitivo e histórico do homem natural a partir do movimento das águas:

Rousseau aí descreve o estado primitivo do homem, sua solidão ociosa e feliz, seus desejos em harmonia com suas necessidades, seus apetites imediatamente satisfeitos pela natureza; está aí o equilíbrio primeiro, anterior a todo devir; é a interminável moderação por nada que precede o começo; o tempo não transcorre ainda, as águas estão imóveis. Daí a necessidade de imaginar o que pôde pôr fim a essa origem anterior à história [...]. O homem, desenvolvendo sucessivamente todos os recursos de sua perfectibilidade, entregou-se à servidão do tempo; à deriva nas grandes águas da história, tornou-se sociável e mau, douto e escravo das aparências enganosas, senhor da natureza à custa de sua própria desnaturação. (STAROBINSKI, 2011, p. 371)

O equilíbrio primeiro que é citado por Starobinski nos remete a uma espécie de paraíso: o estado de natureza primitivo não comporta a mudança, pois carrega em si a perfeição da natureza; puramente hipotético, ele emerge de águas imóveis, e por algum motivo muito difícil de ser esclarecido, vê surgir a necessidade da mudança, despertando a si mesmo para o incessante devir; aperfeiçoa-se, portanto, e passa a correr como um rio em movimento. Starobinski, de certa forma, posiciona Rousseau mais próximo do imutável parmenidiano do que do devir heraclítico: a permanência inspira a perfeição, a mudança instiga a decadência.

As águas também são empregadas por Rousseau, embora de forma menos metafórica; Rousseau se vale delas com o intuito de remontar às condições primárias de sobrevivência, no processo de convivência entre as primeiras comunidades bárbaras. Desde o princípio da convivência humana, as primeiras comunidades surgiram na proximidade das águas.

Em países quentes, as fontes e os rios, distribuídos de maneiras desigual, são outros pontos de reunião, tão mais necessários por ser a água ainda mais essencial ao homem que o fogo. Os bárbaros, sobretudo, que vivem em bandos, precisam de fontes coletivas, e a história dos tempos mais antigos nos ensinam que de fato nelas eram firmados os tratados e tinham início as querelas. A facilidade do acesso à água pode retardar a associação entre os habitantes de locais bem irrigados. (ROUSSEAU, 2020 [1781], p. 324)

Neste horizonte, o autor vislumbra as sociedades iniciadas: o homem, passando por um desenvolvimento primário de sua perfectibilidade, forma suas primeiras vilas, próximas de um lago ou riacho, e aos poucos abandona seu estado primitivo; costumes são difundidos entre os seus, e aos poucos surge uma linguagem comum; preferências alimentícias passam a ditar modos de preparo, noções de beleza e de feiura traçam os primeiros respingos da vaidade, e ideias primárias sobre o que é certo e o que é errado rascunham entendimentos que um dia vigorarão sobre o formato de leis. Para dar continuidade à metáfora de Starobinski, dizemos que o homem que se banhava em um açude passou a se banhar nos rios.

Trata-se de um grande desafio pensar sobre uma pressuposta “idade de ouro”, onde o nascimento de noções comunitárias básicas ainda não cometiam excessos. Rousseau trata a questão de forma seguramente dramática: enquanto é inocente e bom, o homem não possui a capacidade de reconhecer-se como tal; a partir do momento em que cria condições de reconhecer o que é a inocência, e de igualmente compreender o que é a bondade, ele mesmo já não partilha dessas condições; aperfeiçoa-se, e torna-se potencialmente mau e ardiloso. Muito nos estima o trecho do *Manuscrito de Genebra*, onde o autor sintetiza a questão:

Perdemos definitivamente a paz e a inocência antes de apreciarmos suas delícias. Desconhecida pelos homens ignorantes dos primeiros tempos, perdida para os homens esclarecidos dos tempos modernos, a vida feliz da idade de ouro sempre foi uma situação estranha à condição humana, ou porque não foi reconhecida quando os humanos poderiam tê-la gozado ou porque já tinha sido perdida quando eles a poderiam reconhecer. (ROUSSEAU, 2003 [1761], p. 115)

Rousseau segue a afirmar que o próprio ser humano inaugura sua decaída. Esta noção é básica para a literatura rousseauniana: é o homem que olha para o abismo e, mesmo sem tatear seu fundo, se joga na direção do desconhecido. E é lá que ele percebe que o abismo realmente não tem fim, uma vez que nunca mais estará plenamente satisfeito: muito pelo contrário, estará sempre a ponderar sobre os *significados* por trás de suas satisfações, da *qualidade* de seus prazeres, e sobre a *legitimidade* daquilo que lhe satisfaz. Jamais retornará

ao estado que lhe harmonizava fielmente às leis da natureza. *No estado de sociedade, o ser humano é insatisfazível.*

No entanto, como é comum na alegoria rousseauniana, admitem-se gradações; e para esta questão, podemos afirmar que os povos bárbaros seriam mais saciáveis do que os povos civilizados. Enquanto os primeiros contentam-se com certa simplicidade, os últimos se tornam tão exigentes em suas comodidades, que nunca realmente poderão se sentir cômodos e saciados.

Chamamos a atenção, então, para uma época em que reinava a simplicidade dos primeiros costumes, ainda no processo de formação das sociedades, antes do pleno desenvolvimento do *amor-próprio*; Rousseau sugere ser esta a época mais feliz da humanidade. E como afirmamos, o contato que o autor trava com povos isolados que poderiam expressar minimamente um estado semelhante ao de suas conjecturas se dá por meio dos relatos de viajantes no periódico *L'Histoire des Voyages*. E mesmo que o autor critique e desqualifique esses textos, eles permitiram seu maravilhamento pela vida próxima à natureza; foi a partir deles que Rousseau tornou a imaginar as sociedades iniciadas, a incrível simplicidade de costumes que elas podiam reservar, e a relação que essa simplicidade poderia ter com uma harmonia de relações. O ponto que destacamos aqui é que esses relatos teriam influenciado o autor não só em suas críticas ao modo de vida europeu, mas também em suas conjecturas acerca do homem da natureza e a *situação intermediária* entre estes e os homens civilizados, onde identifica o mais longo e feliz estágio humano:

[...] é preciso observar que a sociedade iniciada e as relações já estabelecidas entre os homens exigiam que eles tivessem qualidades diferentes das que traziam de sua constituição primitiva; que a moralidade, começando a introduzir-se nas ações humanas, e sendo cada qual antes das leis, juiz e vingador das ofensas recebidas, a bondade conveniente ao estado natural puro não era mais a que convinha à sociedade que nascia; que era preciso que as punições se tornassem mais severas, à medida que as ocasiões de ofensa tornavam-se mais frequentes; e que competia ao temor das vinganças ocupar o lugar do freio das leis. Assim, ainda que os homens tivessem se tornado menos tolerantes, e a piedade natural já tivesse sofrido algumas alterações, esse período do desenvolvimento das faculdades humanas, mantendo o equilíbrio exato entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e mais duradoura. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 215)

Aqui Rousseau admite, portanto, a existência de uma época em que as sociedades puderam desfrutar de uma vida livre e feliz, em que as convenções não se tornavam suficientemente constantes para atrapalhar a convivência próxima à natureza, ou para tornar a

opinião pública suficientemente crucial para que os indivíduos deixassem de realizar ações autênticas por receio de uma possível reprovação.

Rousseau chama esta época de *juventude do mundo* (2020 [1755], p. 215), expressão tomada emprestada de Lucrécio. Neste período, a convivência ainda não havia permitido que a vaidade ocupasse um local de notável expressão na vida humana; os indivíduos cooperavam entre si, pois a ação conjunta lhes garantia preservação; e se um indivíduo cometesse faltas com seus companheiros, não seria amparado por lei alguma, uma vez que elas não existiam: este indivíduo teria de passar por uma rápida punição, sem que os outros guardassem qualquer rancor – o perdão estava tão próximo quanto a situação seguinte em que estes homens precisassem unir forças, seja para caçar uma presa, seja para deslocar uma árvore caída que poderá servir como abrigo temporário. Seria este um período em que a sociabilidade em desenvolvimento não chegava a exigir uma conduta diretamente antitética em relação às condições naturais, instintivas. Os homens estariam a viver “o equilíbrio exato entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio” (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 215). Antes que as ações dos homens policiados se dirigissem unicamente para as *comodidades da vida* e para a *consideração dos outros* (Idem, p. 281), teriam existido dias calmos e inocentes, onde o homem fora portador de uma felicidade que não é capaz de rememorar. Com a ascensão progressiva dos caprichos humanos, onde o homem civilizado passa a agir substancialmente para satisfazer a si próprio, mesmo que isso implique modificar o meio em que vive – ou como prefere Rousseau, para deformá-lo – sua condição é drasticamente alterada, e então o homem já não se reconhece como parte da natureza. Em toda sua perfeição, ela fica reservada àqueles que os modernos chamam pejorativamente de “selvagens”; aqueles, que não puderam evoluir, que perderam o trem que levava à civilização.

Queremos sublinhar aqui que é factível afirmar que as sociedades que Rousseau está a descrever seriam semelhantes àquelas as quais a antropologia moderna formou a base de seus estudos e metodologias, enquanto tomou para si o método comparativo. A simplicidade dos costumes dos povos indígenas nos inspira pensar sociedades em que a realização social é superior ao interesse individual, e que a simplicidade dos costumes permite que tal realização seja substancial. A ciência etnológica, melhor desenvolvida entre os séculos XIX e XX, permitiu que compreendêssemos que não é possível opor sociedades simples e complexas, como se as primeiras fossem a versão não evoluída das segundas; ou seja, podemos afirmar que as incursões etnológicas em povos portadores de costumes relativamente simples não se

sucederam para que se fizessem comparações diretas com as sociedades ditas “mais civilizadas”, como idealizavam os antropólogos da escola evolucionista. O intuito dos antropólogos modernos situa-se na compreensão das funções e significações por trás dos costumes desses povos.

O que intuímos com isso é que a metodologia etnográfica tende a responder, mesmo que indiretamente, às provocações tecidas por Rousseau em 1755 no *Segundo discurso*, principalmente em suas problematizações relativas aos viajantes e sobretudo àquilo que eles não conseguiam alcançar, ou seja, a compreensão de como os povos isolados realmente viviam. Para o autor, o problema sempre foi o interesse: “como imaginar o prazer que um selvagem encontra em passar a vida nas florestas, pescando ou soprando uma flauta de má qualidade, sem jamais formar um tom e não se importando em aprendê-lo?” (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 271). Os europeus, sempre que se puderam frente aos “caraíbas”, puseram-se a subjugar-los, fazerem pouco deles e de seus costumes, ou mesmo apresentarem quão bem vivem e como sabem julgar bem os meios de viver. Ora, Rousseau presume que se Buffon, Condillac ou Montesquieu fossem viajantes e escrevessem sobre os povos isolados, talvez pudessem ser mais reservados em observações que pudessem realmente descrever os costumes, e não simplesmente realizar exercícios de inferiorização.

Sabemos que podem haver inúmeras controvérsias para estas afirmações; o próprio Buffon realizou afirmações bastante antipáticas em relação a certos povos isolados, como veremos mais adiante. Entretanto o que evidenciamos aqui é que Rousseau está a falar de dois sujeitos distintos em sua teoria antropológica, assim como também percebemos uma dualidade quando este se refere às sociedades iniciadas. Primeiramente, há o *homem* que é concebido em suas conjecturas, que passou pelo estado intermediário entre natureza e civilização, ou seja, a *juventude do mundo*, e que figura no cerne de suas teorias; e há também os *homens*, estes que estão ao seu redor, que expressam os vícios que ele tanto despreza, e que inspiram sua jornada primária ao mundo da escrita filosófica. No entanto, podemos também diferenciar o *selvagem* e os *selvagens*. É a respeito dessa relação que falaremos na próxima seção.

3.3 ENTRE A ALEGORIA E A FLORESTA, O SELVAGEM E OS SELVAGENS

Especula-se que os primeiros hominídeos tenham vivido há cerca de 2,4 milhões de anos, na região que hoje conhecemos por Etiópia; trata-se de uma descoberta bastante recente, realizada pelo arqueólogo norte-americano Donald Johanson em 1994 (NEVES, 2018, p. 151). Pouco antes disso, estimava-se que o gênero *Homo* somasse entre 1,6 e 1,8 milhões de anos, de acordo com descobertas realizadas nas décadas de 80 e 90 (Idem, p. 146). Do início do Século XXI, até podemos saber sobre a origem do gênero humano na África, e de sua dispersão para a Ásia e a Europa, mas pouco sabemos sobre como estes seres viviam, embora a arqueologia tenha nos fornecido muitas pistas, mesclando fatos e conjecturas. O que Rousseau tomava por “selvagem” muito se aproxima do que hoje conhecemos por caçadores-coletores, homens nômades que viviam de maneira bastante rústica, muito antes do desenvolvimento das técnicas relativas ao pastoril e à agricultura, às quais o genebrino localiza nos modos de vida dos povos bárbaros e dos primeiros homens civilizados.

O selvagem de Rousseau, contudo, está para além da alçada fatural, como já vimos.

Não poderia formar sobre esse tema senão conjecturas vagas e quase imaginárias. A anatomia comparada realizou poucos progressos e as observações dos naturalistas são ainda por demais incertas para que se possa desenvolver um raciocínio seguro sobre tais fundamentos. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 173)

Rousseau justifica-se: como a anatomia comparada de sua época não lhe permitiria utilizar evidências fatuais como referência, o autor partiu para raciocínios hipotéticos²⁴. E mesmo que as ciências tenham muito se desenvolvido até o tempo em que nos encontramos, traçando aproximações muito interessantes sobre o modo de vida dos primeiros homens que caminharam sobre a Terra, a alegoria rousseauniana segue prestando um papel importante no que se refere às raízes do pensamento antropológico. O homem primevo em si, este sempre será inacessível, mesmo que a arqueologia investigue com muita precisão seus modos de vida e costumes primários; a especificidade de seus costumes e de seu pensamento neste período sempre dependerá de conjecturas.

Insistimos neste ponto, pois esta é uma noção fundamental para compreender o método de Rousseau. A própria utilização dos relatos de viagem para fazer comparações entre *o homem* alegorizado pelo autor e *os homens* que viviam em grupos isolados no Novo Mundo ou na Oceania, estas são observações secundárias, que em nada comprometem as propriedades teóricas e conjecturais de sua obra. Derathé comenta este aspecto:

24 Achamos válido sublinhar: também outros fatores levaram o autor a assumir esta abordagem, como a antítese ao materialismo enciclopedista e ao dogmatismo teológico, ambos explanados na seção 2.1.

