

Diderot e “a mais antiga das guerras”

Pedro Paulo Pimenta¹

Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, Brasil

Resumo: O artigo pretende examinar o significado da expressão “a mais antiga das guerras”, empregada por Diderot no *Suplemento à viagem de Bougainville* para se referir ao conflito entre o homem e outros animais predadores, inserindo-a na tradição hobbesiana, na qual o estado de natureza é representado a partir de uma analogia entre os homens e esses mesmos animais. Pretende-se mostrar que, em ambas essas teorias, o móbil dessas guerras não é a necessidade, mas o desejo.

Palavras-chave: Homem; Animal; Guerra; Natureza; Desejo.

Abstract: The aim of the article is to examine the meaning of the expression “la plus ancienne des guerres”, employed by Diderot in the *Supplement au Voyage de Bougainville* in reference to the conflict between man and other predatory animals. In order to do so, we report it to the Hobbesian tradition, in which the state of nature is represented by an analogy between men and these very same animals. In both these theories, the motive of these wars is not need, but desire.

Key-words: Man; Animal; War; Nature; Desire.

Quando Hobbes escreve no *De Cive* (1649), “o homem é o lobo do homem”, ele inventa um lugar-comum da teoria política a partir de uma frase de Plauto (“homo homini lupus est”, *Asinaria*, l. 495) que, retirada de seu contexto original, adquire significado novo (HOBBS, 1992, p. 4-5). Quase dois mil anos separam uma cunhagem da outra, mas, no papel, é como se elas fossem contemporâneas. E não espantaria a ninguém se uma comentarista política, por exemplo, citasse essa expressão para se referir, em tom moralizante, a um conflito armado qualquer, entre nações, facções ou outros. A língua significa à revelia da experiência histórica, os usos consolidados adquirem valor próprio, e a significação de frases como esta é dada como se fosse natural ou verdadeira. Não pensamos no que estamos dizendo, porque a língua pensa em nosso lugar. Mas, nem por isso o significado da frase é evidente. No caso de Hobbes, o conflito entre os homens tem uma motivação clara, que antecede as carências ou necessidades. Como mostra Luiz Roberto Monzani, trata-se do desejo, paixão que define a mecânica própria do animal humano (MONZANI, 1995, p. 87-104).

Dizer que os homens se comportam como animais é lembrar que eles também são animais. A metáfora é uma analogia (BERNS, 2019, p. 129-138). Se é possível comparar “lobos” e “homens”, é porque eles têm em comum não apenas um comportamento, mas, também, uma “natureza”. Quando Hobbes fala em “natureza humana”, não está com isso usando uma abstração vazia, mas, ao contrário, reduzindo a dignidade racional do “homem” à fisiologia instintiva do “animal”. Doravante, aquela terá de ser pensada no quadro desta.

¹ Professor livre docente pela USP; autor de *A trama da Natureza* (Ed. UNESP, 2018) e tradutor e organizador: Pimenta, P.P. e Souza, M.G. Diderot e D’Alembert. *Enciclopédia* (6 vol). (Ed UNESP, 2015-2017)



Quanto ao comportamento, a escolha do lobo não é fortuita, pois, como é óbvio, esse animal evoca, ainda no nosso imaginário, a figura da agressividade, e, embora não tão evidente, mas não menos importante, lembra-nos de que a agressão é associada não somente ao imperativo da sobrevivência, como também ao da demarcação e defesa de um território.

A metáfora hobbessiana reaparece com toda força na teoria da evolução, mas não é preciso ir tão longe, nem propor uma explicação global das formas de vida, para encontrá-la, nesse duplo sentido, de agressão por um lado, demarcação e defesa, por outro, ainda no século XVIII. Nessa época, como se sabe, não existe biologia, mas todos sabem que uma imagem, ainda que não passe de uma simples maneira de falar, obedece a uma lógica da significação. Quem emprega uma metáfora como a de Hobbes, a partir de Plauto, é obrigado a pensar os termos da vinculação entre agressão e defesa. Para começar, então: o que faz um lobo? Quem poderia dizê-lo? Hobbes, não mais do que Plauto, não era versado em tais coisas, e pressupõe uma experiência – a dos homens que observam lobos e relatam o seu comportamento – como lastro da analogia.

