

## DA EPISTEMOLOGIA À ANTROPOLOGIA: CONDILLAC E ROUSSEAU\*

FROM EPISTEMOLOGY TO ANTHROPOLOGY: CONDILLAC AND ROUSSEAU

Mauro De La Bandera Arco Jr\*\*

### RESUMO

O abade de Condillac oferece a Jean-Jacques Rousseau um método capaz de desvendar as camadas de atributos historicamente adquiridos e, simultaneamente, tornar inteligível a formação e o desenvolvimento progressivo das faculdades humanas, das identidades individuais e coletivas, dos processos de distinção e da desigualdade, bem como das instituições sociais. Busca-se, assim, demonstrar que a análise proposta por Condillac se mostra frutífera – sobretudo por seu duplo movimento regressivo e progressivo – para a interpretação dos textos rousseauianos. No entanto, ao se apropriar desse método, Rousseau realiza certos deslocamentos de perspectiva: aquilo que em Condillac era uma teoria do conhecimento é elevado, por Rousseau, à condição de teoria antropológica. Dessa transformação emergem duas abordagens metodológicas distintas: uma antropologia negativa, que recorre à ficção para revelar o ser humano em seu puro estado de natureza, e uma antropologia positiva, que, por meio de um método etnográfico, observa os humanos reais, sejam eles selvagens, bárbaros ou civilizados.

**PALAVRAS-CHAVE:** Condillac; Rousseau; análise; epistemologia; antropologia.

### ABSTRACT

Abbé de Condillac offers Jean-Jacques Rousseau a method capable of uncovering the layers of historically acquired attributes while simultaneously rendering intelligible the formation and progressive development of human faculties, individual and collective identities, processes of distinction and inequality, as well as social institutions. The aim, therefore, is to demonstrate that the analytical framework proposed by Condillac proves fruitful – especially due to its double movement, both regressive and progressive – for the interpretation of Rousseau's writings. However, in appropriating this method, Rousseau carries out certain shifts in perspective: what in Condillac was a theory of knowledge is elevated by Rousseau to the status of an anthropological theory. From this transformation, two distinct methodological approaches emerge: a negative anthropology, which employs fiction to unveil the human being in their pure state of nature; and a positive anthropology, which, through an ethnographic method, observes real human beings, whether they be savage, barbarian, or civilized.

**KEYWORDS:** Condillac; Rousseau; analysis; epistemology; anthropology.

---

\* Artigo recebido em 16/02/2025 e aprovado para publicação em 07/04/2025.

\*\* Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor da Universidade Federal do Paraná. E-mail: [maurobandera@ufpr.br](mailto:maurobandera@ufpr.br).

Jean-Jacques Rousseau é retratado por Luiz Roberto Monzani como “o grande ausente” em *Desejo e prazer na idade moderna*:

Há [...] um outro fator que não pode e não deve ser esquecido nessa problemática. Esse fator é a enorme influência exercida por J.-J. Rousseau, o grande ausente de nosso estudo, em razão do ponto de vista que adotamos. O pensamento moral e político dessa época foi profundamente influenciado por esse gênio solitário que quase sempre nadava contra a corrente. Em parte absolvido, em parte criticado, Rousseau é quase sempre o interlocutor não nomeado de muitos textos. É difícil encontrar um pensador que não se esgrima vez por outra com o genebrino. Mas o movimento inverso também é mais que plausível. Quando se leem as páginas iniciais do Segundo Discurso, é impossível deixar de lado a impressão de que Rousseau retoma exatamente o sujeito tal qual ele tinha sido deixado por Condillac ao pôr o ponto final no *Traité des Sensations*. Esse sujeito, jogado na floresta, velando por si e por suas necessidades, não se parece com essa estátua que Condillac pacientemente constrói e cujo fim é cuidar de sua própria conservação? Assim, embora o desenvolvimento formulado por Rousseau seja próprio e original, o ponto de partida é muito semelhante (Monzani, 1995, p. 223-224).

Apesar de não ter sido objeto de reflexão em seu estudo, Monzani aponta a importância de Rousseau para a segunda metade do século XVIII, bem como estabelece a impossibilidade de considerar o genebrino como um autor isolado, sem nenhuma relação com a filosofia do XVIII e completamente alheio às tendências científicas de sua época.

Nossas reflexões se inscrevem na esteira da aposta de Monzani. Nesses termos, Rousseau deve ser encarado como um autor que teve o privilégio de estabelecer uma troca proveitosa com as produções filosófico-científicas de seu tempo, dentre elas, o empirismo das luzes, representado pela filosofia de Condillac. Afinal, são abundantes as comparações e afinidades entre os dois. Ambos criaram narrativas hipotéticas e valeram-se de ficções filosóficas para tratar da origem e do desenvolvimento dos conhecimentos, faculdades e operações da alma, linguagem e cultura, tais como o puro estado de natureza presente no *Discurso sobre a desigualdade* (1755), a estátua de mármore do *Tratado das sensações* (1754) e a hipótese de um encontro e de um comércio entre duas crianças em um momento pós-diluviano no *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* (1746). Acerca dos temas propostos, ambos dedicaram em seus respectivos ensaios (sobre a origem dos conhecimentos humanos, de Condillac, e sobre a origem das línguas, de Rousseau) longas passagens sobre a música, a escrita, a linguagem gestual ou de ação (pantomima), a prosódia, a diferença existente entre a língua dos antigos e a dos modernos. Ao levantarem a hipótese da origem e do desenvolvimento comum da linguagem, do pensamento e da sociedade (ou protossociedade) dentro de um gradual desenvolvimento histórico, Condillac e Rousseau fornecem um quadro

filosófico cujos efeitos produzem múltiplas repercussões à teoria do conhecimento, à antropologia e à teoria social, permitindo a inteligibilidade da passagem do estado natural ou originário ao cultural, do estado de sensibilidade e afetividade ao estado de intelectualidade.

A aproximação entre eles é muito maior do que aparentemente sugerem essas e outras similitudes temáticas. Ela é de método, já que a reconstituição do estado de natureza e do ser humano do *Discurso sobre a desigualdade* equivale metodologicamente à estátua do *Tratado das sensações*. O modelo de origem e de genealogia de Rousseau conecta-se, sem se confundir, ao modelo analítico de genealogia do conhecimento e da linguagem elaborado por Condillac. Visando o original antes do histórico, do agregado ou mesmo do artificial, ambos os autores retornam às origens para reconstituir a genealogia das aquisições e dos desenvolvimentos humanos. O retorno às origens serve, portanto, para melhor alicerçar essa reconstrução.

Esta investigação começará então com a delimitação do método analítico caro à filosofia de Condillac e seguirá abordando a maneira como ele foi mobilizado de forma bastante consistente por Rousseau em seu *Discurso sobre a desigualdade*. Na esteira da “impressão” de Monzani – o objetivo aqui não é discutir o *Desejo e prazer na idade moderna*, mas tão somente abordar e desenvolver um dos elementos ausentes na investigação do autor –, tal percurso também se revela tributário das reflexões de André Charrak. Nossa aposta consiste em asseverar que a inteligibilidade do pensamento antropológico em Rousseau pode se dar através do uso que ele faz do método analítico de Condillac, desvinculando-o do campo epistemológico – a boa metafísica ou teoria do conhecimento – a que o abade se vincula. Esta noção não é anunciada em momento algum do *Discurso sobre a desigualdade*, mas, curiosamente, funciona como uma boa chave de leitura para a teoria antropológica formulada por Rousseau, além de mostrar-se frutífera como chave para compreender o *Ensaio*, o *Emílio*, entre outros textos do autor<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Em diversas ocasiões, Charrak insiste no método analítico empregado por Rousseau em seus livros – notadamente, o *Discurso sobre a desigualdade* e o *Emílio*. Em 2003, o autor já sustentava esta interpretação (Charrak, 2003, p. 105). Na introdução de sua edição do *Emílio*, publicada em 2009, o comentador a reafirma: “o método aplicado até o *Emílio* e, talvez, o próprio *Emílio* revele mais a análise do que a síntese” (Rousseau, 2009, p. 14). A dimensão analítica determina a estrutura do *Emílio*, já que “a ordem seguida por Rousseau na composição da obra é a da gênese das diferentes faculdades”. Trata-se, pois, daquilo que Condillac havia denominado “*análise*, que expõe sistematicamente as observações na própria ordem em que elas naturalmente se encadeiam. Assim, o *Emílio*, via correções fundamentais, inscreve-se na linhagem das prescrições dadas no *Ensaio sobre a origem do conhecimentos humanos* sobre a ordem que guia a exposição da boa metafísica, que descreve os progressos dos conhecimentos” (Rousseau, 2009, pp. 16-17).

## ROUSSEAU E A ANÁLISE DE CONDILLAC

Em *Ideia do método para a composição de um livro*, escrito por volta de 1745, Rousseau distingue dois métodos gerais: a análise e a síntese. O primeiro efetua um retorno à origem, decompondo um problema ou fenômeno, ao passo que o segundo compõe a gênese desse mesmo problema ou fenômeno.