Para determinar qual é a mentalidade e o gênero de vida dos primitivos, ele raciocina sobre o princípio de que o homem natural leva uma existência solitária, sem nenhum comércio com seus semelhantes, sem reconhecê-los individualmente, sem mesmo suspeitar que eles são da mesma espécie que ele. É então pelo raciocínio que Rousseau elabora sua teoria do homem selvagem, e se [...] ele leva em consideração observações e fatos contidos nos relatos de viagem, o faz secundariamente e apenas na medida em que nestes ele encontra uma verificação de suas deduções e a confirmação de seu princípio inicial. Para ele, o isolamento do homem natural e a noção fundamental da qual todo o resto é deduzido como uma consequência. É por tê-la ignorado que nenhum daqueles que falaram do estado de natureza foi capaz de concebê-lo exatamente. (DERATHÉ, 2009, p. 204)

O método de Rousseau, portanto, se presta a despojar o que existe de social no homem para então alcançar um presumido homem natural, que é completamente independente – e portanto, é tratado de forma isolada. Esta é a única condição que permitirá uma reconstituição legítima da origem dos vícios que podem ser vistos na sociedade que o autor pretende criticar.

A legitimidade da formação teórica que é pretendida por Rousseau é analisada pelo autor francês Blaise Bachofen, onde vemos uma clara distinção entre a ficção teórica e aquilo que é, de fato, observável – e julgável; afinal, como o parágrafo declara, aqueles que são tomados por “selvagens”, não o são de fato.

“O selvagem”, o homem no “verdadeiro estado de natureza” não existe, ou não necessariamente [...]. Ele é somente uma ficção teórica, construída por “despojamento” [...] a fim de servir de ponto de referência teórico para pensar a realidade do homem real como *ser não natural*. Por outro lado, “os selvagens” existem realmente: eles são esses homens pouco conhecidos, porém observáveis, descritos nos relatos de viagem e que esperam o progresso da “teoria do homem” para serem conhecidos tais quais são, e não tais como se imagina que sejam ou como deveriam ser. Mas desde quando os conhecemos, no fundo compreende-se que é somente por abuso de linguagem que os chamamos de “selvagens”. Eles são, de todos os pontos de vista, civilizados. (BACHOFEN, 2021, p. 40)

Assim como podemos assegurar um distanciamento conceitual entre o *homem* e os *homens*, o *selvagem* trata-se de um ser alegórico, uma unidade de medida que poderá servir como comparativo na análise da sociedade civilizada, imbuída dos vícios que Rousseau avalia e condena. *Os selvagens*, por sua vez, são os povos tradicionais das Américas, da África e da Oceania, os quais o autor tomara conhecimento a partir dos relatos de viagem; são esses povos que são considerados inferiores e perdidos no tempo por grande parte dos autores europeus. Aqui sublinhamos a importância da afirmação de Bachofen: “eles são, de todos os pontos de vista, civilizados”. Do alto do desenvolvimento do pensamento antropológico, não precisamos fazer esforço algum para compreender tal afirmação; no entanto, isto não se fazia

nem um pouco “autoevidente” na época de Rousseau; este, inclusive, não era compreendido pelos homens de seu tempo ao reconhecer que os “caraíbas” possuíam virtudes que, segundo ele, inexistiam nos europeus. O próprio Buffon, que muito influenciou o genebrino, falava dos povos indígenas com desprezo. Seguem alguns trechos que, de certa forma, podem sintetizar o “exercício de inferiorização” que os intelectuais europeus dedicavam aos *selvagens*.

Percorrendo a superfície da Terra a partir desse ponto de vista, e começando pelo Norte, encontramos, na Lapônia e nas costas setentrionais da Tartária, uma raça de homens de pequena estatura, de feições bizarras, e de fisionomia tão selvagem quanto os costumes. Esses homens, que parecem ter degenerado da espécie humana, não deixam de ser bastante numerosos e de ocupar regiões muito vastas [...]. Como vemos, essa raça é muito diferente das outras, parecendo até se tratar de uma espécie particular cujos indivíduos não passam de aberrações.

[...]

Esses povos não apenas se assemelham pela feiura, pela pequenez e pela cor dos cabelos e dos olhos, como também têm todos praticamente as mesmas inclinações e os mesmos costumes, sendo grosseiros, supersticiosos e estúpidos.

[...]

Não têm, por assim dizer, qualquer ideia de religião nem de um ser supremo; a maior parte deles é idólatra e todos são muito supersticiosos; são mais grosseiros do que selvagens, são desprovidos de coragem, de respeito por si mesmos, de pudor; os costumes que esse povo abjeto tem são apenas o bastante para que se possa desprezá-lo. (BUFFON, 2020, p. 308-310)

Sabemos que Rousseau brinca de certa influência de Buffon; no entanto, este diverge radicalmente quando o assunto se refere aos povos tradicionais. Jean-Jacques via nesses povos uma notoriedade física que dificilmente poderia ser alcançada pelos homens acostumados à realidade moderna. Segundo a passagem do *Discurso sobre a desigualdade*, “o homem em estado de natureza não tem, portanto, nenhuma necessidade de remédio, e menos ainda de médicos” (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 179). Via nesses povos maior propensão às virtudes do que aos vícios – o oposto do que via nos cidadãos europeus, incluindo os intelectuais franceses.

Por outro lado, se voltarmos aos relatos de viagens e analisarmos alguns deles, veremos que nem todos pintam os selvagens como seres inferiores; a título de exemplo, temos o relato de Thomas Turner, editado por Samuel Purchas²⁵, onde os indígenas brasileiros são descritos como bravos guerreiros: “os índios são como peixes no mar e raposas nas matas, sem eles os cristãos não conseguem levar a vida com prazer ou proveito” (PURCHAS apud HUE, 2020, p. 148). Há ainda outros viajantes que relatam a destreza dos indígenas, sem qualquer sinal de amargor, como podemos verificar no texto de Buffon. O calvinista Jean de

25 Purchas é o editor inglês citado por Rousseau no *Segundo discurso*.

Lery, que visitou o Brasil em 1578, possui um relato bastante conhecido onde os índios tupinambás são descritos com certa proximidade aos relatos compilados por Purchas, e que também faz tramas próximas ao perfil que é traçado por Rousseau: o “bom selvagem” aqui pode se referir a homens fortes e justos, ou seja, homens virtuosos. Segundo o relato de Lery:

Os selvagens do Brasil, chamados tupinambás, entre os quaes residi quasi por um anno, são de estatura equivalente á dos europeus, porém mais fortes, mais bem fornidos, mais bem dispostos e menos sujeitos a molestias. Quasi não se veem entre elles aleijdos ou doentios. Apesar de chegarem com frequencia até a idade de cento e vinte anos (contam a idade muito bem pelas lunações), poucos são os que na velhice apresentam cabellos brancos ou grisalhos. [...] Parece que bebem todos da fonte da Juvencia, e não nas fontes lodosas e pestilenciaes donde promanam os riachos que nos corroem os ossos, dessoram a medulla, debilitam o corpo, consomem o espirito e nos envenenam e matam nas cidades europeias. Nem os roe a avareza e a desconfiança de cá, e menos ainda os processos e intrigas da inveja e ambição. Nada disto os inquieta, nem os domina, nem os apaixona [...]. (DE LERY, 1926, p. 69)²⁶

A descrição do missionário De Lery até parece dialogar com as virtudes que são enxergadas por Rousseau: os *selvagens* aqui são vistos como indivíduos de grande integridade corporal, são corajosos e justos, ao passo que os europeus são descritos como homens fracos, pouco astutos, além de ocuparem-se em demasia com as intrigas da vida moderna, suas vaidades e ambições.

Ao considerarmos a série de gradações que entre o estado de natureza e o estado civil representam o afastamento contínuo do homem para com a natureza, podemos também presumir que este processo age de maneira a enfraquecer a estrutura física dos homens, ao passo que novas necessidades vão sendo criadas, e os homens se entregam com muito gosto às comodidades da vida moderna. Os gritos primais que reagem às intempéries das florestas, de fato, exigem maior vigor do que o “sussurro dos sofás²⁷”.

Evitemos, pois, confundir o homem selvagem com os homens que temos diante dos olhos. A natureza trata todos os animais entregue a seus cuidados com uma

26 A citação mantém os termos utilizados na tradução que tivemos acesso, de 1926.

27 Este é um termo utilizado na tradução de Lourdes Santos Machado (ROUSSEAU, 1973, p. 205). Na tradução de Pedro Paulo Pimenta (ROUSSEAU, 2020, p. 90), a expressão usada refere-se a “conchavos palacianos”. O trecho refere-se às línguas europeias, que para o autor, fazem os homens tenderem para o desejo do luxo e de uma vida de dissimulação. No original francês, Rousseau afirma: “*il y a des langues favorables à la liberté; ce sont les langues sonores, prosodiques, harmonieuses, dont on distingue les discours de fort loin. Les nôtres sont faites pour le bourdonnement des divans*” (ROUSSEAU, 2019, p. 73). Ou, em tradução nossa: “há línguas propensas à liberdade; essas são línguas sonoras, prosódicas, harmônicas, as quais se distingue o discurso de longe. As nossas são feitas para o zumbido dos sofás”. O que o autor quer denunciar aqui é justamente a falta de virtude dos povos europeus: são povos covardes, que se escondem no local mais confortável de casa.

predileção tal que parece querer mostrar como é zelosa desse direito. O cavalo, o gato, o touro, o próprio asno têm, em sua maioria, uma estrutura maior, uma constituição mais robusta, mais vigor, mais força e coragem nas florestas do que em nossas casas. Perdem a metade dessas vantagens tornando-se domésticos [...]. O mesmo vale para o próprio homem: fazendo-se sociável e escravo, torna-se fraco, medroso, servil, e seu modo de vida, frouxo e efeminado, termina por minar a um só tempo sua força e sua coragem. [...] o animal e o homem foram igualmente tratados pela natureza, e todas as comodidades que o homem oferece a si mesmo a mais do que os animais que ele aprisiona são outras tantas causas particulares que tornam sua degeneração ainda mais sensível. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 179)

Enfatiza-se aqui que o afastamento dos princípios dados por natureza torna tanto homens quanto animais mais fracos e suscetíveis a enfermidades; representa, portanto, uma restrição de suas capacidades naturais. Um termo utilizado nesta passagem, “degeneração”, aliás, é bastante recorrente na obra rousseauiana; este termo, associado também com “distorção” e “dissolução” é relacionado à crítica aos costumes que Rousseau aplica desde o *Primeiro Discurso*. Os homens ficam cada vez mais fracos em saúde e mais dependentes das considerações de outrem; de uma só vez, compromete-se sua *força física* e sua *independência*.

Essa *fraqueza* que é sublinhada por Rousseau, e que sobretudo se refere principalmente aos homens europeus e ao refinamento de seus costumes, diz a respeito da multiplicação de necessidades artificiais e das superfluidades, as quais não fazem parte do mundo dos povos tradicionais, que por muitas vezes, inclusive, se recusaram a adentrar os modos dos povos europeus: “é notável que os europeus, que por tanto tempo vêm se atormentando para conduzir os selvagens das várias partes do mundo à sua maneira de viver, não tenham ainda conquistado um único deles” (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 280). Ora, a esta observação, disposta no *Segundo discurso*, em 1755, que supõe certa repugnância na forma como os selvagens encaram os costumes dos europeus (bem como também é visível certo nível de repugnância no lado contrário), também se fazia presente no *Primeiro discurso*: “os selvagens da América, que andam nus e só vivem do produto de sua caça, nunca puderam ser domados. Com efeito, que jugo poderia ser imposto a homens que não têm necessidade de nada?” (ROUSSEAU, 2020 [1750], p. 41).

Na linha rousseauiana, homens que mantém apenas as mais básicas necessidades são homens fortes e de poucas dependências; e devemos destacar: os *selvagens* que se recusam a se policiar e seguir os modos europeus assim o fazem por vontade própria, o que nos remete diretamente ao argumento de Bachofen, que afirma não existir povos selvagens: cada qual a seu modo, todos os povos são civilizados.

3.4 A NATUREZA HUMANA, DEFORMADA

Nas primeiras linhas do *Emilio* (2014 [1762], p. 7), Rousseau expõe o trágico desatino humano, quando afirma que “tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem”. O autor responsabiliza o homem civil por afastar-se da natureza, a ponto de querer deformá-la em razão de seus caprichos e vaidades. Entre a proximidade e o afastamento dos homens em relação àquela que um dia garantiu total conformidade às suas próprias satisfações, os caminhos da humanidade sugerem que o plano civilizatório teria constituído estruturas tão complexas no entendimento humano, e engendrado necessidades tão artificiais para a garantia de suas comodidades, que a distância se tornou insuperável; a natureza quase se perde de vista. O desenvolvimento das ciências e das artes prometem um novo mundo aos homens modernos, e este mundo é entregue sem que os mesmos possam perceber o que ele também compromete, ou seja, a quantos vícios eles mesmos se entregam. No constructo teórico rousseauiano, o policiamento dos costumes simboliza justamente a deformação da espécie humana, um caminho sem volta, que ao mesmo tempo lhe toma a independência e a liberdade que a natureza um dia lhe garantiu.

3.4.1 Do amor de si e do amor-próprio

O que diferencia o homem dos animais, que cria condições de possibilidade para que o homem desenvolva suas faculdades é a liberdade como modo de vida: “não é, pois, tanto o entendimento que faz a distinção específica do homem entre os animais, mas sua qualidade de agente livre” (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 182). Rousseau fala da liberdade não apenas como uma condição humana, mas como uma condição necessariamente consciente. Quando imerso em um contexto social, o homem civil se subordina a leis e regras que não mais o permitem ter consciência desta liberdade, uma vez que o policiamento dos costumes carrega os indivíduos para preocupações distintas da verdadeira autonomia.

A importância dada à estima pública talvez seja a mais crucial problematização; tal consideração impede que o homem usufrua plenamente de sua liberdade, uma vez que ele passa a depender do jugo do outro. Vivendo esta condição, “ser” torna-se um problema por estar vinculado com o “parecer”, algo inexistente para o agente livre. No momento em que o parecer se sobrepõe ao ser, e a estima do outro constar ao indivíduo como mais importante do

que a sua própria, o ser humano já não é mais livre. Rousseau realça esta visão na passagem da *Carta a Beaumont*, onde faz uma distinção importante: junto da dicotomia entre o ser e o parecer, temos a antítese entre a ação e o discurso.

Tão logo fui capaz de observar os homens, eu os via agir e os ouvia falar; depois, percebendo que suas ações não se assemelhavam a seus discursos, procurei a razão dessa diferença e descobri que, como ser e parecer eram para eles coisas tão diferentes quanto agir e falar, esta segunda diferença era a causa da primeira, e ela mesma tinha uma causa que me restava investigar. (ROUSSEAU, 2007 [1762], p. 78)

Esta constatação se reflete também na passagem do sentimento do *amor de si* para o *amor-próprio*, sendo que o primeiro refere-se ao “ser” enquanto o segundo ao “parecer”; o portador do *amor de si* vive plenamente e é livre, enquanto aqueles que são dominados pelo *amor-próprio*, passam a depender de considerações externas a si, as quais não possuem qualquer controle. O autor é bastante claro em relação aos sentimentos por ele conceituados:

O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a zelar sua própria preservação, e que no homem, quando guiado pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio é apenas um sentimento relativo, factício e nascido da sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que se causam mutuamente e é a verdadeira origem da honra. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 279)

É na passagem do *amor de si mesmo* para o *amor-próprio*, portanto, que surge a já citada distinção entre ser e parecer, algo que certamente pode nos remeter a um aceno à obra platônica. O *amor-próprio*, dependente da estima pública e da comparação com nossos iguais, torna mais importante as aparências do que aquilo que de fato se constitui como tal; a aparência de que o indivíduo está feliz e realizado mostra-se superior ao fato de que ele assim realmente esteja, mas que não seja assim reconhecido pelos demais. Isto leva, inevitavelmente, à mentira e à dissimulação, características comuns dos costumes modernos, segundo o autor. “É impossível que um homem constantemente relacionado na sociedade e incessantemente ocupado em fingir diante dos outros não finja um pouco consigo mesmo e, ainda que tivesse tempo de estudar-se, ser-lhe-ia quase impossível conhecer-se” (ROUSSEAU, 2009, p. 52). Em relação ao *amor de si mesmo*, por sua vez, este é um sentimento natural e que permite a piedade, pois reconhece no outro um igual; desta

perspectiva, não há abertura para a comparação qualitativa, visto que o mesmo ser que há em mim também há no outro²⁸.