“Vivi durante muito tempo com os animais, acompanhei diversas espécies com bastante atenção, e compreendi que a moral dos lobos tem algo a nos ensinar a respeito da moral dos homens”. Quem escreve essas palavras é Georges Le Roy, superintendente de caça dos bosques reais de Versalhes, colaborador da *Enciclopédia* e autor de *Cartas sobre a inteligência dos animais* (1766). Por que o lobo e não outro dentre os grandes predadores? Porque é ele, de todos, o que mais diretamente disputa recursos com o homem, em uma guerra territorial: O lobo tem de sequestrar ao homem seus animais domésticos, garantir-se contra as incursões deste nas florestas, precaver-se contra as armadilhas que ele põe em seu caminho. O lobo desenvolve, nessa relação, uma verdadeira metafísica, ou, como diz Le Roy, uma “ciência”, que edifica concretamente, em seu próprio comportamento, no modo como o seu corpo se relaciona com tudo o que encontra à sua volta:

Nos lugares onde o lobo concorre com os desejos do homem para satisfazer suas carências, a exigência constante de evitar as armadilhas e cuidar de sua segurança constrange-o a estender a esfera de sua atividade e de suas ideias a um número muito maior de objetos. Seu passo, naturalmente livre e audaz, torna-se precavido e tímido; seus apetites são, com frequência, neutralizados pelo temor; e distingue as sensações trazidas pela memória daquelas que recebe pelo uso imediato de seus sentidos (LE ROY, 2022, p. 180).

A disputa com o homem é, portanto, em ampla medida, uma guerra entre dois modos de pensar, entre dois sistemas filosófico, se quisermos, forjados em nome de uma necessidade – a sobrevivência – que se desdobra em um imperativo duplo, a defesa dos territórios conquistados e a agressão daqueles possuídos pelo inimigo. Filosofia pragmática, forjada no melhor “esprit systématique”, atenta às variações da experiência, e alheia, portanto, ao “esprit de système” que tudo deduz a partir de princípios.

Esta é uma ciência que o lobo é forçado a adquirir para o interesse de sua conservação, uma ciência que não falta jamais ao lobo adulto dotado de certa experiência, e se amplia conforme as circunstâncias que obrigam o animal a voltar sobre si mesmo e refletir. Sem poder argumentar como nós, é preciso ao menos que possa comparar as sensações experimentadas, e que possa julgar as relações que os objetos têm entre si, assim como as relações que ele mesmo pode ter com esses objetos. Caso contrário, ele jamais seria capaz de prever o que deve ser temido ou esperado desses objetos (LE ROY, 2022, p. 181).

A capacidade de previsão dá a o lobo uma noção da regularidade da experiência. Estamos longe, portanto, da ideia de bestialidade passional ou irracional tantas vezes associada à metáfora de Hobbes. A “guerra de todos contra todos” não é um conflito caótico. Pode até ser sem lei, no sentido positivo, humano do termo, mas obedece a uma lei, do instinto, que antecede as instituições humanas e, em última instância, dá ensejo a elas. Le Roy não tem uma teoria política, mas observou seus lobos e encontrou uma dimensão menos explícita de uma analogia filosófica fundante. Inaugurou, com isso, um novo lugar-comum, que permitirá



a outros pensar uma configuração mais antiga da guerra generalizada, não entre os homens, mas entre os homens e os outros animais.

A expressão “a mais antiga das guerras” foi cunhada por Diderot no *Suplemento à viagem de Bougainville*, publicado postumamente em 1796.