Os livros dos filósofos estão cheios de leis e máximas sobre esse assunto que se relaciona a dois métodos gerais. O primeiro que eles chamam de síntese ou método de composição, pelo qual se passa do simples ao composto e que serve para ensinar aos outros algo que já se sabe por si mesmo. O outro eles chamam de análise ou método de resolução e que é empregado para instruir alguém sobre aquilo que se ignora. Quando, por exemplo, procuramos a genealogia de uma linhagem, voltamos no tempo de grau em grau e de antepassado em antepassado até a origem dessa linhagem; eis a via analítica. Em seguida, construímos um quadro começando pelo ancestral mais antigo, acrescentando os descendentes de geração em geração até o que subsiste atualmente; eis a síntese (Rousseau, *OC*, II, 1961, p. 1244).

Os dois sobreditos métodos aparecem de certa maneira no *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Na primeira parte do escrito Rousseau teria lançado mão da análise, já na segunda ele se valera da síntese. Malgrado a definição de dois métodos distintos, não é fora de propósito conjecturar que Rousseau tenha se servido da análise condillaquiana ao explicar a origem e o desenvolvimento das faculdades humanas, das línguas, da moralidade e das paixões, bem como o nascimento das instituições, da propriedade, da desigualdade, do Estado, etc., pois, segundo Condillac, a composição não pode passar sem a decomposição, sendo precisamente estas duas operações o que define a análise.

Mais ou menos à mesma época da *Ideia do método*, Condillac conjuga as duas metodologias apresentadas por Rousseau sob um único nome e um único método: a análise<sup>2</sup>. O programa de Condillac é bastante claro sobre o método: a partir dos primeiros princípios dos conhecimentos humanos – que sempre são, depois da lição de Locke, ideias particulares ou simples – constrói-se e se explica a formação progressiva de todas as ideias e faculdades. Esse

---

<sup>2</sup> Rousseau havia tomado conhecimento do conteúdo do *Ensaio* de Condillac antes mesmo de sua publicação (1746), ao longo das frequentes discussões filosóficas travadas com o abade em meados dos anos 40. Diz ele nas *Confissões*: “Tinha-me também relacionado com o abade de Condillac que, como eu, nada era na literatura, mas que havia nascido para vir a ser o que hoje é. Fui talvez o primeiro a descobrir o seu valor e estimei o que ele merecia. Ele parecia também gostar de mim; e enquanto eu, fechado no meu quarto da rua Jean-Saint-Denis, perto da Ópera, escrevia meu ato de Hesíodo, vinha ele algumas vezes jantar a sós comigo, trazendo a sua parte. Trabalhava então no *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, que é a sua primeira obra” (Rousseau, *OC I*, 1959, p. 347).

movimento de construção e formação indica precisamente a historicidade e a gênese do espírito humano.

Para além do elemento da decomposição, não se pode olvidar o papel exercido pela composição na análise. Mais importante ainda é perceber o jogo intercambiável entre estes dois aspectos: a decomposição supõe a composição, e vice-versa. Uma passagem do capítulo XVII da primeira edição do *Tratado dos sistemas* (1749) é esclarecedora: “o método que empreguei”, nos diz Condillac,

eu o chamo *análise*. Vê-se que ele encerra duas operações, decompor e compor. | Pela primeira, são separadas todas as ideias que pertencem a um objeto; e examinadas até que se tenha descoberto a ideia que deve ser o germe de todas as outras. Pela segunda, elas são dispostas segundo a ordem de sua geração (Condillac, 1947, p. 213).

Segundo a feliz expressão de Michèle Crampe-Casnabet, o método analítico de Condillac se expressa em um duplo movimento “regressivo e genético” (Crampe-Casnabet, 1998, p. 11) ou, nas palavras de André Charrak, “progressivo-regressivo” (Charrak, 2003, p. 21). Citemos Crampe-Casnabet:

A partir de ideias já constituídas, trata-se primeiramente de chegar regressivamente aos elementos simples a partir dos quais elas são derivadas. Tendo uma vez alcançado esses elementos, trata-se em seguida de traçar o processo genético ou genealógico que permite compreender como, do mais simples aos mais complexos, nossos conhecimentos puderam se formar (Crampe-Casnabet, 1998, p. 11).

A articulação desses dois movimentos é reiterada em diversos momentos do *corpus* condillaquiano. “É preciso remontar à origem de nossas ideias, desenvolver a geração, segui-las até os limites que a natureza lhes prescreveu”, nos diz o *Ensaio* (Condillac, 2014, p. 62). Ainda neste texto, o autor afirma que a análise

consiste apenas em compor e decompor nossas ideias para fazer diferentes comparações e para descobrir, por este meio, as relações que elas têm entre si e as novas ideias que podem produzir. Essa análise é o verdadeiro segredo das descobertas, porque nos faz sempre remontar à origem das coisas. Ela tem essa vantagem de sempre oferecer poucas ideias ao mesmo tempo, e sempre na gradação mais simples. Ela é inimiga dos princípios vagos, e de tudo aquilo que pode ser contrário à exatidão e à precisão. Não é por meio do socorro das proposições gerais que ela busca a verdade, mas sempre por uma espécie de cálculo, isto é, compondo e decompondo as noções para compará-las da maneira mais favorável às descobertas que se tem em vista. Também não é por definições, que de ordinário fazem apenas multiplicar as disputas, mas é explicando a geração de cada ideia. Por este detalhe, nota-se que ela é o único método que possa dar a evidência aos nossos raciocínios; e, por conseguinte, o único que se deve seguir na busca da verdade. [...] | [...] o único meio de adquirir conhecimentos é remontar à origem de nossas ideias, seguir a geração e compará-las

sob todas as relações possíveis; o que eu chamo *analisar*. (Condillac, 2014, pp. 117-118).

Em outra ocasião, precisamente no início do primeiro volume dos *Cursos de estudos para a instrução do Príncipe de Parma*, a análise é definida enquanto a conjugação da decomposição e da recomposição: “é necessário decompor, para conhecer cada qualidade separadamente e é necessário recompor para conhecer o todo que resulta da reunião das qualidades conhecidas.” (Condillac, 1947, p. 410).

A análise consiste propriamente em expor a gênese dos conhecimentos humanos a partir do material fornecido pela experiência sensível: as ideias dadas pelas sensações e suas ligações. Como constantemente salientado, essa gênese encerra dois procedimentos distintos. Remontar à origem das ideias constituídas que possuímos atualmente, tendo em vista identificar os elementos primordiais dos quais elas derivam. Tais elementos serão tomados como verdadeiros princípios de nossos conhecimentos. Em seu viés regressivo, portanto, “a análise decompõe apenas para fazer ver, tanto quanto possível, os elementos que estão na origem e na geração das coisas” (Condillac, 1947, p. 769), mediante um procedimento que recorda o modelo químico de análise<sup>3</sup>. Já do ponto de vista progressivo, a análise segue “a própria geração da coisa” em suas diferentes etapas de formação. Ou seja, com base nesses primeiros princípios se faz a narrativa da geração de todos os outros conhecimentos. Se todo esse processo for bem conduzido, isto é, bem feito, a análise reunirá “infalivelmente os sufragios e, com isso, acabará com as disputas” (Condillac, 2014, p. 144). Nesse sentido, “a explicação genética de um sistema pode apenas se desenvolver a partir de uma decomposição tão completa quanto possível, que busca o germe único capaz de dar conta de todas as transformações posteriores” (Charrak, 2003, p. 22). Por isso, no *Tratado dos sistemas*, o autor assevera que “só se conhece propriamente algo quando se está em condição de dele fazer a análise” (Condillac, 1947, p. 212). Todavia, lembra Condillac, “quanto mais mal feita for a decomposição, mais distante se estará de alcançar a verdadeira geração” (Condillac, 1947, p. 213).

---

<sup>3</sup> A ideia de análise é às vezes qualificada por Condillac como próxima de um modelo químico: “trata-se aqui da análise como em química: ela destrói a coisa reduzindo-a aos seus primeiros princípios” (Condillac, 1947, p. 605). Rousseau também conhecia bem o modelo químico. Como aluno de Guillaume-François Rouelle, Rousseau pôde compreender e aplicar a decomposição e a recomposição a outros campos do saber, afinal, “para todos os alunos de Rouelle, decompor e recompor os corpos são os gestos que definem o químico. O vocabulário varia ligeiramente entre ‘unir’, ‘desunir’, ‘separar’ ou ‘resolver’ os corpos em princípios e ‘reuni-los’, mas é claro que, em meados do século XVIII, a química possui uma identidade estável, bem definida; seu objetivo é o conhecimento dos princípios constitutivos da natureza; e seu território estende-se também aos corpos artificiais” (Bensaude-Vincent; Bernardi, 2003, p. 73).