O pensar e o agir, expressões diretas do ser e do parecer, posicionam o homem diante de suas mais profundas contradições, estas que também muito inspiraram a genealogia tramada pelo autor. No parágrafo que se segue, Rousseau parece sintetizar o problema central de suas obras, recorrendo mais uma vez à genealogia:

Examinei as consequências dessa contradição e vi que ela, sozinha, bastava para explicar todos os vícios do homem e todos os males da sociedade. Do que concluí não ser necessário supor o homem mau por sua natureza, visto que se podia assinalar a origem e o progresso de sua maldade. Essas reflexões conduziram-me a novas investigações sobre o espírito humano considerado no estado social, e descobri, então, que o desenvolvimento das luzes e dos vícios se fazia sempre na mesma proporção, não em indivíduos, mas em povos. (ROUSSEAU, 2007 [1762], p. 78)

Revela-se uma tendência que se difundiu entre os homens civilizados como uma peste que avança a passos largos pelas cidades: o processo de policiamento garantiu, além dos presumidos “bons modos” e das regras de etiqueta, que os homens muito se ocupassem com as opiniões que fazem deles. Ao afirmar que as luzes e os vícios se desenvolvem proporcionalmente nos povos, e não necessariamente nos indivíduos, o autor está mais uma vez nos lembrando que o objeto de seu estudo é a sociedade, e como os costumes se desenvolvem por meio da interação social.

28 Na contemporaneidade, há certa semelhança entre o que é entendido por piedade, sobretudo da forma que a mesma é descrita por Rousseau, e a noção de *empatia*. Ambas poderiam ser relacionadas com o sentimento do amor de si mesmo. Segundo o autor francês Jacques Lecomte, Rousseau “anunciou conhecimentos que seriam cientificamente estabelecidos dois séculos depois. Assim, sua definição de ‘piedade original’ do homem, esta ‘repugnância inata a ver sofrer’ seu congênera, corresponde àquilo que chamamos, hoje, de empatia, e cujos fundamentos e explicam na neurobiologia pela presença e ativação em cada um de nós dos neurônios-espelho. Estes, entram em ressonância com o que experimenta uma pessoa que se fere ou que sofre diante de nós” (LECOMTE, 2012). Há ainda uma interessante passagem na obra *A invenção dos direitos humanos*, da historiadora norte-americana Lynn Hunt, onde ela identifica o surgimento da empatia nos indivíduos europeus do Século XVIII a partir da leitura dos romances epistolares (nos quais se inclui *A nova Heloísa*, de Rousseau, como um dos mais importantes). Citamos e na sequência, contextualizamos: “no Século XVIII, os leitores de romances aprenderam a estender o seu alcance de empatia. Ao ler, eles sentiam empatia além das fronteiras sociais tradicionais entre os nobres e os plebeus, os senhores e os criados, os homens e as mulheres, talvez até entre os adultos e as crianças. Em consequência, passavam a ver os outros – indivíduos que não conheciam pessoalmente – como seus semelhantes, tendo os mesmos tipos de emoções internas. Sem esse processo de aprendizado, a ‘igualdade’ talvez não tivesse um significado profundo e, em particular, nenhuma consequência política” (HUNT, 2009, 39). Aqui, Hunt está tratando sobre a compreensão de que os direitos humanos tornam-se autoevidentes a partir do surgimento da empatia, apontada por ela na literatura epistolar. Ora, quando Rousseau fala da piedade natural, está localizando a mesma no homem da natureza, em um ser muito distante deste que é analisado por Hunt; no entanto, há uma proximidade entre ambos os conceitos e nos permitimos fazer esta breve comparação.

A questão nos remete à cena alegorizada por Rousseau, onde temos homens selvagens ao redor de uma grande fogueira, compartilhando momentos de fraternidade. É de lá que teriam surgido os primeiros germens do *amor-próprio*, que faria cada indivíduo depender da consideração do outro, e assim a querer, a desejar, a necessitar; foi assim que a desigualdade e o intuito pela competição teriam se alastrado, e então eles passam a se enxergar diferentes e desiguais, melhores ou piores, merecedores ou não merecedores de estima e de popularidade. A escrita de Rousseau nos permite até imaginar a cena:

À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, e o espírito e o coração se aperfeiçoam, o gênero humano vai sendo domesticado; as ligações estendem-se e os laços se estreitam. Habitaram-se a reunir-se em frente às cabanas ou sob uma grande árvore; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se entretenimento ou, antes, a ocupação dos homens e das mulheres desocupadas e reunidos. Cada qual começou a olhar os outros e também a querer ser olhado, e a estima pública teve um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente, tornou-se o mais considerado; e assim foi dado, a um só tempo, o primeiro passo para a desigualdade e para o vício. Dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, de outro, a vergonha e a inveja; e a fermentação provocada por esses novos germes produziu por fim resultados desastrosos à felicidade e à inocência. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 213)

Esta rica passagem nos reserva inúmeras possibilidades de análise; comecemos pela reprodução da cena que se toma por hipótese. Esta cena que o autor nos traz, dos selvagens reunidos ao redor de uma fogueira ou de uma grande árvore, ainda sem haver laços realmente consideráveis, nem linguagem, nem choupanas, pouquíssimos hábitos compartilhados; se esta cena existiu ou não, de fato, não parece ser o mais importante: apenas pensar a respeito da mesma nos permite considerar esta como uma cena imediatamente possível, e assim também nos parece possível considerar o surgimento das primeiras comparações entre um indivíduo e outro, dos momentos casuais que surgiam da plena ociosidade, dos intervalos entre uma caçada e um banquete coletivo.

Ações que se desenvolviam com a mais pura espontaneidade, seja o canto ou a dança, atos de cunho puramente primitivo; estas expressões, em si mesmas, são puramente originais, como verdadeiros gritos de liberdade. É certamente difícil considerar se estas expressões poderiam reservar intenções para além da pura necessidade imediata; no entanto, o que enfatizamos aqui é que em dado momento teriam surgido diferenciações de valor entre uma expressão e outra, e é a partir desta sutil mudança que se criam condições para as considerações morais.

Outra ideia que está contida na passagem que realçamos acima e que nos parece cara para análise é a afirmação de que “a estima pública teve um preço”. Quando falamos que um indivíduo pode ser estimado por outrem, estamos nos referindo a uma consideração racional, que já atribui valorações de “melhor” e “pior” para determinada ação que é observada no outro; ou seja, nos referimos à noções acerca da moralidade. Aqui teríamos, portanto, uma expressão primária da faculdade da *perfectibilidade*, que permitiria, de um dado momento a outro, que os homens de uma sociedade iniciada pudessem pensar por meio de atribuições morais. Quando o autor afirma que alguns indivíduos se destacaram em detrimento de outros e que tal discriminação gerou a vaidade, o desprezo, a vergonha e a inveja, nos dá um vislumbre negativo a respeito dos sentimentos que se referem à estima pelo outro; por sua vez, o objeto de análise aqui não são os indivíduos, mas a relação interpessoal entre eles. A passagem para a moralidade se dá a partir do momento em que o indivíduo se expressa justamente para que sua ação gere uma reação nos demais: daí teriam surgido as luzes do parecer, tão presentes entre os homens modernos, segundo Rousseau. A partir deste momento o homem exercerá suas ações esperando reações; ao redor da fogueira, o selvagem passa a entoar o canto para ser admirado, e não para expressar a pureza de um sentimento. Por meio da genealogia rousseuniana, podemos conferir o sentimento do *amor-próprio* surgindo aos poucos, junto do intuito pela competitividade entre aqueles que há pouco se tinham como iguais. O preço pela estima pública realmente teria saído muito caro, embora na condição de natureza o homem fosse incapaz de assim considerar.

3.4.2 O advento de novas necessidades

Ao que Rousseau considera por *juventude do mundo*, ainda não tínhamos um estado civil assentado à condição humana, mas apenas *associações livres*, indivíduos unidos aos demais por conveniência. Até aqui, não nos parece factível que possamos sugerir que repousa nesta condição o surgimento da primeira das sociedades, a família; nos reportamos aqui a uma necessidade passageira, que ainda pode ser explicada pelo *amor de si* e pela extensão que é permitida por ele, o sentimento de *piedade*. No entanto, a instituição da família parece estar logo à frente, junto das primeiras convenções sociais, da construção de choupanas e da instituição progressiva da linguagem. Quando Rousseau fala sobre estas *associações livres*, que fazem esta relação progressiva entre o estado de natureza e a sociedade civil, também

sugere um segundo passo, onde os indivíduos já tiram vantagens individuais de seus semelhantes:

Instruído pela experiência de que o amor do bem-estar é o único móvel das ações humanas, encontrou-se em estado de distinguir as raras ocasiões em que o interesse comum devia fazê-lo contar com a assistência de seus semelhantes, e as mais raras ainda em que a concorrência devia fazê-lo desconfiar deles. No primeiro caso, unia-se a eles em bandos, ou, quando muito, por alguma espécie de associação livre que não comprometia ninguém e só durava o tempo da necessidade passageira que havia formado. No segundo, cada um procurava tirar suas vantagens, fosse abertamente, caso acreditasse poder, fosse por habilidade e sutileza, caso se sentisse mais fraco. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 209)

Entendemos que nem mesmo neste segundo momento conjecturado pelo autor poderíamos falar no *amor-próprio* em pleno desenvolvimento e expressão. Este ainda está em um processo muito primário, reconhecido na possibilidade das mínimas vantagens de um sobre o outro diante do alimento ou do abrigo, mas não necessariamente na instituição da competitividade cotidiana, que é o que ocorre na sociedade civil.

Há ainda um caminho a se trilhar para podermos falar nas primeiras sociedades, e diante disto nos atemos à identificação do surgimento progressivo do *amor-próprio*; não foi de uma hora para outra que o ser humano passou a se preocupar tanto com o que os outros pensariam dele. Estima-se que tudo tenha se iniciado com o advento das primeiríssimas sociedades, ou seja, das famílias. “Cada família se tornou uma pequena sociedade, ainda mais unida por ter como únicos laços o apego recíproco e a liberdade” (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 211). Neste estágio teriam surgido também as primeiras comodidades, que aos poucos tornaram os corpos dos homens mais fracos para a vida nas florestas, assim como também talvez tenham ornamentado os primeiros impulsos para a sedentarização humana.

Nesse novo estado, com uma vida simples e solitária, com poucas necessidades e com os instrumentos que haviam inventado para satisfazê-las, os homens, dispondo de um enorme tempo de lazer, empregaram-no a procurar vários tipos de comodidades desconhecidas de seus pais. Foi esse o primeiro jugo que involuntariamente se impuseram, e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes, pois essas comodidades, além de continuarem a enfraquecer o corpo e o espírito, perdem, com o hábito, quase todo seu encanto e degeneram em verdadeiras necessidades, tornando a privação tanto mais cruel quanto mais doce era a posse. Infelizmente por perdê-las, não tinham os homens a felicidade de possuí-las. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 211)

Inseridas estas novas necessidades, puramente artificiais, abre-se também a fonte da comodidade, do luxo. Coisas que antes não passavam de superfluidades passam a se tornar

cada vez mais presentes, e Rousseau demonstra uma preocupação a respeito da influência que essas necessidades introduzidas terão com o passar das gerações.

Seria fácil, se necessário, apoiar em fatos esse sentimento e mostrar que em todas as nações do mundo os progressos do espírito são exatamente proporcionais às necessidades que os povos receberam da natureza ou àquelas a que as circunstâncias obrigaram, e, conseqüentemente, às paixões que os levaram a atender às suas necessidades. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 184)

As necessidades humanas, portanto, pouco a pouco vão se tornando muito maiores do que aquilo que já esteve ao seu pleno alcance; sua curiosidade é maior que sua satisfação, sua inventividade supera em muito sua felicidade, e este processo parece ser progressivo, ou seja, quanto maior a evolução dos costumes e a aculturação humana, mais nos distanciamos de uma real satisfação. O homem civil vive o tormento de nunca poder saciar seus desejos por completo; se é pobre, sofre por ser privado dos prazeres que só uma vida abastada poderia lhe proporcionar; se é rico, o desejo de acumular ainda mais riquezas, ou mesmo de poupar as que tem por pura ganância, também lhe faz depositário de sofrimento e aflição – aquilo que é bom nunca é suficientemente bom.

Enganado por suas próprias luzes, o homem civilizado segue às margens de sua *perfectibilidade*, faculdade que lhe permite a constante superação de suas condições atuais; triste dele, que não pôde perceber que esta condição será também a fonte de sua eterna insatisfação. Diferentemente de seu antecessor Buffon²⁹, e de sucessores que também tocaram na questão, como Condorcet e Comte, Rousseau vê a questão com amargor, delegando à noção de aperfeiçoamento o declínio progressivo da humanidade, sempre marcado pela questão da desigualdade: a cada etapa do progresso social, nos tornamos mais desiguais, e esta desigualdade contribuirá para um degeneração mais acentuada no que concerne os costumes e seus usos.

29 Sobre os animais, Buffon afirma: “é pelo fato de não poderem combinar as ideias que eles não pensam nem falam, e é pelo mesmo motivo que eles nada inventam ou aperfeiçoam. Se fossem dotados de capacidade de refletir, mesmo no menor grau, eles seriam capazes de algum tipo de progresso, adquiririam maior indústria, os castores de hoje construiriam com mais arte e solidez do que os primeiros castores, a abelha aperfeiçoaria todos os dias a colmeia que ela habita; pois, se supusermos que essa colmeia não poderia ser mais perfeita do que ela é, estaremos conferindo a esse inseto mais espírito do que a nós mesmos, e atribuindo-lhe uma inteligência superior à nossa, por meio da qual ele discerniria, de imediato, o ponto último da perfeição ao qual deve conduzir sua obra, enquanto nós mesmos jamais vemos claramente este ponto, sendo-nos necessários muito tempo, reflexão e hábito para aperfeiçoar a menor de nossas artes” (BUFFON, 2020, p. 159).