B – Ao que parece, é à defesa diária contra os animais que o selvagem deve o caráter feroz que às vezes se observa nele. É inocente e dócil, em toda parte onde nada lhe perturba o repouso e a segurança. Toda guerra nasce da pretensão comum à mesma propriedade. O homem civilizado tem uma pretensão comum, com o homem civilizado, à posse de um campo de que ambos ocupam as duas extremidades; e esse campo converte-se em um motivo de disputa entre eles.

A – E o tigre tem uma pretensão comum, com o homem selvagem, à posse de uma floresta; e é a primeira das pretensões, e a causa da mais antiga das guerras. (DIDEROT, 1978, p. 137)

Essas duas considerações trazem ideias distintas. Na primeira, o “caráter feroz” porventura associado ao homem “selvagem” é explicado por uma circunstância intermitente, a necessidade de se defender contra a agressão de outros animais. No resto do tempo, é “inocente e dócil”. Com isso, o personagem “B” de Diderot dá razão a Rousseau:

Hobbes pretendia que o homem era naturalmente intrépido e não procurava senão atacar e combater. Um filósofo ilustre [Montesquieu] pensa o contrário, e Cumberland e Puffendorf asseguram também que nenhum ser é tão tímido quanto o homem em estado de natureza, sempre trêmulo e pronto para fugir ao menor ruído que o alcance, a qualquer movimento que perceba. (...) Mas o homem selvagem, vivendo disperso entre os animais e vendo-se desde cedo na iminência de confrontar-se com eles, faz logo a comparação, e, sentindo que os ultrapassa em habilidade mais do que eles o superam pela força, aprende a não mais temê-los. (...) Acrescentemos que, ao que parece, nenhum animal faz naturalmente guerra ao homem, exceto em caso de legítima defesa ou de uma fome extrema, nem manifesta contra ele essas violentas antipatias que parecem indicar que uma espécie foi destinada pela natureza a servir de repasto à outra. (ROUSSEAU, 2020, p. 175-76).

Só haverá guerra, para B como para Rousseau, a partir da “pretensão comum à mesma propriedade”. Trata-se, portanto, de uma situação característica da vida em sociedade, do “homem civilizado”. Mas essa consideração merece um reparo, trazido pelo personagem “A”, que observa, não sem alguma acidez, que uma guerra mais antiga, originária, e, portanto, não-circunstancial, existe entre o selvagem e os outros animais que, selvagens como ele, disputam a “posse” de uma mesma região natural (que serve, presume-se pelo tom utilitarista desse escrito, à sua subsistência). Portanto, a guerra travada em sociedade, regulada pelo direito, é antecedida por uma guerra natural, entre animais de espécies diferentes. “A” fala num conflito entre o homem e o tigre, mas não é o único, e tais conflitos ocorrem também sem a presença humana.

Chegamos com Diderot a um novo estrato da metáfora hobbesiana. Pois, dizer que o homem é o lobo do homem não é quase uma redundância, e não equivale a dizer que o homem é o lobo do lobo ou, inversamente, que o lobo é o homem do homem? Malgrado as diferenças de conformação fisiológica e anatômica entre as espécies, suas respectivas “ciências”, tais como notadas por Le Roy, se correspondem em alguma medida, o que explica, inclusive, porque o conflito permanece, apesar da tão propalada superioridade humana.

À margem da instituição do Estado, permanece, assim, um conflito, que a filosofia recupera como fábula. Ou, na formulação de Gérard Lebrun:

A ideia da intervenção do animal no mundo humano conduz ao terror. Que o animal possa declarar guerra contra nós, cometer um crime, praticar uma violência de estilo humano – muito mais que medo, isso causa um mal-estar. Não os tínhamos subjugado para sempre? Poderia essa dominação, tomada como certa, ser abalada, e alterar a relação de forças em nossa desvantagem? (LEBRUN *apud* GALVÃO, 2023).