De teoria do conhecimento que era nas mãos de Condillac, Rousseau eleva a análise à categoria de teoria antropológica. Como bem disse Charrak (2003, pp. 151-152), já na conclusão de seu trabalho sobre o abade, “Rousseau encontra em Condillac instrumentos essenciais à sua concepção da história, isto é, a uma doutrina da articulação entre a essência do homem e as circunstâncias que condicionam fundamentalmente a sua atualização”. Trata-se, pois, da abordagem condillaquiana da metafísica – a metafísica sob o regime empirista – transposta para a antropologia, ou seja, a “análise de uma experiência tipicamente humana”. Ao comparar a abertura do *Ensaio sobre os conhecimentos humanos* (“a ciência que mais contribui para tornar o espírito humano luminoso, preciso e extenso e que, por consequência, deve prepará-lo para todas as outras é a metafísica”) com aquela do *Discurso sobre a desigualdade* (“o mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos me parece ser aquele do homem”), vislumbra-se o deslizamento de perspectiva: “depois de Condillac [...] a metafísica das Luzes se inscreve, em grande parte, em uma antropologia”.

O fazer de Rousseau recorda aquele de Condillac, pelo menos isso é o que sugere a leitura de um trecho da *Carta a Christophe de Beaumont*: “o homem foi criado bom; nós dois, acredito eu, concordamos. Mas você diz que ele é mau, porque ele foi mau; e eu mostro como ele foi mau. Quem de nós, em sua opinião, remonta melhor ao princípio ou à origem das coisas?” (Rousseau, *OC IV*, 1969, p. 940)<sup>4</sup>. Como observamos, remontar ao princípio ou à origem é propriamente a intenção de Condillac. Contudo, essa passagem não se sustenta por si só. Cabe indagar como Rousseau alcança esse princípio. O método analítico começa a se mostrar neste preciso momento: de acordo com seu viés regressivo, convém despir o ser humano – por meio do pensamento – de todos os seus atributos e caracteres adquiridos. Ao fazer isso, Rousseau lança mão de uma ficção, um desnudamento antropológico. Para que essa operação se concretize, convém, primeiramente, deixar de lado os livros científicos e, em seguida, meditar sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana. Nas palavras de Bachofen, trata-se fundamentalmente de uma “ascese meditativa”, já que só se alcança esse desnudamento através da “meditação”, isto é, por meio de “uma ascese do espírito”, “um

---

<sup>4</sup> É interessante reproduzir aqui um excerto de uma carta de Rousseau endereçada a Philibert Cramer, de outubro de 1764: “dizeis muito bem que é impossível fazer um Emílio. Mas eu não posso acreditar que tenhais tomado o livro que leva este nome como um verdadeiro tratado sobre educação. É um trabalho bastante filosófico sobre esse princípio desenvolvido pelo autor em outros escritos, segundo o qual *o homem é naturalmente bom*. Para acordar esse princípio a essa outra verdade, não menos certa, segundo a qual os homens são maus, era necessário na história do coração humano mostrar a origem de todos os vícios. Foi o que fiz neste livro, muitas vezes com justeza e, às vezes, com sagacidade. Nesse mar de paixões que nos submergem, antes de procurar bloquear o caminho, seria necessário começar por encontrá-lo” (Rousseau, 1965-1998, T XXI, n° 3564, p. 248).

exercício intelectual e, mais ainda, moral”. Ainda de acordo com esse intérprete, “essa ascese interior consiste, para o filósofo, em desnaturalizar de suas representações tudo o que em sua preeminência, em sua presença incessante acabou dando a ilusão de revelar a natureza” (Bachofen, 2002, p. 57).

Algumas passagens nos ajudam a franquear esse caminho metodológico trilhado por Rousseau. No livro VIII das *Confissões*, ele qualifica a meditação que precedeu a redação do *Discurso sobre a desigualdade* nos seguintes termos:

para meditar, à vontade, sobre esse grande assunto, fiz uma viagem de sete a oito dias a St. Germain. [...] enterrado no meio da floresta, eu procurava e encontrava a imagem dos primeiros tempos da qual traçava orgulhosamente a história; eu fazia vistas grossas às pequenas mentiras dos homens, ousava desnudar sua natureza, seguir o progresso dos tempos e das coisas que o desfiguraram, e comparando o homem do homem com o homem natural, mostrar-lhes em sua alegada perfeição a verdadeira fonte de suas misérias (Rousseau, *OC I*, 1959, pp. 388-389).

Nas *Cartas morais* à Sophie d’Houdetot lemos o seguinte:

para mim, penso que aquele que melhor sabe em que consiste o eu humano está o mais próximo da sabedoria e que [...] a primeira ideia do homem é de separá-lo de tudo o que não é ele. | Mas como se faz essa separação? Esta arte não é tão difícil como se poderia crer ou, ao menos, a dificuldade não está onde se crê. Depende mais da vontade do que das luzes, não é preciso um aparelho de estudos e de pesquisas para alcançar isso. [...] Recolha-se, procure a solidão [...]. (Rousseau, *OC IV*, 1969, Lettre 6, pp. 1112-1113).

O ser humano da natureza que Rousseau buscara nas profundezas de eras prístinas pode ser encontrado nos recônditos do eu através do recolhimento, o que sugere a possibilidade de se permanecer o mesmo e, desse modo, escapar da alteração e da mudança ou, ao menos, a possibilidade de desvelar essa natureza coberta de ferrugem. Citemos uma passagem dos *Diálogos*:

de onde o pintor e o apologista da natureza hoje tão desfigurada e tão caluniada pode haver tirado seu modelo, se não de seu próprio coração? Descreveu-a como ele próprio se sentia. Os preconceitos aos quais não estava subjugado, as paixões factícias de que não era presa não ofuscavam de modo nenhum aos seus olhos, como aos dos outros, esses primeiros traços tão geralmente esquecidos ou ignorados. Esses traços tão novos para nós e tão verdadeiros, uma vez traçados, encontravam ainda no fundo dos corações a atestação de sua justeza, mas jamais se teriam mostrado novamente por si mesmos se o historiador da natureza não houvesse começado por retirar a ferrugem que os ocultava. Só uma vida retirada e solitária, um gosto vivo pelo devaneio e pela contemplação, o hábito de recolher-se em si e de aí buscar na calma das paixões esses primeiros traços desaparecidos na multidão podiam-no fazer redescobri-los. Em uma

palavra, era preciso que um homem se houvesse pintado a si mesmo para nos mostrar, assim, o homem primitivo. (Rousseau, *OC I*, 1959, p. 933).

Mesmo que oculta, a natureza pode ainda ser reanimada e recuperada através da meditação. Rousseau teve de pintar a si mesmo, reportando-se a sua própria interioridade, para encontrar o ser humano da natureza. O ponto de apoio escolhido para fundar essa gênese é encontrado no próprio Jean-Jacques Rousseau. Ele descobre em si mesmo, meditando em meio à floresta de Saint-Germain, “a imagem dos primeiros tempos”. Em última instância, ele próprio será o “homem primitivo”, o princípio a partir do qual efetuará a gênese das faculdades, dos conhecimentos e instituições. Rousseau coloca sua natureza individual e singular para operar uma experiência mental, pseudo-histórica e subjetiva. Como ponto de partida dos processos históricos, o autor elege o estudo da psicologia individual. Eis aqui o viés regressivo da análise de Condillac sendo manejado por Rousseau.

Uma vez alcançado esse elemento original, cabe doravante traçar o processo genealógico que permite compreender como nossos conhecimentos e instituições se formaram, dando luz ao viés progressivo da análise. Diferentemente de Condillac, que estabeleceu um contínuo do simples ao complexo, Rousseau introduzirá a perfectibilidade para explicar esse progresso, a seus olhos, marcadamente descontínuo. Em um primeiro momento, segundo Rousseau, foi necessário que o ser humano compreendesse minimamente sua situação (não sua condição de humano, mas de vivente e ser sensível) e a partir disso encontrasse formas de sobrevivência e conservação – eis o amor-de-si – para, posteriormente, desenvolver sua sensibilidade, suas faculdades e seu entendimento (língua e razão), adquirindo conhecimentos e paixões. O exemplo da alimentação (o momento em que o ser humano come pela primeira vez) é aqui esclarecedor: “o primeiro sentimento do homem foi o de sua existência e seu primeiro cuidado, o de sua conservação. As produções da terra forneciam-lhe todos os socorros necessários, o instinto levou-o a fazer uso delas” (Rousseau, *OC III*, 1964, p. 164). Rousseau fala de instinto ou de uma espécie de comportamento maquinal, mas poderíamos pensar em uma imitação do comportamento animal (o que também expressa um aprendizado, tanto do humano que imita quanto do animal que adquire ou se apropria do comportamento inerente a sua espécie). No *Emílio*, o autor diz sobre os animais o que, no *Discurso sobre a desigualdade*, poderíamos estender aos humanos do puro estado de natureza, já que humanos e não humanos partilham a mesma natureza sensível: “eles têm sentido, é preciso que aprendam a fazer uso deles; têm necessidades, é preciso que aprendam a satisfazê-las; é preciso que aprendam a comer, a andar, a voar. [...] Tudo é instrução para os seres animados e sensíveis”

(Rousseau, *OC IV*, 1969, p. 281). Como bom leitor de Condillac – para o qual, no *Tratado dos animais*, é preciso aprender e formar até mesmo o instinto –, Rousseau considera que o ser humano precisou seriamente “aprender a vencer” as dificuldades.