3.5 APERFEIÇOAR-SE, CONDIÇÃO ESPECIFICAMENTE HUMANA

Há algumas seções estivemos tratando da influência que Rousseau prestou à antropologia social. Ora, não podemos deixar de citar sua influência para a antropologia filosófica; ambas muito interessam para a presente pesquisa. Um exemplo neste contexto está na obra do filósofo alemão Ernst Cassirer, ávido leitor de Rousseau, também dedicou diversos estudos à história da filosofia na modernidade. Entretanto, introduzimos brevemente sua escrita antropológica: em seu *Ensaio sobre o homem*, de 1944, o autor traz uma investigação sobre os aspectos simbólicos do fazer humano; para Cassirer, “a característica destacada do homem, sua marca distintiva, não é sua natureza metafísica ou física, mas o seu trabalho” (CASSIRER, 2005, p. 115). Quando se refere ao trabalho humano, o autor está se referindo àquilo que é comum a todas as sociedades, e que só a humanidade pode produzir: linguagem, religião, ciência, história, arte. Estas categorias, nomeadas pelo autor de *formas simbólicas*, pertencem unicamente ao mundo humano, e inauguram uma forma de compreensão e produção de significado muito particular, inacessível aos outros animais, presos ao instinto e aos estímulos físicos. O emaranhado da expressão humana é um mundo de invenção, ponderação e consideração; tais processos carregam, sobretudo, uma dimensão simbólica.

Comparado aos outros animais, o homem não vive apenas uma realidade mais ampla; vive, pode-se dizer, uma nova *dimensão* de realidade. Existe uma diferença inconfundível entre as reações orgânicas e as respostas humanas. No primeiro caso, uma resposta direta e imediata é dada a um estímulo externo; no segundo, a resposta é diferida. É interrompida e retardada por um lento e complicado processo de pensamento. (CASSIRER, 2005, p. 47)

Ora, no que estivemos construindo até aqui, em linhas rousseauianas, consideramos que as revoluções e realizações humanas teriam deprivado a notoriedade que o homem possuía em seu estado de natureza; ora, essa problematização muito se deve a processos que nos impedem que possamos viver o imediato, e o que Rousseau valoriza, por toda sua obra, é justamente o que o imediato representa: independência e liberdade, sem intermediários ou dependências externas. Mas poderia o homem fugir de suas realizações?

Cassirer possui motivações distintas em sua escrita, as quais não detalharemos, em razão de não nos afastarmos drasticamente de nosso objeto de investigação; no entanto, a passagem que citamos nos remete diretamente à afirmação do *Segundo discurso*: “a natureza comanda todos os animais, e o animal obedece. O homem sofre a mesma influência, mas se

reconhece livre para ceder ou resistir. É sobretudo na consciência dessa liberdade que desponta a espiritualidade de sua alma” (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 182).

Cassirer, inclusive, é autor de uma obra muito interessante sobre a filosofia rousseauiana, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, onde defende a controversa questão acerca de uma unidade conceitual da obra de Rousseau. No entanto, optamos por citar sua antropologia filosófica por identificar nela um aceno a um conceito rousseauiano que se faz essencial para a presente investigação. Nos referimos aqui à *perfectibilidade*, ou faculdade de aperfeiçoar-se; é por meio desta que o ser humano trafega em seu constante afastamento da natureza, encaminhando-se para as teias da cultura e da sociabilidade, onde ele mesmo é o artífice, e por meio de regras e convenções, das ferramentas e seus usos, promove novas formas de pensar, fazer e viver.

[...] a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e reside entre nós, tanto na espécie como no indivíduo, ao passo que o animal é, depois de alguns meses, o mesmo que se tornará por toda a vida, e sua espécie, passados mil anos, a mesma do primeiro ano. [...] Seria triste para nós vermo-nos forçados a admitir que essa faculdade quase ilimitada que o distingue seja a causa de todas as desgraças do homem. É ela que, com o tempo, retira-o dessa condição originária, na qual viveria dias tranquilos e inocentes; é ela que, com o passar dos séculos, faz desabrochar seu saber e seus erros, seus vícios e suas virtudes, é ela que, afinal, faz dele o tirano de si mesmo e da natureza. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 182)

O conceito de *perfectibilidade* mostra-se essencial para que possamos compreender as condições de possibilidade que circundam o *estado de natureza histórico* em Rousseau. Por toda sua obra circunda esta noção, ao anunciar uma faculdade exclusiva da espécie humana, que torna o homem artífice de si mesmo, consciente de sua liberdade e responsável por suas ações. Por sua vez, esta seara também prenuncia uma abertura para a desnaturação humana. Está na gênese e na especificidade do homem, e o acompanha por todo seu desenvolvimento – mas também pode ser o seu nêmesis, e quando este o atinge, trata-se de um caminho pelo qual não é possível retornar.

Cassirer comenta sobre esta condição, especificamente humana, em seu escrito sobre Rousseau:

É da “perfectibilidade” que brota toda inteligência do homem, mas também todos os seus erros; que brotam suas virtudes, mas também os seus vícios. Ela parece elevá-lo acima da natureza, mas torna-o ao mesmo tempo um tirano da natureza e de si mesmo. Entretanto, não podemos renunciar a ela, pois a marcha da natureza humana

não se deixa deter: “*la nature humaine ne rétrograde pas*”. (CASSIRER, 1999, p. 101)

Por mais que o homem se beneficie desta faculdade, ele também faz dela um artifício de insatisfação; em outras palavras, podemos dizer que a busca pela perfeição também leva à constatação de que o homem só é capaz de realizar o que é imperfeito, e que a própria noção de “perfeição” é utópica. Curioso é pensar que justamente na busca pela perfeição que o homem se desnatura, ou seja, se galga a uma série de descaminhos, plenos em imperfeição, contingência e acaso.

Deixando o filósofo alemão de lado, voltamos para a França, e clamamos a outro teórico bastante conhecido e que também foi muito influenciado pela obra rousseuniana, Émile Durkheim, um dos fundadores da sociologia. Há uma interessante passagem sobre a noção *perfectibilidade* e sua “instabilidade latente”:

Não devemos nos esquecer que, embora a vida social não existisse no começo, seus germes estão presentes. [...] O homem ainda não sente a necessidade de se aperfeiçoar, mas já é perfectível. É sua perfectibilidade, diz Rousseau, que o distingue do animal. Ele não é como o animal, que é incapaz de mudar. Sua inteligência e sensibilidade não estão circunscritas por moldes fixos. Há nele um elemento de instabilidade latente que pode ser trazido à tona por um nada. Para que ele não varie, o ambiente deve permanecer estacionário e invariável, ou antes, tudo no ambiente deve corresponder à organização da natureza e nada deve acontecer para perturbá-lo. [...] Os homens passam a necessitar cada vez mais uns dos outros e tornam-se cada vez mais interdependentes. Assim, saem naturalmente do estado de natureza. (DURKHEIM, 2008, p. 88)

Durkheim se mostra fiel à obra rousseuniana quando toma os gérmenes da sociabilidade como inatos; em outras palavras, não é a sociabilidade que é inata, mas a condição que a *perfectibilidade* assim permite. É importante compreendermos que para Rousseau há uma série de faculdades inatas no homem, as quais se encontram ainda “adormecidas” no estado de natureza. O processo irreversível que a *perfectibilidade* proporciona ao ser humano, portanto, contribui também para o seu endereçamento rumo à desordem e à inconstância. Uma vez que o equilíbrio é perturbado, não pode ser restaurado.

Alguns comentadores afirmam que a *perfectibilidade* seria apenas uma “virtualidade indeterminada”, o qual o autor não teria especificado com precisão. Ora, nos parece que mesmo assim esta noção torna possível que vislumbremos uma condição que é especificamente humana, e que diferencia o ser humano dos outros animais; a *perfectibilidade*

dá condições tanto para desenvolvimentos em torno da virtude quanto do vício. No entanto, a humanidade parece muito mais ter tomado este segundo caminho.

Nós, que temos a oportunidade de olhar para o mundo de três séculos após o genebrino, podemos endossar sua perspectiva: realmente parece adequado afirmar que o caminho dos vícios é bastante presente tanto nos indivíduos quanto nas sociedades contemporâneas. É deste lugar que podemos, talvez, compreender o que Rousseau quis dizer quando escreveu, ao final do preâmbulo do *Segundo Discurso*:

Descontente com teu estado atual, por razões que prometem à tua infeliz posteridade ainda maiores descontentamentos, talvez desejasses retroceder; esse sentimento deve construir o elogio dos teus primeiros antepassados, a crítica de teus contemporâneos e o pavor dos que terão a infelicidade de viver depois de ti. (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 172).

Ora, o recado que o autor deixa neste parágrafo se direciona à posteridade, ou seja, ele atinge justamente a nós, que o estudamos aqui do Século XXI. O pessimismo de Rousseau parece contar como um sutil aviso, que se espreguiçava em meio à corrida das ciências, que depositavam plena confiança no homem. A esperança de que o *Século das Luzes* poderia atribuir ao homem uma condição de maioridade e independência não faz parte das aspirações do autor: enquanto aperfeiçoa-se, o homem caminha justamente para a insatisfação, a qual tentará remediar de maneiras distintas com o passar das gerações, empreitada eternamente insuficiente e fatalmente vã.

3.6 UM ASPECTO AGRADÁVEL AOS VÍCIOS

Como já vimos no decorrer de nossa apuração, o homem primevo descrito por Rousseau é um ser pleno em estabilidade; depende somente de seus instintos, os quais obedece fielmente, como qualquer animal o faz. O fator de realização de uma vida como esta é integral, e se justifica por si mesmo. É cercado de simplicidade: suas necessidades se relacionam à proteção e satisfação física, enquadrando-se facilmente em uma rotina, pouco propensa à revoluções. As coisas eram simples e imediatas: “sempre a mesma ordem; sempre as mesmas revoluções” (ROUSSEAU, 2020 [1755], p. 185). A dissolução desta simplicidade tem origem na convenção, que por sua vez surge da vida em sociedade; e é a partir desta forma de viver que os homens multiplicam fatalmente seus desejos até o infinito, e assim

impedem a si mesmos de satisfazerem-se por completo, como Rousseau presume ter sido comum no estado de natureza.

Isso nos transporta para as críticas desenvolvidas pelo autor no *Discurso sobre as ciências e as artes*: os homens modernos teriam atingido um nível de distorção moral irrecuperável. Na obra, Rousseau afirma que “nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e artes avançaram rumo à perfeição” (ROUSSEAU, 2020 [1750], p. 44), identificando na forma como o conhecimento se desenvolveu uma medida para que costumes de cunho cooperativo se deformassem para vias competitivas, egoístas e marcadas pelo exercício da vaidade. O texto, premiado pela *Academia de Dijon* em 1749, respondia à pergunta: “o restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?”; ao responder negativamente, Rousseau deixava a perspectiva epistemológica em segundo plano, chamando a atenção para as implicações morais que o avanço técnico teria promulgado à sociedade, da mudança nos costumes a seu aspecto individualista.

Ora, esta é uma consideração que contraria tudo o que autores como Diderot, d’Alembert, Jaucort, d’Holbach, Duclos, Saint-Lambert, entre outros enciclopedistas estiveram sustentando nas discussões que acompanhavam as reuniões nos salões frequentados pelos letrados. É muito provável que os pensadores citados jamais aceitariam por bem as afirmações que Rousseau fez em seu *Discurso*, mesmo que muitos deles pudessem concordar que os costumes haviam, de certa forma, se corrompido com o desenvolvimento das cidades³⁰. No entanto, existem alguns pontos de convergência, ideias que harmonizam com as ideias rousseauianas e que podem ser lidas justamente em verbetes da *Enciclopédia*. No verbete “honestidade”, escrito por Jaucort, o autor afirma que “honestidade é pureza de costumes, de postura e de palavras” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015c, p. 71). No verbete “vício”, o mesmo autor escreve que “o fundamento do vício consiste nas falsas medidas do bem” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015c, p. 157). Ambas as alegações dialogam muito bem com as aspirações de Rousseau, que também se utiliza do termo “pureza dos costumes”, porém afirma que a mesma estaria a ser prejudicada por meio do avanço das ciências, tão encorajadas pelos enciclopedistas; a expressão “falsas medidas de bem” também se fazem presente no pensamento rousseauiano, principalmente no que se refere ao mascaramento dos vícios, ou seja, na dicotomia entre o *ser* e o *parecer*.

30 O próprio Diderot afirma que “vemos o nascimento e o crescimento da corrupção e dos vícios acompanharem o nascimento e o crescimento das cidades” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015b, p. 66).

No fundo, o problema que é encarado por Rousseau a partir de ambos os termos está localizado no desenvolvimento da desigualdade, e na forma como os homens não percebem estarem se aliando aos vícios quando dão voz ao desejo pelo luxo. Por sua vez, no verbete “luxo”, de Saint-Lambert, afirma que “nunca houve luxo sem uma extrema desigualdade nas riquezas, ou seja, sem que o povo estivesse na miséria e um pequeno número de homens, na opulência” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015c, p. 87).