Tudo se passa como se a imaginação do animal humano, devidamente civilizado, entrevisse no comportamento dos outros predadores – o lobo à frente – uma ameaça política à sua própria soberania. Visão terrível, que põe em risco a própria ordem civil. Pois, se o homem não está seguro contra os outros animais, que, afinal, não pensam como ele – ou, no século XXI, contra as forças de uma natureza que escapa ao seu controle – como poderia se assegurar em relação à ameaça que traz para si mesmo?

Primeira providência para lidar com o terror: historicizar as relações entre o homem e seus rivais, projetá-las na escala de um processo temporal que, embora seja em si mesmo de duração indeterminada, tem um sentido até aqui inexorável, que leva à submissão do “reino animal” às exigências de um único senhor. Na narração dessa história, poucos foram tão francos como Buffon.

À medida que o homem se elevou acima do estado de natureza, os animais foram rebaixados. Dominados e submetidos à servidão ou tratados como rebeldes e dispersados pela força, suas sociedades desapareceram, sua indústria tornou-se estéril, suas débeis artes desapareceram, cada espécie perdeu as qualidades gerais de que era dotada, conservando apenas as suas propriedades individuais, aperfeiçoadas em umas pelo exemplo, a imitação e a educação, em outras pelo medo e pela constante necessidade de garantir a própria segurança. Que perspectivas, que desígnios, que projetos poderiam ter esses escravos sem alma, esses relegados impotentes? (BUFFON, 2020, p. 695)

A saída do homem do estado de natureza dependeu não tanto da manutenção de outras espécies nesse estado quanto da perda por elas do estatuto de liberdade ligado a ele. Uma vez instituída a sociedade humana, o animal “selvagem” se torna um errante, sem território próprio, um exilado, ou então, submetido às necessidades e caprichos humanos, submete-se à escravidão, ou, no melhor dos casos, à servidão. Não se trata de um argumento e tampouco de uma explicação histórica hipotética que reivindique para si alguma verdade. A parábola de Buffon é tautológica, parte de um estado de coisas que se oferece à observação do olhar europeu moderno e, desmontando esse quadro, e examinando cada um de seus elementos, procede a remontá-lo, explicando, a cada passo, o princípio da reinserção das partes no todo. O emprego do vocabulário político é metafórico e traz consigo todo o peso da figuração, quando bem utilizada. Nesse caso, ela recobre uma insuficiência, ou a impossibilidade de explicar de fato como o estado de coisas atual veio a ser o que é, e mesmo o que ele realmente é, ao mesmo tempo em que fornece uma ideia da lógica que o preside: a luta pelos espaços naturais e a soberania daquele que vence essas guerras, uma após a outra.

Para derrotar seus rivais mais diretos, o homem angaria aliados, que ele submete, em processo de domesticação, voltando-os para os seus próprios fins. O principal é o cão, louvado em um artigo que é um dos pontos altos da *História natural* (BUFFON, 2020, p. 613-645). Buffon, como de costume, abre o texto de forma solene. “As dimensões do talhe, a elegância da forma, a força do corpo, a liberdade dos movimentos e outras qualidades externas não são o que um ser animado tem de mais nobre” (*Ibid.*, p. 613); e, logo adiante: “a perfeição do animal depende da perfeição do sentimento, quanto mais extenso, mais numerosas as suas faculdades e recursos, mais intensa a sua existência, mais amplas as suas relações com o Universo” (*Ibid.*). Essas considerações gerais servem como um preâmbulo à introdução em cena do nobre personagem:

O cão, independentemente da beleza de sua forma, de sua vivacidade, força e celeridade, tem por excelência todas as qualidades internas que chamam a atenção do homem. O natural ardente e colérico, às vezes feroz e sanguinário, que torna o cão selvagem temível a todos os animais, cede, no cão doméstico, aos sentimentos mais dóceis, ao prazer da convivência e ao anseio de agradar (*Ibid.*).