Se o princípio não racional do amor-de-si garante ao ser humano e aos animais a preservação e a busca pelos meios de satisfazer suas respectivas necessidades, sendo todas as suas ações decorrentes de uma experiência, logo a ação humana se distingue da ação animal por basear-se tanto na perfectibilidade quanto numa escolha feita a partir da observação e da imitação dos instintos dos outros (animais e humanos) a fim de satisfazer o amor-de-si na busca da autopreservação. Tudo se liga à perfectibilidade. Portanto, mesmo distante de circunstâncias que, rompendo o padrão ordinário da vida, solicitam ou exigem a perfectibilidade de uma maneira bem mais potente e premente, o simples ordinário do estado de natureza e a vida puramente natural já constituem uma circunstância constante que requer a perfectibilidade. Sem ela, os seres humanos certamente teriam sucumbido, dado que para sobreviver precisam vencer constantemente as alterações do meio ambiente, as condições adversas de existência (sempre renovadas) e os obstáculos que a natureza lhes impõe (Rousseau, *OC III*, 1964, p. 143). Portanto, a perfectibilidade faz a mediação necessária entre a natureza e o desenvolvimento histórico-cultural. Ela representa a efetivação concreta do campo dos possíveis a partir de circunstâncias dadas, pois está inscrita num plano relativo, invariavelmente submetida ao mundo e ao tempo.

Há uma diferença substancial entre Rousseau e Condillac, responsável por colocá-los sob perspectivas um tanto quanto distantes. O ser humano do puro estado de natureza de Rousseau está desde o início inserido no mundo e essa inserção, por sua vez, traz consigo consequências maiores para a compreensão da origem das técnicas e faculdades. Ao contrário do que se passa em Condillac, não basta apenas chegar ao ser humano original – o equivalente de Rousseau da estátua de Condillac – por meio de um desnudamento antropológico (meditativo ou ficcional) ou da regressão analítica; não é suficiente atingir o “espírito humano tomado em si mesmo e considerado como indivíduo”, diz Rousseau em *Ideia do método para a composição de um livro* (Rousseau, *OC II*, 1961, p. 1245) ou, de acordo com a feliz expressão de Gusdorf, o “Adão epistemológico” (Gusdorf, 1972, p. 375), pois os conhecimentos daí provenientes seriam, nas palavras de Rousseau, “obscuros e incertos” (Rousseau, *OC II*, 1961, p. 1245). Não basta chegar a uma concepção originária do ser humano desconsiderando o nível de desenvolvimento de suas relações com o mundo. Ora, Rousseau considera que todo ser humano – mesmo aquele do puro estado de natureza – e todos os fenômenos humanos refletem

condições materiais de existência. Para se refletir sobre o ser humano, então, torna-se indispensável levar em consideração essas condições materiais. Nesta perspectiva, o ser humano do puro estado de natureza exige como condição de sua existência (mesmo que teórica) uma terra pródiga ou condições materiais favoráveis de vida. Precisamente por isso, a partir das páginas da *História natural* de Buffon (tomo I, 1749) e em oposição às hipóteses de Locke<sup>5</sup>, Rousseau elabora a imagem de uma idade da abundância, de uma natureza sempre fértil, nunca deficitária e capaz de gerar continuamente víveres para satisfazer as necessidades humanas (Buffon, 2007, pp. 458-459; Rousseau, *OC III*, 1964, p. 198). Somente assim Rousseau poderá imaginar um estado no qual os seres humanos viveriam em determinadas condições que não os colocariam em relação uns com os outros e, por conseguinte, não os coagiriam a obrigações e deveres recíprocos.

Quaisquer perturbações nas condições iniciais dessa primavera perpétua, sem transtornos nem reveses, implicam novos arranjos, o que acaba por produzir metamorfoses sucessivas na natureza humana, desenvolvimentos de técnicas e aquisições de novos conhecimentos. Em outras palavras, é possível falar em ser humano e suas diferentes formas de expressão apenas se refletirmos previamente sobre suas condições materiais de existência: a força modeladora da natureza (geografia, topografia, clima, grau de fertilidade ou esterilidade da terra, de abundância ou de escassez, fauna, flora, regime das águas e dos ventos), as catástrofes naturais, a demografia, as ações antrópicas, os desenvolvimentos econômicos, políticos e sociais. Isto posto, diferentemente de Condillac que imagina um desenvolvimento contínuo, Rousseau postula uma história que é violentamente disruptiva. As origens da cultura e dos desenvolvimentos técnico-cognitivos do ser humano decorreram de acidentes irreparáveis que suscitaram desequilíbrios catastróficos entre as forças e as necessidades ou, ao menos, uma alteração nas condições iniciais de existência. Sua teoria postula a necessidade de haver condições novas, diferentes daquelas presentes no estado de pura natureza, a fim de explicar o desenvolvimento do entendimento, das paixões, da linguagem, da sociabilidade, da cultura e das instituições.

Por isso, em Rousseau, os progressos e aquisições se desvelam a partir das circunstâncias vivenciadas. De acordo com o *Discurso sobre a desigualdade*, alguns avanços no advento de técnicas e instrumentos entram em cena, tais como o arco e as flechas em meio

---

<sup>5</sup> Locke diz, no *Segundo tratado sobre o governo civil*, que a fertilidade da terra não é natural, mas advém do trabalho humano: “aquele que se apropria da terra por meio de seu trabalho não diminui, mas aumenta a reserva comum da humanidade” (Locke, 1960, p. 294).

a florestas, a linha e o anzol ao longo dos rios e das costas, o fogo, etc. Uma linha histórica de longa duração se faz ver, não podendo ser confundida com as etapas de um evolucionismo social, a cujo rol pertencem as diferentes formas de subsistência, como a caça, a pesca e a coleta, a sedentarização e a consolidação da noção de família, a domesticação de plantas, animais e humanos, os roçados ao redor das cabanas ou a horticultura de baixa intensidade, a relação entre diferentes famílias, a socialização, a comparação, a eclosão das paixões e da moral, a agricultura em larga escala e a metalurgia, a divisão social do trabalho, a produção de excedentes, a propriedade privada, a desigualdade social, o estado de guerra, o Estado e, finalmente, a tirania.

Um dos fatores disruptivos é o aumento populacional: “suponhamos que os homens se houvessem multiplicado”, escreve Rousseau (*OC III*, 1964, p. 145). Na nota XVII do *Discurso*, o estado de natureza é caracterizado por uma inclinação ao crescimento demográfico de uma maneira um tanto quanto indefinida, o que acaba por saturar o espaço físico: “caso se pense na excessiva população que resulta do estado de natureza, concluir-se-á que a Terra, nesse estado, não tardaria a cobrir-se de homens assim forçados a se manterem reunidos” (Rousseau, *OC III*, 1964, p. 222). A multiplicação populacional figura no capítulo VIII do *Ensaio*: “o gênero humano nasce nos países quentes, estende-se nos países frios; é aí que ele se multiplica e volta em seguida aos países quentes” (Rousseau, *OC V*, 1995, p. 394). Essas ondas migratórias acontecem, sublinha o autor no capítulo II, uma vez que “o efeito natural das primeiras necessidades foi afastar os homens e não os aproximar”, e “isso era necessário para que a espécie viesse a se estender e que a Terra se povoasse prontamente; sem isso o gênero humano se empilharia em um só canto do mundo, deixando todo o resto deserto” (Rousseau, *OC V*, 1995, p. 380). Retomando a nota XVII do *Discurso*, percebe-se que os seres humanos “ter-se-iam dispersado, não houvessem limites à sua dispersão”, sendo estes os limites do mundo. Segundo Senellart (2004, pp. 198-199), Rousseau supõe que, no estado de natureza, a população teria se tornado excessiva em relação ao espaço disponível. Isso significa que o estado de natureza, se se perpetuasse, teria conduzido a sua própria transformação, sem que fosse necessário, para isso, invocar a catástrofe ou os grandes acidentes da natureza. O aumento populacional é em si mesmo uma das razões pela qual o estado de natureza teria culminado, por falta de espaço suficiente para todos, em uma outra coisa.

No entanto, o crescimento demográfico conjuga-se ao segundo evento disruptivo para formar a narrativa hipotética de Rousseau, a saber, as catástrofes e os acidentes naturais que alteram a superfície do globo terrestre e fazem com que a homogeneidade da primavera perpétua se transforme em heterogeneidade. Rousseau supõe que toda a Terra estaria sob uma

“primavera perpétua” (Rousseau, *OC V*, 1995, p. 400) dotada de uma fertilidade generalizada, sob céus clementes. Os acidentes naturais fazem com que a homogeneidade da primavera perpétua da idade de ouro – a abundância do meridiano absoluto – seja erradicada do globo terrestre. Para o autor, a homogeneidade do paraíso terrestre que reteve o homem em sua indolência originária findou com os acidentes naturais. Por uma catástrofe circunstancial e contingente – que poderia nunca ter ocorrido –, alterou-se a própria dinâmica do globo terrestre, fazendo com que sua topografia fosse também ela alterada. Em lugar da unidade da primavera perpétua, a catástrofe coloca em cena a dualidade de princípios, a polaridade e a oposição dos lugares e das origens, o Norte e o Sul, as revoluções das estações do ano que de alguma forma engendram alterações no clima de um mesmo lugar, produzindo a alternância do frio e do quente, do inverno e do verão, da água e do fogo, da chuva e da seca, da abundância e da escassez. Com isso, Rousseau insere em suas reflexões as diferenças espacial e também temporal, no interior de um processo que acaba por transformar a topografia e o clima da Terra e, por conseguinte, altera o registro de origem homogêneo no qual os seres humanos se encontravam outrora inscritos, levando-os, segundo determinadas circunstâncias, a inventar novas formas de subsistência e de relações com a natureza.