Ora, nos parece curioso que Rousseau tenha feito afirmações tão semelhantes a estas em seu polêmico e contestado *Primeiro discurso*; no entanto, o autor entende que o desencadeamento dos vícios nos costumes humanos foi “acelerado” justamente pelo desenvolvimento das ciências e das artes, que também permitiriam, segundo o autor, que falsas medidas do bem fossem difundidas em meio à opinião pública. Segundo o comentário de Starobinski,

[...] subjugados pela aparência, deixamo-nos seduzir por uma falsa imagem de justiça. Nosso erro não conta na ordem do saber, mas na ordem moral. Enganar-se é tornar-se culpado enquanto se acredita fazer o bem. Apesar de nós, à nossa revelia, somos arrastados para o mal. A ilusão não é apenas o que turva nosso conhecimento, o que vela a verdade: falseia todos os nossos atos e perverte nossas vidas. (STAROBINSKI, 2011, p. 14)

O *Primeiro Discurso* de Rousseau, apesar de sido premiado por um círculo acadêmico respeitado, foi amplamente criticado pelos *philosophes* franceses³¹. Rousseau também foi alvo de críticas em um dos textos centrais da própria *Enciclopédia*; D’Alembert fez questão de citá-lo em seu *Discurso preliminar*, dando a entender que seu subversivo colaborador estaria a atentar pela destruição dos conhecimentos técnicos e científicos:

Seria talvez este o lugar para repelir os golpes que um escritor e filósofo eloquente dirigiu, há não muito tempo, contra as ciências e as artes, acusando-as de corromper os costumes. Não conviria compartilhar seus sentimentos do início de uma obra como esta, e o homem de mérito de que falamos parece ter dado sufrágio ao nosso trabalho, pelo zelo e pelo êxito que contribui para ele. Não lhe censuramos, em

31 Objeções ao *Discurso* foram publicadas periodicamente no jornal *Mercure de France*; Rousseau, por sua vez, tomou o cuidado de responder algumas destas objeções, aproveitando para se justificar, assim como para expandir as ideias contidas no texto original, que como o próprio autor comentaria mais tarde nas *Confissões*, “esta obra, cheia de calor e força, é completamente falha de lógica e de ordem; de todas as que saíram de minha pena é a de raciocínio mais fraco, e a mais pobre em harmonia” (ROUSSEAU, 1979, p. 233). Portanto, as respostas de Rousseau às objeções a seu *Primeiro Discurso* são consideradas textos muito importantes, complementares para a compreensão de seu pensamento, e que costumam ser publicados junto das melhores reedições da obra. Nesta investigação, utilizamos especificamente para as respostas de Rousseau a edição de 1973 da coleção *Os Pensadores*, mais completa do que a referência bibliográfica de 2020 que optamos por utilizar as citações das obras principais.

absoluto, o fato de ter confundido a cultura do espírito com o abuso que pode ser feito dela. Ele nos responderia, sem dúvida, que tal abuso é inseparável dessa cultura; mas lhe rogaríamos então que examinasse se a maioria dos males que atribui às ciências e às artes não se deve a causas completamente diferentes, cuja enumeração seria tão longa quanto delicada. [...] Enfim, mesmo que, em detrimento dos conhecimentos humanos, fizéssemos aqui uma confissão que estamos longe de aceitar, estamos ainda mais longe de crer que se ganharia algo com a destruição das artes e ciências: resta-nos-iam os vícios e, além deles, teríamos a ignorância. (DIDEROT; D'ALEMBERT, 2015a, p. 207)

Neste texto fica bastante clara a fama que o genebrino ganhou frente aos intelectuais de sua época; Rousseau por vezes era visto como um inimigo das letras, e suas obras, elogios à selvageria. Uma breve menção em repúdio também se fez presente no *Ensaio sobre os costumes* de Voltaire, no qual ele afirma que

os crimes e as desgraças sempre foram de todos os tempos; mas não houve senão quatro séculos para as belas-artes. Só um louco seria capaz de dizer que essas artes corromperam os costumes; elas floresceram, apesar da maldade dos homens, e abrandaram os costumes dos tiranos (VOLTAIRE, 1952, p. 149)

O objetivo de Rousseau nunca foi o de atentar contra as ciências e as artes, sugerindo que as mesmas fossem esquecidas, destruídas ou negadas – embora muitos assim compreendam. Rousseau nunca quis que bibliotecas fossem queimadas ou que estudiosos abandonassem suas investigações, mesmo aquelas consideradas por ele sem utilidade alguma. Esta acusação foi muito recorrente nos anos posteriores à publicação do *Discurso*, e chega a ser objeto de discussão até os presentes dias. No entanto, como o próprio autor afirmara, seu objetivo era versar sobre *os excessos causados por estas práticas*, que ao galgarem o suposto desenvolvimento dos costumes humanos, também tornavam por promover o individualismo e a vaidade; em consequência, a exclusão social e o esquecimento das vias comunitárias, tão valorizadas por Rousseau. Acessadas por uma parcela muito pequena dos cidadãos e a serviço de interesses particulares de seus autores, as ciências e as artes não pareciam permitir que se primasse por soluções realmente coletivas; tratava-se de uma prática exclusiva das elites. Podemos afirmar que, neste contexto, Rousseau não atribuía a qualidade de interesse público à empreitada epistemológica.

O autor defende-se das acusações daqueles que afirmavam que ele clamava pela destruição dos conhecimentos. Assim ele escreve na Carta ao Rei da Polônia, em resposta à objeção ao *Primeiro discurso*: “[...] evitemos concluir ser hoje preciso queimar todas as bibliotecas e destruir as universidades e academias. Não faríamos senão mergulhar a Europa

na barbárie e os costumes nada ganhariam com isso” (ROUSSEAU, 1973 [1750], p. 398). Sua preocupação localiza-se nos excessos comportamentais que os círculos de letrados estariam a formar, e não necessariamente nos resultados científicos ou artísticos. O autor voltaria a esta questão em 1762, na *Profissão de fé do vigário saboiano*, texto que integra o *Emílio*.

[...] Mesmo que os filósofos estivessem em condições de descobrir a verdade, quem dentre eles se interessaria por ela? Cada um sabe muito bem que seu sistema não tem melhores fundamentos do que os outros, mas defende-o porque lhe pertence. Não há entre eles nenhum que, vindo a conhecer o verdadeiro e o falso, não preferisse a mentira que descobriu à verdade descoberta por outro. Onde está o filósofo que, por sua glória, não enganaria de bom grado o gênero humano? Onde está aquele que, no segredo de seu coração, se proponha um outro objeto que não seja distinguir-se? (ROUSSEAU 2014, p. 376)

Este ácido parágrafo localiza com precisão a crítica que o genebrino estava formando desde o *Primeiro discurso*, e também elucida de outra perspectiva as acusações presentes no *Segundo*: ao socializar-se, o homem se vê diante de questões que demandam um objetivo comum, isto é, quando ele está inserido em um corpo político, precisa se ligar com veemência ao laço social que permeia todos os indivíduos. Todavia, tanto as ciências quanto as artes se tratam de empenhos técnicos que só dizem a respeito de interesses pessoais, potencialmente descolados do corpo político e contendo o luxo entre seus fins.

As ciências e as artes teriam contribuído para que os homens desenvolvessem necessidades supérfluas, que anteriormente não possuíam; tais excessos haveriam de enfraquecer os homens, além de distanciá-los da prática das virtudes. No *Segundo Discurso*, Rousseau identifica no surgimento da propriedade privada um problema crônico do processo civilizatório; ao mesmo tempo em que a sociedade adota superfluidades para adornar costumes que já foram mais simples, a desigualdade torna-se maior e mais expressiva. No *Primeiro discurso* o autor já prevê este posicionamento, uma vez que direciona sua crítica àqueles que discursam sobre o melhoramento da sociedade, mas que não parecem se importar com os males superiores que este suposto melhoramento teria engendrado.

Enquanto o governo e as leis garantem a segurança e o bem-estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as correntes de ferro que lhes são impostas, sufocam o sentimento dessa liberdade original para a qual parecem ter nascido, fazem-nos amar sua escravidão e formam com isso os povos policiados. A necessidade ergueu os tronos; as ciências e as artes os fortaleceram. (ROUSSEAU, 2020 [1750], p. 41)

As letras teriam ajudado a convencer os homens de que eles deveriam ser merecedores de honrarias e comodidades (que antes não lhes faziam falta). Diante destas comodidades, os costumes se corromperam e os interesses individuais se alastraram pelas comunidades humanas, que nunca mais conheceram o verdadeiro sentido da colaboração mútua. A felicidade passou a ser dependente da opinião alheia, da reputação. Deste ponto de vista, Rousseau sugere que os homens das ciências não buscavam a verdade, apenas a estima pública. É interessante observar logo nas primeiras linhas do discurso preliminar da *Enciclopédia*, onde D’Alembert cita os autores que estavam contribuindo com o projeto da seguinte forma: “poderíamos afirmar com segurança que têm todos boa reputação” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015a, p. 43); ora, D’Alembert não afirma se tais autores são virtuosos ou se realmente possuem propriedade para falar a respeito dos temas pelos quais respondem em seus verbetes, apenas indica que são estimados e reconhecidos publicamente.

Em 1751, em resposta à objeção do Rei da Polônia para seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau esclarecia o quão exclusivo o uso científico era dos homens letrados: “para fazer bom uso da ciência é preciso reunir grandes talentos e grandes virtudes. Isso só pode se esperar de algumas almas privilegiadas, e não se pode esperar de um povo em seu todo” (ROUSSEAU, 1973, p. 386). Aqui o autor problematiza as soluções pensadas pelos enciclopedistas, que não estariam preocupados em resolver os problemas da sociedade, ou mesmo envolver o povo em suas resoluções; suas principais preocupações estariam alocadas nas inquietações individuais; a solução às problemáticas propostas, ao reino da vaidade. Tais práticas eram destinadas exclusivamente aos intelectuais, geralmente de origem rica, e portanto, privilegiada.

Ora, é importante lembrar que o subtítulo do discurso preliminar da *Enciclopédia* é *Por uma sociedade letrada*. E mesmo que assim seja, a promoção do conhecimento das ciências e das artes promovida pela iniciativa enciclopedista, apesar de possuir fins pedagógicos e culturais, que por si só premeditam maior inclusão no que se refere ao domínio das letras e o que delas se produz, a questão da desigualdade não aparece como um problema crucial para que essa difusão de fato ocorra. No texto rousseauiano, esta é uma questão de suma importância.

Segue citação à *Carta ao rei da Polônia*, onde Rousseau expande as considerações do *Primeiro discurso*, enquanto antecipa as inquietações externadas no *Segundo*:

A primeira fonte do mal é a desigualdade: da desigualdade saíram as riquezas, uma vez que as palavras rico e pobre são relativas e em todas as partes em que os homens forem iguais não haverá ricos nem pobres. Das riquezas nasceram o luxo e a ociosidade; do luxo nasceram as belas-artes e, da ociosidade, as ciências. (ROUSSEAU, 1973 [1750], p. 394)

É justamente por esta razão, da desigualdade reconhecida como fonte primária de todo o mal, que Rousseau afirma que as ciências teriam feito mal maior aos costumes do que bem à sociedade, e que seria importante que os homens se dedicassem a elas com menos afincamento. O que buscamos sublinhar é que o autor não atenta contra o fazer científico, mas observa que as preocupações dos letrados muitas vezes estão distantes daquilo que o tecido social realmente precisa.

No *Prefácio do Narciso*, Rousseau segue delegando à ciência um papel de obstáculo para o entendimento humano; aqui, ele a compara com uma máscara, que impede que vejamos os horrores que ela mesma teria causado aos costumes humanos:

Quando afirmei terem-se corrompido nossos costumes, não pretendi com isso dizer que os costumes de nossos ancestrais eram bons, mas apenas que os nossos eram ainda piores. Entre os homens, existem inúmeras fontes de corrupção e, ainda que as ciências sejam talvez a mais abundante e rápida, isso não quer dizer que sejam a única. [...] As ciências não fizeram, pois, todo o mal; toca-lhes, nisso, somente a maior parte. O que sobretudo verdadeiramente lhe pertence é terem dado a nossos vícios um aspecto agradável, um certo ar de honestidade que nos impede de distinguir-lhes o horror. (ROUSSEAU, 1973, p. 428)

Aqui retomamos ao problema que anteriormente fora citado por Starobinski: a implicância de Rousseau com o discurso dos enciclopedistas franceses se deve às aparentes amenizações que as mesmas teriam dado aos vícios humanos: “lastimo que as ciências, as artes e todos os outros objetos de comércio fortaleçam pelo interesse pessoal os laços da sociedade” (ROUSSEAU, 1973, p. 431). A implicância estaria, portanto, em tornar ainda maior a distância entre os ricos, que teriam acesso ao letramento e ao desfrute das artes, e os pobres, geralmente analfabetos e também muito ocupados com o trabalho para a garantia da sobrevivência, sem luxo.

Antes que a arte tivesse modelado nossos modos e ensinado nossas paixões a falar uma linguagem afetada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais, e as diferenças de comportamento anunciavam, à primeira vista, à dos caracteres. A natureza humana, no fundo, não era melhor, mas os homens encontravam uma segurança na feliz possibilidade de se interpenetrarem uns nos outros, e essa vantagem, de cujo valor não temos ideia, resguardava-os contra muitos vícios. (ROUSSEAU, 2020 [1750], p. 42)

A passagem, parte do *Primeiro discurso*, premedita alguns conceitos que seriam melhor desenvolvidos em obras posteriores do autor, como a antítese à ideia hobbesiana de que o homem seria mau por natureza e que a sociedade serviria para regular as suas ações, assim como a ideia de que houve um tempo em que os costumes criados em sociedade só existiam por força da colaboração mútua, e não da competição. Quando afirma que *os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente*, está a afirmar que as ciências teriam criado inúmeros obstáculos entre os homens, ou seja, não apenas os afastando da ordem da natureza, mas também de seu fazer comunitário.

Disso, é importante que consideremos que nas raízes do pensamento antropológico do autor, repousam as inevitáveis críticas à visão do progresso científico, o que muitas vezes findam por posicionar o autor como uma espécie de conservador ou reacionário, noções que só serão possíveis se o leitor não se permitir uma leitura mais atenta, considerando o contexto do autor e as questões que ele mesmo se ocupou obras posteriores.

3.7 PELA RECONQUISTA DA LIBERDADE HUMANA

A passagem do estado de natureza para o estado civil é uma construção alegórica; ela se fez necessária para situar a posição da humanidade a partir de um panorama histórico, marcado pela sucessão de estágios. A antropologia rousseuniana, por sua vez, e da forma como a interpretamos, depende de três pontos para seu pleno desdobramento: a) evoca uma história de origem; b) identifica características que denotem um processo de degradação; e c) desenha um horizonte para a possível redenção. É assim que a crítica dos costumes de Rousseau se desenvolve: ela depende de um método *genealógico* e *conjectural*, que lhe permite identificar e classificar os motivos que levaram o homem a galgar sua própria desnaturação, e a partir deste diagnóstico vislumbrar uma instância reformadora, mesmo que de forma conjectural. No *Discurso sobre as ciências e as artes* e no *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau se detém nos pontos “a” e “b”: concentra sua escrita na crítica aos costumes e na identificação de movimentos que levaram àquilo que presume se tratar de um processo de degradação. Em um momento seguinte, alusivo ao ponto “c”, parte para uma resolução à questão; a aspiração de *como deve ser* uma República ideal é acrescida ao diagnóstico de *como é* sua época e de quais são seus descaminhos.

O caráter hipotético da escrita rousseauiana se mantém no *Contrato Social*, mas desta vez também estimula aspirações sobre um estado onde a justiça e a liberdade pudessem ser desfrutadas pelos homens dispostos no meio social; este tratado, inclusive, teria influenciado os revolucionários franceses de 1789, além de ter sido referência para certos direcionamentos da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, no mesmo ano; também inspirou a constituição de repúblicas democráticas em todo o mundo. O texto, publicado em 1762, seria parte de uma obra maior, as *Instituições políticas*, obra que Rousseau destruiu antes de finalizar³²,

Como afirma a célebre frase, “o primeiro que, tendo cercado um terreno, arriscou-se a dizer: ‘isto é meu’ e encontrou pessoas bastante simples para acreditar nele, foi o fundador da sociedade civil” (ROUSSEAU, 2020 p. 206). Rousseau faz a afirmação, não sem criar uma divergência com o ideário de John Locke, que atribui à propriedade privada a noção de direito natural, fruto do trabalho na terra: “Deus, mandando dominar, concedeu autoridade para a apropriação; e a condição da vida humana, que exige trabalho e material com que trabalhar, necessariamente introduziu a propriedade privada” (LOCKE, 1973, p. 54). Da perspectiva de Rousseau, o único direito natural é que o homem é livre e que tudo é de todos; a criação da propriedade privada desconfigura este arranjo, e este engendramento crucial para que as sociedades tenham se configurado injustas e desiguais, comprometendo a liberdade humana e criando nações inteiras de indivíduos de caráter vicioso.