Diferente de um autômato, o cão é forma maleável, tanto no invólucro, que se presta a ser variado a bel-prazer pelos criadores, quanto no molde interno, que se adapta, com inteligência instintiva, às diferentes



situações em que o animal se encontra. O cão selvagem, outrora rival direto do homem, tornou-se uma raça nômade. Seu descendente, o cão doméstico, adquiriu o estatuto de um vassalo, a quem é concedida uma parte do domínio humano sobre a natureza em troca de lealdade e fidelidade inabaláveis. A docilidade do cão em relação a seu senhor não suprime sua ferocidade, apenas a tempera, reservando-a para as ocasiões em que ela é conveniente.

O cão é um animal decoroso, e Buffon não hesita em tratá-lo a partir de categorias retóricas que são, ao mesmo tempo, preceitos de conduta em sociedade. Contrariamente ao soldado que, nos exercícios e no campo de batalha perde a nobreza e se torna rústico, o cão passa da docilidade à altivez e desta à agressividade, trocando de lugar conforme o necessário, sem contaminar cada uma dessas posturas com o ranço das paixões próprias das outras. É o seu segredo: aliou-se ao homem, percebendo que isso lhe traria frutos.

Buffon examina as implicações dessa aliança:

Perceberemos a importância dessa espécie na ordem da Natureza se supusermos, por um instante, que ela jamais tivesse existido. Poderia o homem, sem a ajuda do cão, ter conquistado e domado os outros animais, reduzindo-os à escravidão? Poderia ele, ainda hoje, descobrir, caçar e destruir os animais selvagens e nocivos? Para garantir sua segurança, e tornar-se senhor do Universo vivo, teve de formar uma aliança junto aos animais, agradando com doçura e carícias os que se mostrassem aptos a se relacionar com ele, obedecendo-o a fim de contrapor-se aos demais. A educação do cachorro foi, portanto, a primeira arte do homem, a conquista e a posse segura de toda a Terra foram o seu fruto (*Ibid.*, p. 614).

Pacto permanente, que se prolonga na sociedade política, onde o cão exerce a salvaguarda da vida e das propriedades de seu senhor – guardando-as, inclusive, contra a agressão de outros senhores rivais. Essa relação vai além da mera obediência, e adquire, ao menos no texto de Buffon, o aspecto de uma simbiose, como se o homem e o cachorro se tornassem às vezes um só e único animal, fenômeno ocasional que com o tempo adquire uma permanência, que marca a fundo ambas as espécies, tornando-as como que indiscerníveis.

Conquistar uma espécie dócil e corajosa como o cão foi como adquirir novos sentidos e faculdades que antes nos faltavam. As máquinas e os instrumentos que imaginamos para aperfeiçoar nossos sentidos e ampliar seu alcance não se aproximam, quanto à utilidade, dessas máquinas perfeitas que a Natureza nos ofereceu, e que, suprimindo a imperfeição de nosso olfato, oferecem-nos grandes e eternos meios para vencer e reinar (*Ibid.*, p. 615).

Extensão do corpo humano, o cão de Buffon é o animal caçador por excelência. À diferença do lobo de Le Roy, não caça para sobreviver, mas porque o seu dono quer que o faça, não importa se por necessidade, conforto ou prazer. Obediente, o animal recebe sua paga: alimentação e casa, além do carinho e da fidelidade de seu senhor, que, agindo assim, trata-o com os mais nobres sentimentos de “humanidade”.

Cabe dizer, portanto, que o animal civiliza o homem, preparando o rústico fazendeiro ou camponês para o trato urbano em relação aos seus semelhantes. Mas, as fronteiras que separam a civilização da rusticidade são tênues, especialmente quando o homem e seu vassalo têm de se mostrar vigilantes a todo momento. Sempre alertas, animais como esses muitas vezes não conseguem discernir os limites que separam a agressão necessária da violência gratuita. É o que se vê de maneira aguda na caça, que surge de uma necessidade, mas com frequência degenera em um ritual de crueldade que rebaixa a própria espécie humana. Ao menos é o que sugere Diderot no verbete “Caça”:

Era preciso defender-se contra matilhas de lobos e de outros animais predadores e impedir que eles destruíssem as colheitas. Encontrou-se na carne de alguns uma fonte saudável de alimento, nas peles de quase todos, materiais para a vestimenta; a destruição das feras perniciosas adquiriu variadas formas; e, sem que se refletisse sobre o



eventual direito que se teria sobre as demais, também elas foram mortas indiscriminadamente, exceto pelas que pudessem prestar serviços relevantes. Foi então que o homem se tornou um animal temido pelos outros. Desde o momento em que o pecado de Adão disseminou entre as espécies as sementes da discórdia, elas se devoraram entre si. O homem devorou a todas. Estudou seus modos de vida, para mais facilmente surpreendê-las; variou seus métodos de emboscada, segundo o caráter e o porte delas; instruiu o cão, montou sobre o cavalo, armou-se com o dardo, afiou a flecha. Sob os seus golpes tombaram o leão, o tigre, o urso, o leopardo; com suas próprias mãos, trucidou desde o mais terrível animal que rugia nas florestas até o mais inocente cujo canto vibra nos ares. A arte de destruí-los se tornou considerável, foi muito praticada, mostrou-se muito útil e, por conseguinte, bastante honrosa. (*Enciclopédia*, 1753, v. 3, p. 225)

O direito à perseguição e ao abate só se aplica às espécies agressoras, não se estende às dóceis – que, mesmo assim, não foram poupadas pela fúria humana. No quadro de Diderot, o homem se torna guerreiro para agredir os outros animais, e presume-se que tenha sido a partir da arte de destruí-los que ele adquiriu a arte de se destruir a si mesmo, ou de tratar outros homens como lobos. A utilidade social da caça vem muito depois, em sociedades nas quais o consumo dos produtos animais ocorre em grande escala. Quanto à concepção da caça como atividade nobre e marca de distinção social, ela deriva desse senso de utilidade.

Um pouco mais à frente, Diderot menciona, ainda, um vício decorrente da caça, o hábito de deleitar-se com o consumo das carnes, especialmente as malcozidas, para além de toda justificativa nutricional. O consumo reiterado das carnes malpassadas não passa de uma celebração grotesca de uma superioridade que, no entanto, parece estar garantida. Porém, mais do que uma prática rústica, talvez se trate do reconhecimento, no interior da civilização, daquele terror primitivo ao qual se refere o texto de Lebrun citado há pouco. Trazendo a violência do abate para a cena do banquete, o glutão promove a figuração de uma ideia – a da sua própria morte e consumo por outro animal – que ele sequer poderia enunciar, sem pôr em risco a estabilidade de sua frágil imaginação.

A reflexão sobre a caça, inserida na história do triunfo dos humanos sobre os seus rivais, é também, ao mesmo tempo, uma meditação sobre o significado da palavra civilização. O efeito desse exercício pode ser desconcertante. Na resenha que fez da Viagem de Bougainville para a *Correspondência literária*, Diderot reconhece, “eu jamais poderia crer que os animais se aproximassem do homem sem medo e que os pássaros viessem pousar sobre ele, ignorando assim os perigos dessa familiaridade. O Sr. Bougainville não me permite duvidar desse fato” (DIDEROT, 2002, p. 151). Uma sociedade em que os animais selvagens não receiam o homem é uma sociedade de homens que deixaram, eles mesmos, de ser selvagens. As benesses da civilização nunca são tão grandes como quando se estendem para além dos humanos.