Desse contexto, marcado pelo incremento populacional e por alterações ambientais, nasceram modos de vida e de subsistência anteriormente inexistentes, tais como a agricultura cerealista e a metalurgia. Há, doravante, diz Rousseau no fragmento sobre os climas (Rousseau, *OC III*, 1964, pp. 531-533) – escrito muito provavelmente na mesma época que o *Discurso sobre a desigualdade* e o *Ensaio* –, a necessidade de se produzir trigo e demais grãos de crescimento rápido e determinado em certos lugares do mundo, notadamente aqueles marcados por verões efêmeros e invernos rigorosos ou, ainda, em territórios densamente povoados, onde a fecundidade da terra está comprometida e fornece apenas alimentos malsãos. A metalurgia também entra em cena, já que o ferro substituiu as ferramentas mais rústicas confeccionadas em pedras e madeiras no preparo da terra, o que promove um incremento da produção agrícola adequado para fazer frente às novas necessidades. Ferro e trigo civilizaram os humanos, diz Rousseau, sendo o progresso resultado da conjugação desses dois elementos.

## **EM BUSCA DO PRINCÍPIO**

Tanto para Condillac quanto para Rousseau, o retorno às origens deve ser bem feito, visto que uma má análise poderá contaminar todo o sistema: ela se consuma todas as vezes que

não se partir adequadamente da origem das coisas. No *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, ao radicalizar o programa de Locke, Condillac busca reter como fundamento de sua teoria do conhecimento uma única fonte, a saber, a sensação, ou um único princípio, qual seja, a ligação de ideias. A gênese de Condillac parte de um fato primeiro, a saber, a percepção, e mostra como as percepções se ligam das mais diversas formas entre si – e, também, com os signos – para dar nascimento às distintas operações que caracterizam o ser humano dotado de um aparelho mental plenamente desenvolvido. Das percepções se originam a atenção, a reminiscência e a imaginação. Trata-se, em um primeiro momento, de uma conexão natural e progressiva, sendo o encadeamento desse processo regido, pelo menos em seu gatilho inicial, pelas necessidades fundamentais. Posteriormente, com o auxílio dos signos de instituição, a ligação das ideias ultrapassa as associações diretamente prescritas pela vivacidade (atenção) ou pela repetição (reminiscência) da experiência sensível, passando a designar outras formas de conexão entre ideias para, enfim, culminar em outras operações dotadas de maior sofisticação cognitiva, como a memória e a reflexão.

Condillac mostra como as percepções se ligam entre si e, conseqüentemente, com os signos, e como isso produz todos os conhecimentos e desenvolve todas as faculdades. Nesse sentido, ele realiza o que prometera no próprio subtítulo do *Ensaio* quando de sua aparição, a saber, *obra na qual se reduz a um só princípio tudo o que concerne ao entendimento humano*. Condillac declara – o que é reiterado logo na introdução – que pretende reduzir todos os aspectos do problema do conhecimento a um só princípio. Locke havia afirmado dois, a sensação e a reflexão, o que revelaria resquícios de um inatismo inconfesso, qual seja, as faculdades (como a reflexão) já prontas e acabadas, sem gênese e sem histórias, para ler e sistematizar os dados dos sentidos. De acordo com Condillac, Locke havia dado uma sobrevida às teorias inatistas ao considerar o entendimento como dado, base sobre a qual se assentam ideias, estas sim consideradas adquiridas.

Embora tenha corrigido Locke, no *Tratado das sensações* Condillac também acusara a si próprio de preservar certos elementos desse inatismo. Já se discutiu muito a relação de continuidade ou de descontinuidade entre o *Ensaio* (1746) e o *Tratado das sensações* (1754)<sup>6</sup>. É lugar comum entre os críticos afirmar que o próprio Condillac revisou algumas das teses do texto de 1746. Não convém pormenorizar tais revisões. Apenas apontaremos que algumas delas

---

<sup>6</sup> Monzani (1995, pp. 174-179) elenca cinco motivos – podem até existir outros – que levaram Condillac a compor o *Tratado* de 1754, buscando reformular algumas das teses apresentadas no *Ensaio*.

são particularmente importantes para nosso propósito, pois referem-se ao modo como a análise, em seu viés regressivo, deve ser conduzida.

É curioso notar que, da mesma forma que Rousseau só conseguiu atingir o princípio de sua filosofia, isto é, apenas conquistou a radicalidade da análise no tocante às paixões primitivas nas páginas do *Emílio*, Condillac só a alcançou posteriormente, no *Tratado das sensações* (Charrak, 2004, p. 232). É somente no *Tratado* de 1754 que Condillac alcança o princípio de sua filosofia, sendo suficientemente radical em sua regressão analítica. De modo semelhante, Rousseau alcança essa radicalidade apenas no *Emílio*, ao expor uma análise progressiva completa das paixões humanas a partir unicamente do amor-de-si. Vejamos cada um desses casos.

Mesmo recorrendo a uma análise regressiva, percebe-se que Rousseau atingiu apenas incompletamente esse objetivo nas páginas do *Discurso sobre a desigualdade*, já que no *Emílio* há uma modificação naquilo que se considera paixão primitiva (Charrak, 2013, p. 31)<sup>7</sup>. Em 1762, Rousseau quer reter apenas um princípio no fundamento da vida moral e passional do ser humano. Se no *Discurso* de 1755 o autor empreende um exame genealógico sobre o ser humano, anunciando certos princípios (o amor-de-si e a piedade) aplicados de maneira crítica à situação dos contemporâneos, no *Emílio*, por sua vez, Rousseau reduz a piedade a uma modificação do amor-de-si, doravante, único princípio ou paixão primitiva.

A título ilustrativo, citemos o *Discurso sobre a desigualdade*:

deixando de lado, pois todos os livros científicos que só nos ensinam a ver os homens tais como eles se fizeram, e meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão, um dos quais nos interessa ardentemente a nosso bem-estar e à nossa própria conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes. Do concurso e da combinação que nosso espírito seja capaz de fazer desses dois princípios, sem que seja necessário nela imiscuir o da sociabilidade, parecem-me decorrer todas as regras do direito natural, regras essas que a razão, depois, é forçada a restabelecer com outros fundamentos quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, chega a ponto de sufocar a natureza (Rousseau, *OC III*, 1964, pp. 125-126).

Diferentemente do que se lê no *Discurso*, todas as configurações da vida moral são, no *Emílio*, derivadas – de acordo com as circunstâncias – do amor-de-si: “a fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e jamais o

---

<sup>7</sup> Em 2009, Charrak já havia chamado a atenção para essa mudança. Ver sua introdução do *Emílio* (IRousseau, 2009, p. 13), assim como suas notas, em particular as notas 4 e 5 do livro IV (Rousseau, 2009, pp. 758-761).

deixa enquanto ele vive, é o amor-de-si: paixão primitiva, inata, anterior a qualquer outra e da qual todas as outras são, em um sentido, apenas modificações” (Rousseau, *OC IV*, 1969, p. 491). A questão das paixões primitivas – verdadeiro *topos* da filosofia moral na idade clássica – tende em Rousseau a se simplificar até atingir uma única paixão realmente primitiva. Posteriormente, ela servirá de base à análise progressiva completa das paixões humanas, como um princípio único responsável por engendrar toda a via moral.

Nos *Diálogos*, uma importante passagem corrobora essa interpretação proposta. Nela, Rousseau admite que a elucidação dos princípios foi alcançada de forma completa apenas nas páginas do *Emílio*:

senti desde minha primeira leitura que esses escritos marchavam numa certa ordem que seria preciso encontrar para seguir a cadeia de seu conteúdo. Acreditei ver que essa ordem era retrógrada em relação àquela de sua publicação, e que o autor, remontando de princípio em princípio, alcançou os primeiros apenas em seus últimos escritos. Seria preciso, portanto, para caminhar por síntese, começar por estes, e foi o que fiz ao me prender primeiramente ao *Emílio* pelo qual ele terminou (Rousseau, *OC I*, p. 933).

Por sua vez, Condillac afirma que em 1746 tentava apresentar “a geração das faculdades da alma” e que tal tentativa, que lhe pareceu nova, obteve algum sucesso, “mas ela o deveu à maneira obscura” pela qual fora executada (Condillac, 1984, p. 291). Antes de pensarmos que esta obscuridade diz respeito tão somente a uma questão de estilo, Condillac invoca certos prejuízos que estariam presentes no *Ensaio*, sobretudo, como bem observado por Monzani, o prejuízo do *dado* (Monzani, 1995, p. 175) ou o prejuízo do funcionamento normal dos sentidos desde o primeiro momento da existência. No início do *Tratado das sensações*, Condillac (1984, p. 10) afirma:

Dizer que nós aprendemos a ver, a degustar, a sentir, a tocar parece o paradoxo mais estranho. Parece que a natureza nos deu o uso integral de nossos sentidos no instante mesmo em que ela os formou; e que nós sempre nos servimos deles sem estudo, porque hoje não somos mais obrigados a estudá-los. | Eu tinha esses prejuízos quando publiquei meu *Essai sur l'origine des connaissances humaines*.