Para Rousseau, em relação ao homem no estado de natureza, “a força e a liberdade de cada homem são os primeiros instrumentos de sua conservação” (ROUSSEAU, 2020 [1762], p. 518); no entanto, quando se refere à vida civil, afirma que “não há liberdade sem leis” (ROUSSEAU, 2006 [1764], p. 372) e que “um povo livre obedece, mas não serve” (Idem, p. 372). Aqui devemos perguntar, antes de esclarecer: que leis seriam essas? Quem as promulga? Que legitimidade teriam sobre cada indivíduo? Em vistas de garantir que o cidadão pudesse exercer sua vontade, e, portanto, se manter livre mesmo vivendo em sociedade, Rousseau idealiza no contrato social uma espécie de evolução do estado civil. O problema a ser superado é que assim que as primeiras sociedades surgem, entre a liberdade natural e a

32 Nas *Confissões*, Rousseau revela: “Possuía ainda mais duas obras na escrivaninha. A primeira eram as minhas *Institutions politiques*. Examinei o estado deste livro e achei que ele ainda precisava de vários anos de trabalho. Não tive a coragem de levá-lo e esperar que ficasse pronto para pôr, em execução à minha ideia. Por isso, renunciando a esta obra, resolvi tirar dela o que se podia tirar, e depois queimar o resto” (ROUSSEAU, 2018, p. 476).

liberdade civil surge a *posse*, isto é, o efeito do domínio de uns sobre outros, e a partir desta, o direcionamento para a insustentável desigualdade.

Essa passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança notável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade de que antes careciam. É somente então que a voz do dever, ao suceder ao impulso físico, e o direito, ao apetite, o homem, que até o momento considerara apenas a si mesmo, vê-se forçado a agir com base em outros princípios e a consultar sua razão antes de escutar suas inclinações. Ainda que nesse estado se prive de muitas vantagens obtidas na natureza, ganha outras de igual tamanho; suas faculdades são exercidas e desenvolvem-se, suas ideias ampliam-se, seus sentimentos se enobrecem, sua alma inteira se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela de onde saiu, deveria bendizer sem cessar o instante feliz que o arrancou dela para sempre e que, de animal estúpido e limitado, fez um ser inteligente e um homem. (ROUSSEAU, 2020 [1762], p. 522)

O homem civil, portanto, perde o direito ilimitado que a natureza lhe oferece, para ingressar em um mundo de noções meramente convencionais – isto é, imperfeitas e paliativas. Passa a contar com direitos que só a lei positiva pode garantir, com todas as limitações e injustiças que permeiam as criações humanas. Entretanto, o autor parece ainda considerar que o estado civil poderia, sim, reservar ao homem uma nobre condição de vivência coletiva, não fossem *os abusos dessa nova condição*.

Desta maneira, o pacto social que o ser humano se insere não pode reservar para si qualquer legitimidade, pois ele afeta sua condição de ser livre: *trata-se de um pacto de submissão, e não um pacto de associação*. Um pacto de submissão implica que uns mandem e outros obedeçam, enquanto um pacto de associação tem como fim um objetivo comum, ou ao menos a clareza de um mesmo objetivo, comum à nação; ou seja, uma associação igualitária é criada justamente para assegurar o bem público; já uma sociedade desigual implica apenas que algumas liberdades individuais sejam garantidas a partir do comprometimento de outras. Se esta condição parecia servir para John Locke, Adam Smith e outros entusiastas da liberdade individual, jamais serviu para Rousseau.

Haverá sempre uma grande diferença entre submeter uma multidão e reger uma sociedade. Que homens esparsos, não importa o número, sejam sucessivamente submetidos a um único homem: tudo que vejo aí é um senhor e seus escravos; não vejo, de modo algum, um povo e seu chefe. Trata-se, caso se queira, de uma agregação, mas não de uma associação; não há bem público nem corpo político. Esse homem, mesmo que tivesse subjugado a metade do mundo, permanece sempre um mero particular; seu interesse, separado daquele dos outros, permaneceria sempre um interesse privado. Se esse mesmo homem vier a perecer, depois dele seu império tornar-se-á esparso e sem ligação, como um carvalho consumido pelo fogo,

que se dissolve e desaba em um monte de cinzas. (ROUSSEAU, 2020 [1762], p. 516)

Os homens reservados à subserviência de um senhor formam apenas um pacto de submissão, na qual assim o fazem para garantir que seus interesses particulares sejam preservados. Trata-se de um pacto ilegítimo, pois ele se inicia com o comprometimento da liberdade, maior virtude humana; os homens estão unidos pois acreditam por bem que nesta situação seus benefícios podem ser mantidos, entretanto, são incapazes de identificar quão explorados e subjugados são enquanto seres humanos; já no caso de uma associação de homens a um corpo social presume que estes queiram garantir interesses comuns, e que para atingir tal objetivo é essencial que a justiça e a liberdade sejam preservadas.

Salinas Fortes comenta sobre esta noção, na obra *Rousseau: da teoria à prática*, com um interessante argumento: a formação de uma República demanda que seu povo estabeleça uma relação de ordem afetiva para com a mesma. Assim sendo, o amor à pátria supera o reino do *amor-próprio*, e o laço social se estabelece.

A união, diferente do simples agregado, é de ordem afetiva pois “nós queremos sempre aquilo que querem aqueles que amamos”. Não é pelo simples estatuto jurídico, que se regulam as relações entre seus membros, que uma República distingue de um simples agregado. O que distingue essas duas formas de ordenação social é a natureza do laço pelo qual se prendem uns aos outros os seus membros. Numa *Pátria*, os associados possuem todos uma só vontade e um só interesse, ao passo que na outra forma de associação a *união* que se verifica não vai além da simples justaposição dos egoísmos individuais. Esta última é o reino do *amor-próprio*, enquanto a primeira é o reino do amor à ordem ou do *amor à Pátria*. (SALINAS FORTES, 2021, p. 131)

A base do *Contrato* de Rousseau é construída a partir da noção de que um pacto de associação é possível, e que com ele só teríamos a ganhar. Quanto aos leitores e comentadores que qualificam tal condição como utópica, talvez estes estejam desiludidos olhando apenas para os povos viciados ao seu redor, comportando-se como meras agregações, subjugados por um sistema que nomeia por “liberdade” o reinado do interesse particular: “se os homens especulativos se enganam, é porque só veem Estados mal constituídos desde a origem e deixam-se levar pela impressão de que tal política seria algo impossível” (ROUSSEAU, 2020 [1762], p. 613). A República é o espaço onde a principal garantia a ser assegurada é justamente a *vontade geral* – o que não significa propriamente a exclusão da vontade particular, mas que explicita o que é realmente importante para que o bem comum esteja em exercício: “então, os recursos do Estado são vigorosos e simples, suas máximas são

claras e luminosas, não há interesses conflitantes, contraditórios, por toda parte o bem comum se manifesta com evidência e exige apenas bom senso para ser identificado” (Idem, p. 613).

Milton Meira do Nascimento também comenta sobre a questão no artigo *A quadratura do círculo da política*, presente na obra *A farsa da representação política*:

[...] o coroamento da vida em sociedade se faz por um pacto espúrio, proposto pelo rico, por um pacto que, ao estabelecer as leis, logo é percebido como uma grande farsa, como legitimação da força. Neste caso, obedecer às leis que resultam desse pacto nada mais é do que submeter-se à dominação do rico que doravante acionará a lei como garantia da nova ordem. (NASCIMENTO, 2016, p. 120)

O comentador chama atenção para as condições econômicas que circundam o pacto, e que permitem a liquidação da liberdade humana justamente para que uns se sobreponham a outros. Como já ficou evidente a partir do que comentamos, o efeito do domínio de uns sobre outros não pode constituir um *corpo político*, apenas garantir a *posse*. Sendo assim, se o bem comum não é expresso, a liberdade civil também não poderá ser garantida.

Segundo o ideário rousseauiano, a independência que cada indivíduo possui no estado de natureza é plena: o homem bebe diretamente dos instintos, que são puramente saciáveis; além do mais, suas necessidades são comuns e não podem extrapolar o que o próprio meio já disponibiliza. Tal fator indica um semblante de perfeição, condição que só a natureza pode reservar; a dependência que o homem civil adquire, por sua vez, só existe porque cada indivíduo partilha de uma situação artificialmente desigual, muito mais agravadora do que a desigualdade natural, esta, relativa à força física ou mesmo ao gênio de cada indivíduo. A desigualdade engendrada pela sociedade civil é responsável pelo domínio e pela escravidão: “essa convenção, longe de destruir o estado de guerra, supõe sua continuidade” (ROUSSEAU, 2020 [1762], p. 515). Mais uma vez, o autor justifica os motivos que lhe levam a afirmar que o homem não é mau por natureza, mas que esta é uma condição adquirida por meio de convenções criadas pela sociedade, este agente da perdição. Peter Gay nos traz um comentário sobre a questão, curto mas bastante amplo, capaz de resumir e enquadrar algumas nuances do autor em um simples parágrafo:

O “grande princípio único” de Rousseau – que o homem é bom, que a sociedade o corrompe, mas que *somente* a sociedade, o agente da perdição, é capaz de ser o agente da salvação – é uma ferramenta *crítica*. Ela afirma não apenas que a reforma é desejável, mas, mais importante, que ela é possível, e sugere que uma sociedade que só produz vilões e néscio se priva de seu direito de existir. Mas Rousseau é o filósofo do movimento democrático de uma forma ainda mais direta: ao longo de

seus escritos ele enumera aquelas características que tornam a sociedade viciosa a sociedade contemporânea e aqueles traços pelos quais podemos reconhecer o seu oposto, a sociedade virtuosa, na qual *volonté general* é suprema. O maior dos males sociais é a desigualdade; a maior das virtudes é a liberdade. (GAY apud CASSIRER, 1999, p. 31)

O que o comentador está a afirmar é justamente que o próprio veneno que desnaturou o homem será aquele capaz de fazê-lo recuperar sua liberdade. A primeira versão do *Contrato social*, conhecida como *Manuscrito de Genebra* (1761), traz uma reflexão otimista sobre o papel da empreitada contratualista, onde ele defende utilizar *a cultura como remédio*:

[...] embora não haja uma sociedade natural ou geral entre os homens, e embora eles se tornem infelizes e perversos ao se socializarem; embora as leis da justiça e da igualdade nada signifiquem para aqueles que vivem tanto na liberdade do estado da natureza quanto sujeitos às necessidades do estado social, vamos tentar extrair do próprio mal o remédio para curá-lo, em vez de pensar que para nós a virtude e a felicidade são impossíveis de alcançar, e que o céu nos abandonou sem recursos para evitar a depravação da espécie. Devemos utilizar novas associações para corrigir, se possível, o defeito da associação geral. (ROUSSEAU, 2003 [1761], p. 120)

Como podemos ver, os escritos políticos rousseauianos possuem um objeto essencialmente reformador. Isso pode nos levar a entender que a crítica aos costumes das obras anteriores também convinham a este princípio, como a crítica que estimula a mudança, por mínima que seja. Vaughan discorda deste ponto: segundo o comentador inglês, o objetivo da escrita de Rousseau não se relaciona com qualquer proposta de reforma política – ao menos no tocante do *Segundo Discurso* e principalmente em sua conclusão, onde não teríamos solução alguma para salvar a sociedade humana da degeneração moral.

What we look for, as the practical moral, is a call to action: a demand that the false contract, the birth of fraud and deception, should be swept away, and the true contract, that of Right and equity, be put summarily in its place. What we find is a burning denunciation of the moral evils which are inseparable from *all* forms of civil government [...]. What we find further is that man is powerless to stay this tide of corruption [...]. The *second Discourse*, like the first, points straight to fatalism and despair. It is not a call to political action. It is not a theory of political Right, It is the hopeless voice of the prophet crying in the wilderness; the despondent wail of the moralist denouncing evils which neither he, nor any other man, has the power to remove. (VAUGHAN, 1915, p. 12)³³

33 “O que buscamos, como moral prática, é um chamado à ação: uma exigência de que o falso contrato, o nascimento da fraude e do engano, seja varrido, e o verdadeiro contrato, o do direito e da equidade, seja colocado sumariamente em seu lugar. O que encontramos é uma denúncia ácida dos males morais que são inseparáveis de *todas* as formas de governo civil [...]. O que descobrimos ainda é que o homem é impotente para deter essa maré de corrupção [...]. *O Segundo Discurso*, como o primeiro, aponta diretamente para o fatalismo e o desespero. Não é um apelo à ação política. Não é uma teoria do direito político, é a voz desesperada do profeta clamando na selva; o lamento desanimado do moralista denunciando males que nem

O pessimismo e a desesperança que marcam presença no *Segundo Discurso* e que, de fato, são muito marcantes nesta primeira fase da obra de Rousseau, tendem a se dissolver em seus próximos passos enquanto pensador. No *Contrato social*, ele dá um passo largo, na busca de teorizar o formato ideal de uma República. O projeto é ambicioso, e mesmo que não exprima diretamente aquilo que Vaughan aponta como necessidade (que o tratado seja uma espécie de “chamado à ação”, ou seja, que em suas linhas ele exprima um teor revolucionário), a obra propõe resoluções para alguns problemas elencados no *Segundo Discurso*. A mais marcante e essencial delas não pretende menos que a reconquista da liberdade humana, apontada como a principal virtude do estado natural do homem; e considerando que a liberdade natural não pode ser resgatada, o autor se presta à instauração da liberdade civil, para a qual seria necessário que toda propriedade fosse alienada ao Estado, fazendo jus ao diagnóstico que é empreendido também no *Discurso*: com o desenvolvimento da propriedade privada, a sociedade civil se formou a partir de indivíduos movidos pelo interesse pessoal, não permitindo que o bem público e o corpo político se desenvolvam com plenitude. Falaremos mais sobre isso na próxima seção.

3.8 O LAÇO SOCIAL E A LEGITIMAÇÃO DA UNIFORMIDADE

Em seus escritos políticos sobre a *Córsega* e a *Polônia*, o autor segue com a perspectiva “reformadora” que havia inaugurado no *Contrato Social*; no entanto, assume um viés mais conservador, no qual ele mesmo recua em relação a perspectivas importantes defendidas anteriormente, como a total alienação da propriedade particular e a instauração de uma democracia não representativa. É importante observar: em tais escritos, Rousseau está levando em conta a possibilidade de reforma para leis que já estão em voga nas nações estudadas; diante delas, faz sugestões que considera razoáveis. O que nos parece interessante nestes três textos e que queremos destacar na presente seção é a importância que é dada à noção de *pátria*, verdadeira engendradora do *laço social* que permeia os indivíduos e mantém seus interesses homogêneos.

Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, afirma que “antes de mergulharmos na execução desse projeto, precisamos saber primeiramente se ele é realizável” (ROUSSEAU,

ele, nem qualquer outro homem, tem o poder de remover” (tradução nossa).

2003 [1772], p. 241); no *Contrato*, se exprime no que é necessário para uma democracia ideal. É importante considerar, aliás, que tanto o escrito da *Polônia* quanto o da *Córsega* foram encomendados ao autor, o que exigiu, portanto, razoabilidade por parte de Rousseau diante das condições materiais de cada Estado. No *Contrato*, Rousseau diagnostica que “nunca houve Democracia verdadeira, e jamais haverá” (ROUSSEAU, 2020 [1762], p. 573). Logo, lista o que seria necessário a um Estado para que pudesse ser verdadeiramente democrático:

[...] em primeiro lugar, um Estado suficientemente pequeno para que o povo possa ser reunido e onde cada cidadão possa travar contato com os demais. Em segundo lugar, uma grande simplicidade de costumes que previna a profusão de negócios e discussões espinhosas. Em terceiro lugar, muita igualdade nos estratos sociais e nas fortunas, sem o que a igualdade não poderia subsistir por muito tempo nos direitos e na autoridade. Por fim, pouco ou nenhum luxo, pois o luxo é o efeito das riquezas ou as torna necessárias” (ROUSSEAU, 2020 [1762], p. 573).

Os condicionais inferidos por Rousseau direcionariam, portanto, os homens para um viés de simplicidade. Estados pequenos, com cidadãos de costumes simples, condições financeiras similares e sem dependência do luxo. A democracia seria possível somente nas pequenas províncias, pois ela exige que haja participação direta dos cidadãos; a representação política é plenamente rejeitada por Rousseau, fator defendido no capítulo XV do livro III do *Contrato*: “a soberania não pode ser representada pela mesma razão que não pode ser alienada; ela consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade absolutamente não se representa” (ROUSSEAU, 2020 [1762], p. 602). Uma democracia não pode admitir, portanto, representantes em um parlamento; cada cidadão deve exprimir sua própria vontade – questão que se torna impossível em Estados de médio ou grande porte.

É por esta razão que no *Projeto de constituição para a Córsega* o autor afirma que a ilha “precisa de um governo misto, onde o povo possa reunir-se por partes, e no qual os depositários do poder sejam mudados com intervalos frequentes” (ROUSSEAU, 2003 [1765], p. 186). No texto sobre a *Polônia* isto também é sublinhado: “o tamanho das nações, a extensão dos Estados é a primeira e principal fonte dos infortúnios da espécie humana, e acima de tudo nas numerosas calamidades que prejudicam e extinguem os povos civilizados” (ROUSSEAU, 2003 [1772], p. 241). O autor também aponta que a diversidade de costumes contidas nas grandes províncias pode tornar impossível que as mesmas leis sejam válidas para cidadãos com visões de mundo tão distintas entre si. Os costumes de uma nação, afinal, também exprimem aquilo que é tido como bem comum, e que se garante pelo interesse

popular: “as mesmas leis não podem convir a tantas províncias diversas, que têm costumes diferentes, vivem em climas opostos e não aceitariam uma mesma forma de governo” (ROUSSEAU, 2020 [1762], p. 552). É neste ponto que vemos a importância da uniformidade dos costumes no contexto da homogeneidade de interesses, e não da uniformidade egoísta e competitiva, tão desprezada pelo autor.

Ainda em relação aos condicionais que permitiriam a aplicação de uma verdadeira democracia, ou seja, a *simplicidade dos costumes*, a *igualdade social* e a *ausência de luxo*, estes são conceitos-chave em toda a obra do autor, como é possível averiguarmos até aqui. Se voltarmos a 1750, na *Última carta ao Sr. Bordes*, teremos o Rousseau defendendo noções semelhantes a esta, pouco depois de lançar sua primeira obra.

O desperdício das matérias utilizadas na alimentação dos homens é o bastante para tornar o luxo odioso à humanidade. [...] Precisamos de molhos em nossas cozinhas; eis por que tantos pacientes não tem sopa. Precisamos de licores em nossas mesas; eis por que o camponês bebe apenas água. Precisamos de pó para nossas perucas; eis por que tantos pobres não têm pão. (ROUSSEAU, 2020 [1750], p. 114)

A preocupação com os excessos que envolvem o luxo é essencialmente política. Vejamos que, passados mais de vinte anos desta carta, no texto sobre a *Polônia* o autor genebrino segue a realizar afirmações semelhantes à última passagem, retomando inclusive a *uniformidade vil e enganosa* a qual criticara em seu *Primeiro discurso*, e o perfil etnocêntrico dos europeus, observado no *Segundo Discurso*.

Hoje, o que quer que o que se diga, não há mais franceses, alemães, espanhóis, ou mesmo ingleses: há somente europeus. Todos têm os mesmos gostos, as mesmas paixões, os mesmos costumes, porque não foram modelados segundo linhas nacionais, por instituições peculiares a cada país. Em iguais circunstâncias todos farão o mesmo. Todos se dirão altruístas, e serão patifes; falarão do bem-estar público e só pensarão em si mesmos; tecerão elogios à moderação, desejando ser ricos como Cresus. Não têm outra ambição além do luxo; nenhuma paixão exceto pelo ouro. Certos de que o dinheiro lhes comprará tudo o que desejam, estão prontos a vender-se ao primeiro interessado. Não se importam com o senhor a quem devem obediência, nem com as leis que devem obedecer. Desde que tenham dinheiro para roubar e mulheres para corromper, estão à vontade em qualquer país. (ROUSSEAU, 2003 [1772], p. 231)³⁴

34 Algumas páginas à frente na mesma obra, o tema ressurgiu: “um francês, um inglês, um espanhol, um italiano, um russo são praticamente iguais; todos deixam a escola já preparados para a servidão” (ROUSSEAU, 2003 [1755], p. 237). Fica cada vez mais evidente que a uniformidade a qual Rousseau critica é aquela que aponta para os interesses individuais: estes indivíduos não se importam se são como escravos, pois manterem-se a par de suas comodidades parece garantir maior valor que a liberdade, esta, perdida há tanto tempo que talvez eles mesmos nem possam lembrar o que a mesma significa.

A evidente acidez rousseauniana respinga em outro ponto, o qual tratamos anteriormente, a presumida *uniformidade vil e enganosa*. Podemos assim problematizar: se estamos falando do ser humano a partir de um contexto social, não deveríamos presumir que os indivíduos que são criados diante dos mesmos costumes também desenvolverão interesses semelhantes, ou seja, que preservem certa homogeneidade? Ora, aqui é essencial que tratemos da diferença crucial que existe entre o desenvolvimento de interesses sociais, relativos ao pertencimento a uma *pátria* e os interesses particulares, referentes aos prazeres que só dizem a respeito de cada indivíduo e de suas paixões. Desde a época moderna até o presente dias, vimos surgir multidões intermináveis de indivíduos com este último perfil; no entanto, era o objeto de Rousseau refletir acerca da constituição de indivíduos que pudessem dar maior valor aos laços sociais do que seus interesses individuais.

Aqui é importante que nos atentemos para um conceito que é bastante central no pensamento político de Rousseau, que é a noção de *vontade geral*. Segundo o autor, “cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém” (ROUSSEAU, 2020, p. 519); este portanto seria o único meio de garantir a liberdade na vida social, onde o bem comum não é apenas interesse comum, mas está em efetividade. A *vontade geral*, aliás, não é mera soma da vontade de todas as vontades particulares; a *vontade geral* sempre deixa a vontade particular em segundo plano, pois para que esta seja exercida plenamente no meio social, a primeira não deve ser ludibriada. Isto, aliás, não significa a exclusão da vontade particular de cada indivíduo, mas o desenvolvimento da noção de que somente o interesse comum garantirá a liberdade civil, para que cada indivíduo também possa exercer sua liberdade do ponto de vista particular.

Em passagem do *Contrato Social*, o autor afirma:

Muitos homens reunidos que se considerem como um só corpo terão uma única vontade, que se refere à conservação comum e ao bem-estar geral. Então, os recursos do Estado são vigorosos e simples, suas máximas são claras e luminosas, não há interesses conflitantes, contraditórios, por toda parte o bem comum se manifesta com evidência e exige apenas bom senso para ser identificado. (ROUSSEAU, 2020 [1762], p. 613)

Esta noção é alargada no *Emílio*, Livro IV, em uma passagem que também remete aos princípios antropológicos que estivemos defendendo desde o princípio de nossa investigação, diante da propriedade genealógica que é assumida na escrita rousseauniana.

É preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade; quem quiser tratar separadamente a política e a moral nada entenderá de nenhuma das duas

[...]. Há no estado de natureza uma igualdade de fato real e indestrutível, porque é impossível, nesse estado, que a mera diferença de homem para homem seja suficientemente grande para tornar um dependente do outro. Há no estado civil uma igualdade de direito quimérica e vã, porque os meios destinados a mantê-la servem eles próprios para destruí-la, e a força pública somada ao mais forte para oprimir o fraco rompe a espécie de equilíbrio que a natureza colocara entre eles. Desta primeira contradição decorrem todas as que observam entre a aparência e a realidade na ordem civil. Sempre a multidão será sacrificada ao menor número, e o interesse público ao interesse particular; sempre os nomes enganosos justiça e subordinação servirão de instrumento para a violência e de arma para a iniquidade. Segue-se daí as camadas sociais elevadas, que se pretendem umas às outras, só são de fato úteis a si mesmas, à custa de outras; por isso, devemos avaliar a consideração que lhes é devida de acordo com a justiça e a razão. Resta examinar se a posição social que deram a si mesmas é mais favorável à felicidade dos que ocupam para saber que juízo cada um de nós deve formar sobre sua própria sorte. Eis o estudo que agora nos importa fazer; no entanto, para bem realizá-lo, é preciso começar por bem conhecer o coração humano. (ROUSSEAU, 2014 [1762], p. 325)

Com estas palavras, Rousseau delega sua noção de pessoa para uma complexa relação entre indivíduo e sociedade, ou seja, o “eu particular” e o “eu coletivo”. Quando o autor afirma que “é preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade”, traz mais uma luz para a antropologia futura; além disso, deixa evidente que em momento algum seus escritos políticos estiveram realizando esforços para sugerir que o homem fosse devolvido ao seu estado de natureza, como ironizou Voltaire ao tecer críticas ao autor³⁵. Tal condição seria impossível, pois não se pode amoralizar o que já foi moralizado. O objetivo do autor é, ao invés disso, reaproximar o homem daquilo que era mais notável em seu estado primário, a liberdade; e, em relação a seus intermediários, que a compaixão pudesse se firmar como o cerne de suas relações, e que todos os cidadãos tenham condições iguais. Se pudséssemos de fato realizar estes complexos movimentos, poderíamos devolver o ser humano para o caminho da virtude e a sociedade para a seara da justiça.

Ainda se faz muito importante esclarecermos a noção que Rousseau forma a respeito daquela que representa o interesse comum de cada nação, ou seja, de cada contexto de vivência social. Estamos falando da *pátria*: ela é, basicamente, a constituição do corpo político de um verdadeiro Estado, capaz de seguir um contrato como uma verdadeira promessa de garantias ao bem comum. Rousseau faz reflexões muito pontuais sobre este tema

35 Em 1755, Rousseau enviara para Voltaire seu Discurso sobre a desigualdade. Em resposta, redigida em 30 de agosto de 1755, Voltaire ironiza a obra que recém havia lido: “Recebi, senhor, seu novo livro contra o gênero humano. Obrigado. O senhor agrada aos homens, pois diz boas verdades, mas não os corrigirá. Não se poderia pintar com cores mais fortes os horrores da sociedade humana, da qual nossa ignorância e fraqueza esperam tanto consolo. Nunca se empregou tanta sutileza no sentido de nos bestializar; dá vontade de andar de quatro, quando acabamos de ler o seu livro. Não obstante, como perdi tal hábito há mais de sessenta anos, desgraçadamente sinto ser impossível recuperá-lo, e deixo essa postura natural aos que são mais dignos dela do que o senhor e eu” (VOLTAIRE, 2011, p. 183).

nas *Considerações sobre o governo da Polônia*: “são as instituições nacionais que modelam o gênio, o caráter, os gostos e as maneiras de um povo; que lhe dão individualidade; que o inspiram com esse amor ardente da pátria” (ROUSSEAU, 2003 [1772], p. 230). Está de acordo com as noções desenvolvidas pelo autor afirmar que nenhum estado pode sobreviver por muito tempo se a grande maioria de seus membros não ver algum bem em suas leis e práticas, o que provavelmente causará a dissolução do corpo político. Mais à frente, continua:

Gostaria que toda as virtudes patrióticas fossem glorificadas por meio de honrarias e recompensas públicas; que os cidadãos se mantivessem ocupados com a pátria, mantida permanentemente diante dos seus olhos, e vista como o seu interesse mais importante. (Idem, p. 232)

Ora, é muito significativa a noção de *pátria* no contexto rousseauiano, pois neste ambiente onde se desenvolvem os costumes, também se fortalece o laço social. E por sua vez, é o interesse comum que dá unidade a uma sociedade, noção que está enraizada desde o princípio da obra rousseauiana: no *Primeiro discurso*, quando cita a dissolução dos costumes e faz críticas à arrogância dos *philosophes* franceses, é do enfraquecimento dos laços sociais que o autor está referir-se. Em uma sociedade justa, o interesse comum só poderia tender a uma única direção, que é o bem comunitário.

No contexto em que escreve sobre a Polônia, esta vive um momento de instabilidade política; Rousseau, por sua vez, sugere “infundir em toda nação o espírito da aliança” (Ibidem, p. 230). Ou seja, se estivéssemos falando de uma nação onde os interesses gerais estivessem plenamente desenvolvidos na mente e no coração de cada indivíduo, seus principais intuits seriam defendê-la e desenvolvê-la; o espaço para que a vontade geral se difundisse entre os cidadãos seria muito mais pleno, e assim a instabilidade seria infinitamente menor. Ou seja, os indivíduos aceitam estarem submetidos a uma pessoa moral, que é a *pátria*, o *corpo político*, que lhe permite a liberdade; em suma, em uma nação bem resolvida a *vontade geral* é expressa por todos os cidadãos, livres e senhores de si mesmos, que se tornam iguais por convenção e direito: “somente a vontade geral pode dirigir as forças do Estado segundo a finalidade de sua instituição, que é o bem comum” (ROUSSEAU, 2020 [1762], p. 531). Deixemos que Salinas Fortes complemente nossas linhas:

É porque a vontade geral é soberana que ela constitui a regra suprema: ela é norma porque ela, dentre todas as vontades presentes, é a única que tem o direito de ditar normas.

A soberania da vontade geral é, assim, efetivamente a condição para um povo livre. Mas o que corresponde a esta ideia abstrata, no plano histórico concreto, é o conceito de Pátria. Há soberania na vontade geral onde há uma Pátria, onde existe um verdadeiro corpo político. (SALINAS FORTES, 2021, p. 132)

A *pátria* é, portanto, a realidade social que surge do cumprimento do contrato. É somente nela que podemos falar de bem comum, pois nela desenvolvemos interesses muito semelhantes, difundidos por meio dos costumes e convenções que nos identificam como parte indivisível daquele todo, a vontade geral pela qual também somos responsáveis, ou, em uma palavra, legisladores.

O laço social se faz, portanto, como a uniformidade legítima do indivíduo socializado: ele só será livre novamente se abraça-la: *cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém*. O ato de associação, muito distinto de um ato de submissão, configura portanto o corpo moral que será legislado por todos; como resultado, os homens serão iguais entre si, livres em si mesmos, e brindarão as doçuras que só o bem comum poderia lhes garantir. Esta talvez seja a situação mais próxima que o ser humano poderá galgar em direção à liberdade que um dia ele mesmo brindou, na época em que era inocente, que não conhecia a maldade, que conservava em seu coração uma pureza que parecia impossível de ser quebrada.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na presente dissertação procuramos assegurar que nosso objetivo central, o de investigar a formação antropológica do pensamento de Rousseau, pudesse se desenvolver com plena legitimidade. Partimos das problematizações sobre os costumes europeus do Século XVIII, considerando a noção de que o homem teria sofrido um processo radical de desnaturação durante a passagem do estado de natureza para o estado civil. A alegoria rousseuniana considera o homem da natureza como um ser livre e independente, que não se utiliza da faculdade da razão, nem é capaz de considerações morais; considera também que após sua socialização e policiamento, o abuso das faculdades o tornou um ser vil, vaidoso, competitivo e ambicioso.

Considerando esta perspectiva, estivemos atentos em dissertar sobre a importância do desenvolvimento dos interesses pessoais para a formação da sociedade civil; estivemos também averiguando a possibilidade de ter havido estágios em que o homem teria se mostrado mais propenso às vias comunitárias, isentas de competitividade; exploramos também as condições de possibilidade de comparação do *selvagem alegórico* de Rousseau e dos selvagens que vivem em comunidades isoladas do “mundo civilizado”. Estas aspas insinuam que também estivemos atentos em questionar a noção de civilização que é desenvolvida no período Iluminista, e questionar suas contribuições para a formação de

perspectivas etnocêntricas, ou então, eurocêntricas; tais pontos de vista permitiram que se traçassem consecutivos *exercícios de inferiorização* na direção de povos não europeus; a tais exercícios, também nos prestamos a problematizar, partindo dos mesmos relatos de viagem que foram referenciados por Rousseau em sua época.

Levando algo de semelhante ao método empregado no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, esta investigação se encerra em meio a um emaranhado de conjecturas; algumas estão suficientemente fundamentadas, outras ainda necessitam de mais leitura, interpretação, reflexão e ponderação, algo comum nos estudos filosóficos: sempre necessitamos de mais tempo e de maior aprofundamento. Optamos por encerrar este trabalho falando mais uma vez sobre a metodologia rousseuniana não só pelo fato de que ela nos desperta um interesse certamente singular, mas também porque Rousseau fez questão de reconhecer as propriedades experimentais que caracterizavam sua empreitada; esta razão de ser é muito importante para a filosofia, e a isso nós prestamos um elogio em especial.

O viés experimental nem sempre pode acompanhar o fazer acadêmico, muito dependente de uma tradição intelectual e, como é o nosso caso, de uma bibliografia que sempre merece mais atenção do realmente a dedicamos. Não problematizaremos esta posição, justamente por compreender sua importância; fizemos o possível para manter o rigor que é exigido de uma pesquisa bibliográfica, inclusive porque um dos objetivos da presente investigação, para além das questões teóricas que a circundam, é justamente honrar os princípios metodológicos do processo de pesquisa acadêmica. No entanto, nos parece importante, ainda, reconhecer o papel intrínseco do viés experimental incumbido no processo de pesquisa e de argumentação filosófica.

O interesse pela questão antropológica primordial, “o que é o homem?”, inclusive, configura a abordagem central de nosso trabalho: buscamos elaborar um texto que priorizasse a perspectiva antropológica da obra rousseuniana. O inalcançável estado de natureza, este, *que talvez nunca tenha existido*, é revelado, na visão rousseuniana, como uma condição básica para que possamos tramar as conjecturas necessárias para entender os homens de hoje, estes, que estimulam guerras cotidianas enquanto assinam tratados de paz.

Ora, mas porque precisaríamos voltar até o incerto estado de natureza para compreender homens que estão ao nosso redor? Segundo Jean-Jacques, *promover este desnudamento nos permitirá compreender as razões por trás dos costumes*; se dependermos

apenas da análise dos costumes modernos, estaremos sujeitos às constantes enganações que os homens civis sabem promover muito bem. Estes pontos justificam nossos constantes retornos ao estado de natureza, ou mesmo à investigação do processo intermediário que configura a passagem do homem primevo para seu estado civil.

A configuração das sociedades iniciadas reserva grande importância para o contexto do qual brindamos, e sua importância só não é maior que a obscuridade que reserva. Ora, se talvez o próprio estado de natureza não tenha existido, o que dizer de um estado intermediário entre natureza e civilidade? Seria este um *meio-termo*, onde o homem teria aprendido a noção de justiça sem que já a deturpasse, como fazem os homens civis? Rousseau defende esta perspectiva, e nós a endossamos, após o aprofundamento estimulado pelo processo de pesquisa.

Após ler e reler os mesmos textos por mais de dois anos, e de consultar comentadores que se debruçaram sobre as mesmas páginas, tivemos a oportunidade de traçar um caminho pelo qual muitos pesquisadores já se prestaram, inclusive em terras tupiniquins; a pesquisa da obra rousseauiana é de grande profusão nos círculos acadêmicos brasileiros, e conta com grupos de estudo, congressos e simpósios dedicados exclusivamente à discussão de seus escritos; consideramos uma honra participar desta jornada, dedicando nosso tempo e nossa força de interpretação para averiguar obra tão intrigante e que reserva tantas possibilidades de análise.

Estimamos muito o presente trabalho, mesmo que não possamos nos munir de conclusões. Entendemos que tudo que floresceu até aqui poderá ser melhor desenvolvido em artigos acadêmicos e em um projeto de doutoramento. É por isso que afirmamos não sermos portadores de conclusões: carregamos processos de entendimento, e estes nos bastam; por outro lado, se faz muito necessário que possamos compreender com maior profundidade o contexto de Rousseau, para então ter oportunidade de afirmar que realmente chegamos em um objetivo que possam garantir inovações na análise textual; talvez ainda nos falte certo desenvolvimento lexical, para que a análise do texto a qual nos prestamos obtenha o rigor filosófico que ela demanda, e que alcança apenas parcialmente nesta investigação – o que, por sua vez, ainda se faz satisfatório, uma vez que em momento algum tivemos pretensões de esgotar o assunto que pesquisamos. Por outro lado, consideramos que superamos as expectativas que tínhamos quando iniciamos o estudo, onde os objetivos ainda se mantinham na superfície, e desconheciam as entranhas do pensamento deste notável pensador, que

amaldiçoou o iluminismo, as ciências, as artes e a própria humanidade, e que com certa distância fomos provocados a lhe dar razão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, C. Fazer a figura no modo que está descrito. Representação iconográfica na escrita missionária sobre o Kongo (sécs. XVII e XVIII). In: **As Lições de Jill Dias: Antropologia, História, África e Academia**. Lisboa: Etnográfica Press, 2013. Disponível em: <<http://books.openedition.org/etnograficapress/525>>. Acesso em 20 de junho de 2021.

BACHOFEN, B. O selvagem, os selvagens: teoria das sociedades iniciadas. In: MOREIRA, L.O. LINS, F.O. NASCIMENTO, M.M (Org). **Os selvagens de Rousseau**. Campinas: Editora Phi, 2021. p. 31-52.

BENEDICT, R. **Padrões de cultura**. Trad. de Alberto Candeias. Lisboa: Livros do Brasil, 19--.

CARDOSO, S. Variações em torno da felicidade dos selvagens. In: MOREIRA, L.O. LINS, F.O. NASCIMENTO, M.M (Org). **Os selvagens de Rousseau**. Campinas: Editora Phi, 2021. p. 53-67.

CASTRO, C. **Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Trad. de Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

CASSIRER, E. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Trad. de Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

_____. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

COHEN, K.M., FINNEY, S.C., GIBBARD, P.L. & FAN, J.-X. **The ICS International Chronostratigraphic Chart**. 2013, atualizado em 2022. Disponível em:

<<https://stratigraphy.org/ICSchart/ChronostratChart2022-02.pdf>>. Acesso em 22 de fevereiro de 2022.

DERATHÉ, R. **Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo**. Trad. de Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.

DIDEROT, D. D’ALEMBERT, J.L.R. **Enciclopédia, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios – Volume 1 – Discurso preliminar e outros textos**. Trad. de Maria das Graças de Souza... [et al.]. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.

_____. **Enciclopédia, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios – Volume 4. - Política**. Trad. de Maria das Graças de Souza... [et al.]. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.

_____. **Enciclopédia, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios – Volume 5 – Sociedade e artes**. Trad. de Maria das Graças de Souza... [et al.]. São Paulo: Editora Unesp, 2015c.

DURKHEIM, E. **Montesquieu e Rousseau – pioneiros da sociologia**. Trad. de Julia Vidili. São Paulo: Madras, 2018.

EDMONDS, D. EIDINOW, J. **O cachorro de Rousseau: como o afeto de um cão foi o que restou da briga entre Rousseau e David Hume**. Trad. de Pedro Sette Câmara. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2008.

FORTES, L.R.S. **Rousseau: da teoria à prática**. 2ª edição. São Paulo: República do Livro/Discurso Editorial, 2021.

_____. **Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

FRAZER, J.G. **O escopo da antropologia social**. In: CASTRO, C. Evolucionismo cultural. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

DELLA CASA, G. **Galeteo ou dos costumes**. Trad. de Edileine Vieira Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ENGELS, F. A origem da família, da propriedade privada e do Estado. Trad. de Ciro Mioranza. São Paulo: LaFonte, 2017.

GOLDSCHMIDT, V. **Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau**. Paris: Librairie Philosophique J. Vein, 1983.

HERSHKOVITZ, I. WEBER, G. W. QUAM, R. et. al. **The earliest modern humans outside Africa**. Science Mag, volume 359, edição 6374, p. 456-459. Janeiro de 2018.

HOBBS, T. Leviatã. In: **Coleção Os Pensadores**. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HUE, S.M. **Inglês no Brasil: relatos de viagem (1526-1608)**. Anais da Biblioteca Nacional, n.146, 2006. Disponível em: <<https://bndigital.bn.gov.br/artigos/ingleses-no-brasil-relatos-de-viagem-1526-1608/>>. Acesso em 19 de junho de 2021.

HUNT, L. **A invenção dos direitos humanos; uma história**. Trad. de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

JOHNSON, A.G. **Dicionário de Sociologia – Guia prático da linguagem sociológica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LÉVI-STRAUSS, C. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: **Antropologia estrutural dois**. Trad. de Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

LOCKE, J. Segundo tratado sobre o governo. In: **Coleção Os Pensadores**. Trad. de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MALINOWSKI, B. Argonautas do Pacífico Ocidental. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

MARTINEAU, H. **Como observar: morais e costumes**. Trad. de Fernanda Henrique Cupertino Alcântara. Governado Valadares: Fernanda Hnerique Cupertino Alcântara, 2021.

MATOS, O.C.F. Rousseau: em busca da origem perdida. In: MOREIRA, L.O. LINS, F.O. NASCIMENTO, M.M (Org). **Os selvagens de Rousseau**. Campinas: Editora Phi, 2021. p. 167-176.

MONTAIGNE, M. Ensaio – Volume 1. In: **Coleção Os Pensadores**. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

MONTESQUIEU. O espírito das leis. In: **Coleção Os Pensadores**. Trad. de Gonzague Truc. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

MORGAN, L.H. A sociedade antiga. In: CASTRO, C (Org). **Evolucionismo cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MORAN, F. Of Pongos and Men: Orangs-Outang in Rousseau's Discourse on Inequality. In: **The Review of Politics**, vol. 57, no. 4, 1995, pp. 641–664. Disponível em: <www.jstor.org/stable/1408231>. Acesso em 20 de junho de 2021.

NASCIMENTO, M.M. **A farsa da representação política**. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

NEVES, W.A. RANGEL JR. M.J. MURRIETA, R.S.S (Org). **Assim caminhou a humanidade**. São Paulo: Palas Athena, 2015.

PAIVA, W.A. **De homem natural a homem civil: aperfeiçoamento e formação**. HOLOS, [S.l.], v. 4, p. 387-396, ago. 2014. ISSN 1807-1600. Disponível em: <<http://www2.ifrn.edu.br/ojs/index.php/HOLOS/article/view/1638>>. Acesso em: 28 jun. 2021.

PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

PIMENTA, P.P. Rousseau entre a antropologia e a história. In: MOREIRA, L.O. LINS, F.O. NASCIMENTO, M.M (Org). **Os selvagens de Rousseau**. Campinas: Editora Phi, 2021. p. 31-52.

POPPER, K. **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo: Cultrix, 1972.

PRADO JR, B. **A retórica de Rousseau**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

QUINTANA, M. **Caderno H**. Porto Alegre: Editora Globo, 1983.

ROBLES, A.G. **Dental evolutionary rates and its implications for the Neanderthal-modern human divergence**. Science Advances, maio de 2019.

ROUSSEAU, J.J. Discurso sobre as ciências e as artes. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Ensaio sobre a origem das Línguas. Carta a d'Alembert sobre os espetáculos teatrais. Do contrato social ou princípios do direito político. In: **Rousseau – Escritos sobre a política e as artes**. Trad. de Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza... [et al.]. São Paulo: UBU Editora/Editora UNB, 2020.

_____. O Contrato Social. Ensaio sobre a origem das línguas. Discurso sobre as ciências e as artes. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: **Coleção Os Pensadores**. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1973.

_____. **Carta a Cristophe de Beaumont e outros escritos sobre religião e a moral**. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. **Emílio ou da educação**. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2014

_____. Projeto de constituição para a Córsega; Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada; O estado de guerra nascido do estado social. In: **Rousseau e as relações internacionais**. Trad. de Sérgio Bath. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

_____. **Os devaneios do caminhante solitário**. Trad. de Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2007.

_____. **As confissões**. Trad. de Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 1979.

_____. **Júlia ou a Nova Heloísa**. Trad. de Fulvia M. L. Loretto. São Paulo: Hucitec, 2018,

_____. **Cartas escritas da montanha**. Trad. de Maria Constança Pires Pissarra... et al. São Paulo: Unesp/Educ, 2006.

_____. **Textos autobiográficos & outros escritos**. São Paulo: Unesp, 2009.

TYLOR, E.B. A ciência da cultura. In: CASTRO, C (Org). **Evolucionismo cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

VAUGHAN, C.E. Introduction. In: ROUSSEAU, J.J. **The political writings of Jean-Jacques Rousseau edited from the original manuscripts and authentic editions with introductions and notes. Volume 1**. Cambridge: University Press, 1915.

VARGAS, T. **Trabalho e ócio: um estudo sobre a antropologia de Rousseau**. São Paulo: Alameda, 2018.

VIEIRA, E.F. **O senso antropológico de Rousseau**. Recife: Ed. Universitária UFPE, 1989.

VOLTAIRE. Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações. In: **Clássicos Jackson – Volume XXXII – Selecções – Voltaire**. Trad. de J. Brito Broca. São Paulo: W. M. Jackson Inc, 1952.

_____. **Cartas iluministas: correspondência selecionada e anotada**. Trad. de André Telles e Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

WOORTMANN, K. **O selvagem e a história**. Primeira parte: os antigos e os medievais. Brasília: Série Antropologia, 1997.