Não se trata de censurar a caça, apenas de trazê-la à sua justa medida. Diderot sabe muito bem que o idílico Taiti de Bougainville não serve como termo de comparação às grandes potências europeias de seu tempo ou às colônias americanas que elas administram com toda a crueldade que se conhece. O Taiti é um espelho, se nos permitem essa metáfora um pouco desgastada, no qual o europeu contempla o seu rosto deformado. Ele jamais poderia ser taitiano, mas pode ser menos europeu, tentando conter os excessos não somente do refinamento, mas da paixão aterrorizante que os leva a exercer a crueldade na relação com os animais (o que inclui os maus tratos e o abate de animais domésticos, justamente eles, tão fiéis ao seu senhor). Contudo, seria impossível abrir mão do consumo dos animais, da sua carne, das vestimentas que eles fornecem, em uma sociedade de escala tão diferente quanto a de pequenas ilhas polinésias. A *Enciclopédia* é pródiga em verbetes sobre as mais diversas modalidades de caça, muitos deles bem escritos e detalhados. Alguns, inclusive, fornecem tudo o que é preciso saber sobre um animal, ou seja, reduzem a existência deste à sua posição de vítima de uma atividade humana afinal benigna, pois realizada em nome da utilidade social. Um bom exemplo é o verbete “Pesca da baleia”, do próprio Diderot (*Enciclopédia*, 1752, v. 2, p. 33-36).

A guerra, porém, não se esgota na caça e nas considerações de decoro e utilidade que ela acarreta. A historicização do animal não estará completa enquanto ele não tiver sido conceptualizado, ou seja, pensado e representado nos termos na inteligência humana. Na religião animista, na história natural ou na filosofia, uma mesma operação reduzirá “o animal” a um sistema de relações que remetem ao homem. Trata-se, portanto, em todo caso, de submeter a vida animal ao interesse humano. O êxito desse projeto parece incontestável: das “superstições selvagens” até as grandes classificações taxonômicas, passando pela reflexão filosófica, o animal não-humano é posto em perspectiva humana. O ponto mais alto dessa empreitada é, sem dúvida, o darwinismo, no qual se combinam a narrativa histórica e o êxito classificatório. Por outro lado, toda tentativa nesse sentido parece estar desde o início comprometida por um vício de origem. Pois, a não ser que o animal humano tenha alguma diferença essencial em relação aos demais, com os quais, até há pouco, ele estava em guerra – e é bom lembrar que no sistema de Darwin a guerra continua – resta que ele é movido, em todas as suas atividades, por um mesmo desejo de submissão e controle de seus rivais. Se não for um ser espiritual, se for plenamente fisiológico, ou biológico, então o homem não poderá aspirar a uma objetividade neutra que o torne portador de uma verdade desinteressada sobre os seres vivos que ele estuda com tanto afinho. A grande vantagem de Diderot, que não era biólogo, sobre os que naturalistas que marcaram a fundo o pensamento do século XIX, é que ele estava ciente desse comprometimento e não tinha ilusão de neutralidade (LEBRUN, 1973). Quando, na Enciclopédia, ele põe a questão de saber “O que é o animal?”, fica claro que a pergunta só admitirá uma resposta satisfatória se aquele que a põe se reconhecer a si mesmo como um animal, e não como um sujeito dotado de alma, espírito, razão ou alguma outra qualidade que o destaque em relação a essas feras. As considerações sobre a virtude civilizatória do convívio com os outros animais, predadores, indiferentes ou domésticos, é colocada pela primeira vez no plano da metafísica. O estudo dos animais começa pelo estudo do animal humano, que será, inclusive, o modelo – abertamente parcial e limitado – a partir do qual todas as variedades de vida – e não só de animal – serão estudadas, comparadas, sistematizadas. Outra coisa não querem Buffon e Daubenton na *História natural*, onde a anatomia comparada é uma ciência dos arquétipos e tipos, ideias gerais formadas a partir de uma ideia particular com a qual o naturalista tenha mais familiaridade. Ora, o conhecimento que o animal humano tem de si mesmo é mais agudo e profundo no quesito de sua própria sensibilidade. Um bom começo é reconhecer que a isso se reduz a ideia de alma, e a partir disso se edificam as de sujeito (o que estuda) e a de objeto (isso que estuda o faz a partir de si mesmo).