Vide também o famoso problema de Molyneux: o abade complementa a passagem acima dizendo ter sustentado, em 1746, que o olho seria capaz de julgar “naturalmente as figuras, as grandezas, as situações e as distâncias” (Condillac, 1984, p. 10). Contudo, mudou de ponto de vista em 1754. Nas palavras de Charrak (2003, p. 28),

é interessante notar que Condillac se reprova precisamente de não ter ido suficientemente longe no *Ensaio*, de ter recebido a sensação como dado, poder-se-ia dizer, supondo senão o uso das faculdades intelectuais do homem, ao menos do funcionamento espontâneo normal dos sentidos. É assim que ele criticará, no *Tratado das sensações* de 1754, sua primeira interpretação do problema de Molyneux, que postulava no fundo o reconhecimento espontâneo dos sensíveis comuns pela vista recém-recuperada. Em suma, a análise da geração das ideias, já visada em 1746, não foi posta suficientemente longe.

Uma vez refeito o princípio, outros deslocamentos são operados na progressiva genealogia dos conhecimentos. No *Tratado das sensações* a gênese não diz mais respeito aos progressos do espírito humano enquanto dependentes da linguagem, mas sim em relação aos poderes do tato. Se o *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* almejava compreender o papel da linguagem (fonte externa) sobre a formação da reflexão, o *Tratado das sensações* pretenderá, doravante, compreender tanto o papel do tato como instrutor dos demais sentidos quanto o princípio de dor e prazer enquanto motor do processo de formação do conhecimento – atenuando o papel da linguagem nesse processo. O próprio Condillac havia admitido ter concedido demais aos signos<sup>8</sup>. Portanto, o *Tratado das sensações* pode ser considerado também como uma tentativa de reescrever a história dos progressos iniciais do espírito humano que o *Ensaio* havia abusivamente inscrito na dependência dos signos e das palavras. A linguagem não é muito pertinente no *Tratado*, pois este se constitui na ausência de toda e qualquer relação intersubjetiva. Embora não esquecido, o peso da linguagem na formação das faculdades humanas é suavizado<sup>9</sup>, e aqueles desenvolvimentos que necessitavam da linguagem nas páginas do *Ensaio*, como o florescimento da memória, passam agora a operar de modo independente dos signos de instituição.

## RECORRÊNCIA E ETNOCENTRISMO

É sobre a ideia de natureza humana original que se assentam as teorias do direito político. Não à toa Hobbes e os teóricos do direito natural perseguiram uma noção exata dessa natureza e, a partir disso, buscaram construir a gênese e a necessidade das instituições e dos corpos morais: ora o egoísmo foi selecionado como característica essencial dessa natureza

---

<sup>8</sup> Carta de Condillac a Maupertuis, 25 de julho de 1752 (Condillac, 1947, p. 536).

<sup>9</sup> A ausência dos signos no itinerário da estátua não pode, entretanto, representar uma recusa total da *démarche* seguida no *Ensaio*. Condillac esmiúça esse aspecto em algumas passagens do *Tratado* que versam sobre a distinção entre conhecimentos práticos e conhecimentos teóricos. Mesmo não sendo necessários para o conhecimento prático, os signos são indispensáveis para o conhecimento teórico.

(Hobbes) ora as disposições que nos abrem a outros como a sociabilidade (Grotius, Pufendorf e, parcialmente, Burlamaqui) e a benevolência (Cumberland).

Algo análogo se passa com a boa metafísica e o empirismo das luzes. Condillac busca chegar às origens ou aos primórdios dos conhecimentos humanos, bem como aos princípios que explicam seu funcionamento, traçando os limites do espírito e do entendimento. A partir de fenômenos complexos, o autor almeja regredir ao princípio que os funda, sua origem e, posterior e progressivamente, construir sua gênese e formação. Nesse debate epistemológico, mas não apenas nele, aparecem corriqueiramente imagens como a ficção do primeiro humano despertando para a existência terrena. Tais ideias expressam bem o espírito da época moderna e são profícuas à abordagem das filosofias de Locke, Condillac, Buffon, etc., uma vez que efetuam esse desnudamento do espírito para apreender uma consciência ainda vazia e desprovida de ideias no instante de seu despertar<sup>10</sup>.

O pensamento de Rousseau também gravita em torno dessas questões; mostra-se bastante tributário de Condillac, sobretudo de seu método, mas foca sobremaneira o pensamento político, o discurso dos cronistas de viagens e os naturalistas. Rousseau utiliza o primeiro a fim de criticar os demais. Com isso, planeja mostrar que cada uma das noções existentes de direito natural se estrutura a partir de uma concepção de ser humano prévia, mais ou menos definida, contudo ilusória, pois construída a partir de características secundárias e adquiridas, logo, não originárias. Seus predecessores não alcançaram a verdadeira natureza humana e, por conseguinte, não alicerçaram suas teorias sobre ela. Supondo o ser humano mau e egoísta, Hobbes foi criticado por não ter ido longe o suficiente em sua reconstrução conjectural da origem. Sua aceção de ser humano natural já é demasiadamente sociável, pois em constante contato com o outro. Não só Hobbes, mas os contratualistas em geral e demais teóricos de outras escolas ou de outros domínios do saber fizeram passar o presente imediato pelo passado originário e, por conseguinte, o fato pelo direito.

Ignorar a natureza humana não faz senão lançar incertezas sobre a verdadeira definição do direito natural, “pois a ideia do direito [...] e, ainda mais, aquela do direito natural, são manifestamente ideias relativas à natureza do homem” (Rousseau, *OC III*, 1964, p. 124). Muitos

---

<sup>10</sup> Condillac supõe uma estátua com uma estrutura interna análoga a de um ser humano e dotada de uma alma completamente vazia de ideias, cujo corpo pétreo a priva de todos os sentidos. Desse modo, o autor pode despertar um a um os sentidos, de acordo com o que fosse mais conveniente para sua demonstração. A estátua imaginada não era inteiramente nova em 1754. No capítulo consagrado aos sentidos em geral (terceiro tomo da *História natural*, 1749), Buffon (T. III, 2009, p. 389) havia imaginado “um homem tal como poderia ser o primeiro homem no momento da criação, isto é, um homem cujo corpo e órgãos seriam perfeitamente formados, mas que despertaria novinho em folha tanto para si mesmo quanto para tudo que o rodeia”.

falsos problemas resultam do ato de definirmos a espécie humana a partir de caracteres adquiridos ao longo de sua história e não a partir de seus caracteres específicos (no caso de Rousseau, a perfectibilidade e a liberdade). Não compreender ou mal compreender a natureza humana implica construir uma concepção falsa do direito natural e, por extensão, de outras ciências ou domínios do conhecimento (por exemplo, da educação, dos espetáculos e da economia política); implica embaralhar as definições de animalidade e humanidade, excluindo desta última os viventes não imediatamente identificados como humanos; significa, por fim, correr o risco de assumir uma postura e uma perspectiva etnocêntricas.

Por isso, a obsessão de Rousseau é falar da origem. É preciso, pois, voltar às origens, conhecer o ser humano natural e sua natureza para, posteriormente, determinar a lei que lhe convém; importa ter uma ideia clara de natureza humana, de sua constituição e de seu estado para deduzirmos de modo pertinente os princípios dessa ciência. O problema rousseauiano se apresenta nos seguintes termos: onde está o “homem da natureza”, o humano não desfigurado nem desnaturalizado? Para achá-lo, é preciso distinguir na condição do ser humano civil o necessário do contingente, o universal do particular, o natural do cultural, isto é, “separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem” (Rousseau, *OC III*, 1964, p. 123), encontrar uma identidade perdida ou escondida sob uma realidade alterada. Em última instância, trata-se de um trabalho árduo, talvez impossível, uma vez que em meio à sociedade não é fácil descobrir o que é o ser humano formado apenas pela natureza. As viagens e as observações nos mostram apenas seres humanos já alterados, por isso, talvez, a única alternativa seja, como vimos, a saída expressa na autobiografia: perscrutar a interioridade do eu e, na intimidade desse ser, redescobrir as marcas naturais que o progresso humano obstinadamente procurou apagar, ou seja, encontrar por meio da introspecção e da ficção o humano no puro estado de natureza.

Sublinhando o viés regressivo, destaca-se um dos aspectos essenciais da análise, tal como concebida por Condillac e que terá reverberações importantes nos escritos de Rousseau, qual seja, seu caráter profilático. Trata-se de um antídoto para “se prevenir *contra o perigo da recorrência*” (Charrak, 2003, p. 23) que, por sua vez, consiste em projetar sobre a origem ou a natureza determinações que, na realidade, são adquiridas apenas posteriormente. Incorreremos numa má análise todas as vezes que não partirmos adequadamente da origem das coisas. É exatamente essa a crítica que Rousseau dirige aos seus antecessores<sup>11</sup>. Uma das semelhanças

---

<sup>11</sup> Charrak (2003, p. 105) também percebeu isso: “caberá no fundo a Rousseau, no campo político, oferecer sua forma mais eficaz a essa crítica, a propósito dos outros teóricos do estado de natureza”.

entre o *Discurso sobre a desigualdade* e o *Emílio* é que tanto os pedagogos (que antecederam a aparição do *Emílio*) quanto os juristas do *Discurso sobre a desigualdade* foram criticados por cometerem esse erro da recorrência. Enquanto os primeiros sempre buscaram “o homem na criança, sem pensar no que ela seria antes de ser homem” (Rousseau, *OC IV*, 1969, p. 242), os outros quiseram ver no ser humano mais do que pode existir no humano da natureza. Nenhum dos teóricos do direito natural conseguiu escapar dos perigos da recorrência, isto é, nenhum deles conseguiu ser suficientemente radical para operar uma decomposição adequada a fim de compreender a formação dos conhecimentos, das técnicas e das instituições humanas. Todos eles caíram no fenômeno da recorrência, isto é, projetaram sobre os começos de uma história as determinações produzidas bem mais tarde. Eis o preceito repetido e norteador do olhar antropológico de Rousseau: “evitai, pois, confundir o homem selvagem com os homens que temos diante dos olhos” (Rousseau, *OC III*, 1964, p. 139). No *Discurso*, Rousseau critica a teoria de Hobbes que vincula estado de natureza com estado de guerra e de miséria, bem como as concepções dos jusnaturalistas, dos cronistas de viagens e de tantos outros por transportarem “para o estado de natureza ideias que tomaram na sociedade”. Todos eles “falavam do homem selvagem e pintavam o homem civil”. Para censurar aqueles que retratavam humanos no estado de natureza como profundos metafísicos, Rousseau (*OC III*, 1964, p. 132) assevera: “os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá”.

A fim de afastar as ilusões provenientes da recorrência, o método antropológico empregado por Rousseau é um manejo interessado da análise de Condillac, dotada de um viés regressivo e outro progressivo. O sentido regressivo ilumina uma das perspectivas do pensamento antropológico de Rousseau: por meio de uma antropologia negativa se combate as ilusões do olhar viciado dos jusnaturalistas, viajantes, naturalistas, filósofos, cientistas, entre outros. A antropologia assume outro sentido, desta vez positivo-progressivo, quando saímos desse universo introspectivo de estudo da psicologia individual ou de ficção filosófica e, em seguida, nos lançamos à observação. Ao tentar encontrar o ser humano do puro estado de natureza, o observador (etnógrafo ou historiador) se depara tão somente com o “homem do homem”<sup>12</sup>, já dotado de certo grau de desenvolvimento sociocultural e inserido em um sistema de relações morais. É, pois, necessário evitar nesse momento a confusão que comumente se faz entre espécie humana e realidade europeia. Assim, convém assinalar, mapear e inventariar as

---

<sup>12</sup> O par de oposição homem natural/homem do homem aparece tanto nas *Confissões* (Rousseau, *OC I*, 1959, p. 388) quanto no *Emílio* (Rousseau, *OC IV*, 1969, p. 549).

diferenças da natureza humana, constatar as sucessões de momentos históricos e as intercalações de lugares, evidenciar a natureza temporal e cambiante do ser humano, a variação de possibilidades e o sistema das diferenças. Mas isso não é tudo. Não sendo suficiente assinalar a inconstância da natureza humana, faz-se necessário dar as razões objetivas dessas variações, demonstrando a gênese e a formação dos costumes, das técnicas e das instituições pelos quais os grupos humanos se distinguem e se opõem. Com isso, a obra de Rousseau não encerra somente uma regressão em direção a uma origem, mas também uma gênese progressiva que deve dar conta do desenvolvimento e das variações da natureza humana ao longo do tempo e dos lugares.

Isto posto, na concepção antropológica de Rousseau coexistem duas perspectivas distintas: uma introspectiva e outra, à falta de um termo melhor, extrovertida; uma negativa e outra positiva. Decidir-se entre estas experiências depende inteiramente dos objetivos perseguidos. A fim de se evitar os equívocos e distorções do fenômeno da recorrência, é mister definir bem o que se entende por ser humano original, destituído de todo e qualquer atributo historicamente adquirido. O objetivo consiste em refutar as noções de direito natural a partir da crítica das ideias de natureza humana que as fundam. Não obstante, para melhor conhecer os processos que construíram as identidades humanas, é necessário sair de si e observar o mundo, fazendo o inventário das diferenças, compreendendo seu sistema de produção e descobrindo os processos que moldaram as identidades humanas.

Na contramão de uma filosofia ensimesmada e autocentrada que naturaliza seus hábitos, Rousseau apela nesse segundo momento à uma filosofia que viaje e observe. Esta perspectiva extrovertida ou positiva não se deixa apreender por um método regressivo-negativo. É precisamente outro o método de conhecimento estabelecido: o viés progressivo da análise, no qual ver os outros em suas diferenças se faz através da atenção aos processos que os formaram e os moldaram, compreendendo as forças atuantes na elaboração e na manutenção das diferenças constatadas; investigando como são produzidas as variedades no interior da espécie humana a partir do clima, da alimentação, do solo, das catástrofes naturais, dos históricos de migrações, da demografia, do consumo humano crescente das reservas naturais (já que a natureza com a qual lidamos é também aquela natureza alterada pelas mãos do próprio ser humano), das relações intersubjetivas, bem como das escolhas e decisões humanas, suas recusas, da ação de sua liberdade e da atuação circunstanciada de sua perfectibilidade. Neste segundo método, o perigo ante o qual Rousseau se rebela é o etnocentrismo e as tentativas de universalizar e naturalizar certas condições espaço-temporais particulares.

Recorrência e etnocentrismo formam, portanto, os dois lados da mesma moeda: um vício espacial e temporal, a incapacidade de sair do aqui e agora. Contudo, não dizem respeito ao mesmo objeto, pois o etnocentrismo refere-se ao apagamento das diferenças em prol de uma suposta universalidade que, não obstante, se releva particular, ao passo que a recorrência remete a um retorno insuficiente à origem ou à natureza (primeira e verdadeira).

Com isso, há nos textos de Rousseau duas noções distintas do que poderíamos chamar de antropologia: a primeira, consagrada nas palavras de Jean Starobinski (1991, p. 314), é a “antropologia negativa”, já a segunda constitui aquilo que denominamos de antropologia positiva. Se a primeira procede metodologicamente a uma tábula rasa dos conhecimentos, faculdades, técnicas e instituições humanas, a segunda se define por uma metodologia contrária e reconstitui os diferentes processos de aquisição e formação desses elementos a partir da compreensão dos processos singulares de socialização de cada povo, de uma determinada situação histórica, dos elementos constitutivos do modo de vida dos humanos e, mais fundamental, das relações efetivas entre o humano e a natureza. A primeira acepção de antropologia, cabe aqui mencionar, relaciona-se a um exercício intelectual; já a segunda procura compreender os seres humanos, suas diferenças físicas e culturais a partir da observação de caráter eminentemente etnográfico, bem como do exame das circunstâncias geográficas, ambientais, históricas e socioeconômicas.

## **HISTÓRIA CONJECTURAL**

Rousseau se vale de um método histórico corrente em seu tempo para narrar os progressos e desenvolvimentos humanos. Uma vez realizado a contento o viés regressivo da análise, temos a história hipotética ou conjectural como seu viés progressivo de reconstrução. Segundo Robert Wokler em seu artigo “Anthropology and conjectural history in the enlightenment”, esse é o procedimento de reconstrução, por meio de uma narrativa hipotética, do que deve ou pode ter acontecido “para gerar as instituições e os atributos dos homens e mulheres civilizados”. A história hipotética ou conjectural da raça humana, tal como postulada no século XVIII, “deveria explicar como nossa natureza sofreu mudanças e se tornou o que ela é” (Wokler, 1995, p. 33).

No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau diz explicitamente querer fazer “a história hipotética dos governos” (Rousseau, *OC III*, 1964, p. 127) e que, para tanto, começou “alguns raciocínios” e “algumas conjecturas, menos na esperança de resolver a questão que na intenção

de esclarecê-la e de reduzi-la a seu verdadeiro estado” (Rousseau, *OC III*, 1964, p. 123). Esse método visa a explicar, através de uma narrativa, os possíveis processos que ensejaram diferentes coisas ou fenômenos (racionalidade, linguagem, agricultura, propriedade, direito, sociedade, desigualdade, Estado, tirania, etc.). Por isso,

não se devem tomar as pesquisas que se podem realizar sobre esse assunto por verdades históricas, mas somente por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados para esclarecer a natureza das coisas do que para lhes mostrar a verdadeira origem, e semelhantes aos que fazem, todos os dias, os nossos físicos sobre a formação do mundo (Rousseau, *OC III*, 1964, p. 133).

Quando mingam os fatos para preencher as lacunas da explicação da origem de uma coisa ou de um fenômeno, a filosofia entra em cena e propõe uma história possível.

Isso me dispensará de estender minhas reflexões [...] sobre a razão por que, sendo dois fatos dados como reais e devendo ser ligados por uma sequência de fatos intermediários, desconhecidos ou considerados como tais, cabe à história, quando a temos, fornecer os fatos que os ligam, em sua falta, cabe à filosofia determinar os fatos semelhantes que os podem ligar; enfim, sobre a razão por que, em matéria de acontecimentos, a similitude reduz os fatos a um número muito menor de classes diferentes do que se imagina. Basta-me oferecer esses objetos à consideração de meus juízes; basta-me tê-lo feito de um modo que os leitores comuns não tivessem necessidade de considerá-los (Rousseau, *OC III*, 1964, pp. 162-163).

Se esse discurso filosófico possui um estatuto deliberadamente conjectural, por si só isso não o invalida enquanto método de exposição nem de conhecimento (Radica, 2008, p. 63). Rousseau opõe as conjecturas vagas e quase imaginárias – que se podem tirar, por exemplo, da organização anatômica humana – às conjecturas, digamos, advindas da razão:

confesso que, como os acontecimentos que tenho de descrever podem ter sucedido de várias maneiras, só por conjeturas posso determinar-me pela escolha; mas, além de essas conjeturas se tornarem razões quando são as mais prováveis que se possam tirar da natureza das coisas e os únicos meios com que se possam contar para descobrir a verdade, as consequências que quero deduzir das minhas nem por isso serão conjeturais, uma vez que, sobre os princípios que acabo de estabelecer, seria impossível formar qualquer outro sistema que me fornecesse os mesmos resultados e do qual eu pudesse tirar as mesmas conclusões (Rousseau, *OC III*, 1964, p. 162).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se a obra de Rousseau efetiva, por um lado, a ascese meditativa responsável por desnudar o ser humano de seus conteúdos adquiridos, por outro, ela também desenha a

composição ou a reconstituição da história humana através da história hipotética ou conjectural. Mas não se trata aqui de uma história única e homogênea. Rousseau também se preocupa com as histórias no plural. Além da história e da gênese da desigualdade, do Estado e da tirania – marcas do desenvolvimento particular de algumas sociedades –, ele também procura compreender ou estabelecer metodologias para a inteligibilidade das histórias humanas e da diversidade dos povos. Busca, portanto, compreender a diversidade a partir da observação e dos diferentes arranjos confeccionados pelos seres humanos através da perfectibilidade no intuito de garantir os meios adequados de sua existência.

A despeito de muito se falar do ser humano do puro estado de natureza, em momento algum “o homem do homem” é esquecido. Em diversas passagens do *Discurso* ou do *Ensaio*, notamos que inúmeros fatores alteram – de uma maneira diferente em cada região – as condições iniciais nas quais os seres humanos estavam inseridos. Tais alterações exigem, deles, novos desenvolvimentos e novos modos de agir e de viver, fazendo florescer formas sociais e culturais distintas. Com isso, a obra de Rousseau não encerra somente uma regressão em direção a uma origem, mas também uma gênese progressiva que deve dar conta do desenvolvimento e das variações da natureza humana ao longo do tempo e dos lugares.

No quarto livro das *Confissões*, Rousseau afirma ter adquirido de Mademoiselle du Châtelet o “gosto de moral observadora que leva a estudar os homens” (Rousseau, *OC I*, 1959, p. 171). Nesses termos, ao inserir detalhes de história natural no *Discurso sobre a desigualdade* e fazer referências aos diários de viagens que descreviam os povos ditos selvagens e primitivos, convidando os demais – ou mesmo exortando-os – a empreenderem viagens a fim de observar e elaborar os dados empíricos, Rousseau nos convida a pensar outras formas de experiências a fim de alcançar a imagem do ser humano, uma outra metodologia para se chegar ao conhecimento do ser humano que não se limita à ascese meditativa.

Temos, assim, a antropologia negativa e a antropologia positiva. A metodologia que consiste em despír o humano de todo atributo historicamente adquirido é decisiva e capital, mas está longe de constituir a única via para apreender o que se conhece por antropologia de chave rousseauísta. Outra forma de encarar os seres humanos é por meio da inteligibilidade das leis que fazem suas variações e mediante a observação das diferenças entre eles. Sobre isso, é importante salientar que, segundo Bruno Bernardi e Blaise Bachofen, Rousseau obedece em geral a uma regra terminológica ao longo do *Discurso sobre a desigualdade*. Tal regra expressa justamente essa dupla abordagem antropológica: se ele fala do “homem selvagem” ou, simplesmente, do selvagem no singular, isto corresponde na maior parte das vezes a designar o

ser humano no puro estado de natureza, ficção reconstituída pelo ato de desnudamento; se ele fala das “nações selvagens”, dos selvagens no plural ou, ainda, de *um* (artigo indefinido) selvagem pretende por via de regra com esses termos designar os humanos reais, observados pelos viajantes, já devidamente socializados e alterados pela sociedade (Rousseau, 2008, p. 215, note 44).

Nesse percurso, aprofundando e desenvolvendo a “impressão” de Monzani, vê-se que Rousseau se nutre profundamente em seus textos das reflexões metodológicas desenvolvidas por Condillac. Na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau almeja regredir ao princípio e à origem do problema da desigualdade. Daí a necessidade de remontar ao puro estado de natureza e, posterior e progressivamente, na segunda parte, construir a gênese e a formação do fenômeno social. Mediante essa operação, Rousseau expande a tradição das luzes presente, sobretudo, na filosofia de Condillac, estendendo à antropologia e à política o debate epistemológico gestado por seu antecessor e tantos outros (por exemplo, Locke e Buffon), responsável por desnudar o espírito humano a fim de apreender uma consciência ainda vazia e desprovida de ideias no instante de seu despertar. De teoria do conhecimento que a análise era nas mãos de Condillac quando da gênese das faculdades no *Ensaio* e no *Tratado das sensações*, Rousseau a eleva à categoria de teoria antropológica em seu *Discurso sobre a desigualdade*. Em Rousseau, o retorno a Condillac visa a entender não apenas a formação e a gênese dos conhecimentos e das faculdades intelectuais dos seres humanos, mas sobretudo de suas instituições e arranjos sociais, o que acaba por alargar o escopo originário inicialmente concebido pelo abade de Condillac.

## REFERENCIAS

BACHOFEN, B. **La condition de la liberté**: Rousseau, critique des raisons politiques. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2002.

BENSAUDE-VINCENT, B.; BERNARDI, B.. Rousseau chimiste. In: BENSAUDE-VINCENT, B.; BERNARDI, B. **Rousseau et les sciences**. Paris: L’Harmattan, 2003.

BUFFON. **Histoire naturelle**. Tome I. Paris: H. Champion, 2007.

BUFFON. **Histoire naturelle**. Tome III. Paris: H. Champion, 2009.

CHARRAK, A. Le sens de l’expérience dans l’empirisme des Lumières: le cas de Condillac. **Quaestio**, n°4. “L’Expérience”, Brepols, 2004. pp. 229-248.

CHARRAK, A. **Empirisme et métaphysique**: l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac. Paris, Vrin, 2003.

CHARRAK, A. **Rousseau**: de l'empirisme à l'expérience. Paris: J. Vrin, 2013.

CONDILLAC. **Essai sur l'origine des connaissances humaines**. Paris: J. Vrin, 2014.

CONDILLAC. **Œuvres Philosophiques**. Volume I et II. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.

CONDILLAC. **Traité des sensations**. Paris: Fayard, 1984.

CRAMPE-CASNABET, M. Préface. *In*: CONDILLAC. **Essai sur l'origine des connaissances humaines**. Paris: Éditions Alive, 1998.

GUSDORF, G. **Dieu, la nature et l'homme au siècle des lumières**. Paris: Payot, 1972.

LOCKE. The Second Treatise of civil Government. *In*: **Two Treatises of Government**. Cambridge: University Press, 1960.

MONZANI, L. R. **Desejo e prazer na idade moderna**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

RADICA, G. **L'histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau**. Paris: H. Champion, 2008.

ROUSSEAU. **Correspondance Complète de Jean-Jacques Rousseau**. Ed. R. A. Leigh. Genève: Banbury and Oxford, 1965-1998.

ROUSSEAU. **Discours sur l'origine de l'inégalité**. Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Blaise Bachofen et Bruno Bernardi. Paris: GF Flammarion, 2008.

ROUSSEAU. **Émile ou de l'éducation**. Présentation et notes par André Charrak. Paris: Flammarion, 2009.

ROUSSEAU. **Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau**. Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. 5 volumes. (Col. Bibliothèque de la Pléiade). Paris: Gallimard, 1959-1995.

SENELLART, M. La population comme signe du bon gouvernement. *In*: CHARRAK, A.; SALEM, J. **Rousseau et la philosophie**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2004.

STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

WOKLER, R. Anthropology and conjectural history in the enlightenment. *In*: FOX, C.; PORTER, R.; WOKLER, R. (Ed.). **Inventing human science. Eighteenth-century domains**. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995.