Diderot, por ser um autor que sente aversão pela solenidade e pela gravidade, problematiza esse ponto de maneira mais cortante num diálogo satírico – *O sobrinho de Rameau* – em que as pretensões do filósofo ao desinteresse são questionadas, justamente, a partir da constatação de que ele sente e deseja, tem carências e necessidades, e, se cogita, é movido por essas molas exclusivamente sensíveis. Cito a propósito o comentário de Rubens Rodrigues Torres Filho:

Finda a pantomima do sobrinho, depois de aplaudir cortesmente, a “consciência honesta” abre seu jogo e faz sua própria ressalva à “grande ciranda” dos interesses: – “Há, porém, um ser, que não precisa de pantomima – o filósofo, que nada tem e nada pede”. Golpe de mestre, ou novo passo em falso? (...) De fato, a deixa só serve para fazer relançar-se, ainda mais ferozmente, a pergunta pelo lugar do filósofo: – “E onde está esse animal?”. Mostre-me onde achar esse espécime raro, inapetente, assexuado, que se põe além das carências... (TORRES FILHO, 1987, p. 62-63)

O elenco das carências listadas por Rubens a partir de Diderot mostra que elas estão longe de se resumir à supressão de incômodos. São desejos reais e positivos por experiências prazerosas. Por que estaria a especulação sobre os seres vivos isenta desse imperativo, logo ela, que tem de se haver com essa “vitalidade” a um só tempo irrecusável e indefinível?

Podemos agora medir a distância que separa o estado de guerra diderotiano, entre o homem e os outros animais predadores, e o hobbesiano, que opõe um homem a outro como animais predadores, reconhecendo, ao mesmo tempo, aquilo que une essas duas representações. Pois, se é verdade que, de Hobbes a Diderot, assistimos ao deslocamento do egoísmo dos indivíduos ao interesse da espécie, resta que, em ambas as situações, temos o que Monzani identificou como uma proeminência do desejo, esta paixão que se põe por si mesma na natureza animal e que se realiza de maneira irrecusável naquele que a sente: “o próprio sujeito é o fim do desejo; não algo que deva ser ultrapassado para se atingir uma finalidade, mas algo cuja resistência deve ser anulada” (MONZANI, 1995, p. 88). O filósofo-animal colabora de maneira decisiva para essa supressão, na medida em que figura as relações entre o humano e não-humano a partir da metáfora da guerra, e desfaz assim a ilusão da neutralidade dos saberes que emanam dessa espécie que, como todas as outras, está envolvida num conflito que a define enquanto tal.

REFERÊNCIAS

- BERNS, T. (2019) *La guerre des philosophes*. Paris: PUF.
- BUFFON, G. (2020). *História Natural*. Org. e trad. Isabel Coelho Fragelli et al. São Paulo: Unesp.
- DIDEROT, D. (1978) *Suplemento à viagem de Bougainville*. Trad. Jacó Guinsburg. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (2002) “Compte rendu du voyage de Bougainville”, in: *Supplement au voyage de Bougainville*. Ed. Michel Delon. Paris: Folio Classique.
- HOBBS, T. (1992) “Epístola Dedicatória”. In: *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes Editora.
- LE ROY, G. (2022) “Sobre a inteligência dos animais”. In: Condillac e Le Roy, *A inteligência dos animais*. Org. e trad. Lourenço Fernandes Neto e Silva e Dario Galvão. São Paulo: Unesp.
- LEBRUN, G. (1973). “O cego e o filósofo, ou o nascimento da antropologia”. Discurso 3.
- _____. (2023). “O homem e o animal”, texto inédito. In: GALVÃO, D. *A razão dos animais no século XVIII entre filosofia e história natural: Hume, Condillac, Buffon e Le Roy*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo/Universidade de Paris 1-Sorbonne.
- MONZANI, L. R. (1995) *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Unicamp.
- ROUSSEAU, J.-J. (2020) “Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens”. Trad. Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. In: Rousseau, P. P. Pimenta (org.), *Escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Editora Ubu.
- TORRES FILHO, R. R. (1987) “À sombra do Iluminismo”, in: *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense.