

Gabriel Von Prata Lazaro

O nascimento da razão:
retórica, ciência e telefismo em Rousseau

Marília - SP

2025

Gabriel Von Prata Lazaro

O nascimento da razão:
retórica, ciência e telefismo em Rousseau

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) para obtenção do título em Mestre em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Dr. Ricardo Monteagudo.

Agência de Fomento: CAPES.

Marília - SP

2025

L431n Lazaro, Gabriel Von Prata
O nascimento da razão : retórica, ciência e telefismo em Rousseau /
Gabriel Von Prata Lazaro. -- Marília, 2025
118 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP),
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientadora: Ricardo Monteagudo

1. Rousseau. 2. razão. 3. retórica. 4. ciência. 5. telefismo. I. Título.

Impacto potencial desta pesquisa

O impacto potencial desta pesquisa está em contribuir para o debate filosófico sobre o século XVIII em geral e sobre Rousseau em específico. A contribuição está em conceitualizar a comparação e explorar o impacto dessa possível perspectiva em relação à retórica, ciência e o telefismo em Rousseau.

Potential impact of this research

The potential impact of this research lies in contributing to the philosophical debate on the 18th century in general and on Rousseau in particular. Its contribution consists of conceptualizing the comparison and exploring the impact of this possible perspective in relation to rhetoric, science, and telefism in Rousseau.

Impact potentiel de cette recherche

L'impact potentiel de cette recherche réside dans sa contribution au débat philosophique sur le XVIIIe siècle en général et sur Rousseau en particulier. Sa contribution consiste à conceptualiser la comparaison et à explorer l'impact de cette perspective possible en relation avec la rhétorique, la science et le telefism chez Rousseau.

Gabriel Von Prata Lazaro

O nascimento da razão:
retórica, ciência e telefismo em Rousseau

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) para obtenção do título em Mestre em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.
Linha de pesquisa: Conhecimento, ética e política

Banca Examinadora

Profª. Drª. Prof. Dr. Ricardo Monteagudo
UNESP – Câmpus de Marília
Orientador

Profª. Drª. Maria das Graças de Souza
USP – Universidade de São Paulo

Profª. Drª. Jacira de Freitas
UNIFESP – Universidade Federal de São Paulo

Marília, 11 de abril de 2025

À biblioteca, que fez de mim um rato

AGRADECIMENTOS

Se a responsabilidade deste trabalho é inteiramente minha, nem por isso suas possíveis qualidades devem ser creditadas a mim, mas uma série de pessoas que direta ou indiretamente me ajudaram. Um trabalho, como diria Nancy Fraser, nunca se escreve sozinho. Essa ideia me lembra um comentário de um colega da graduação, João Engenheiro, que pedia para encontrar ‘essas pessoas que pensam com a própria cabeça’. Assim como ele, eu gosto de pensar com os outros. Por isso, talvez, a parte destinada aos agradecimentos deveria contar uma história das condições de possibilidades deste trabalho. Mas como não há espaço e tempo para isso, neste momento, resumo meus agradecimentos a uns poucos que muito me ajudaram.

Agradeço à minha família pelo apoio e pelo carinho. Devo tudo a vocês.

Agradeço ao meu orientador Ricardo Monteagudo que me acompanhou desde o primeiro mês de graduação e me ensinou a trabalhar com a filosofia (com um sorriso no rosto).

Agradeço à banca examinadora. Saber que esta dissertação foi lida por Maria das Graças de Souza e por Jacira de Freitas concede uma honra muito maior que este trabalho merece. Agradeço pela leitura e comentários que me ajudaram a evoluir como pesquisador e como quem ama filosofia.

Agradeço ao Artur, a Sandra e a Bárbara que tiveram a paciência de ler esse texto antes dos outros.

Agradeço à CAPES pelo financiamento desta pesquisa, pois “o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001”.

Agradeço aos amigos de graduação que fizeram parte dessa grande jornada formativa.

Agradeço à moradia estudantil de Marília que colou um teto sobre minha cabeça e a todos os estudantes que mobilizaram a luta pela permanência. Sem dúvidas, eu nunca teria me formado se não fossem cada um de vocês.

*Não és bom, nem és mau: és triste e humano...
Vives ansiando, em maldições e preces,
Como se, a arder, no coração tivesses
O tumulto e o clamor de um largo oceano.*

*Pobre, no bem como no mal, padeces;
E, rolando num vórtice vesano,
Oscilas entre a crença e o desengano,
Entre esperanças e desinteresses.*

*Capaz de horrores e de ações sublimes,
Não ficas das virtudes satisfeito,
Nem te arrependes, infeliz, dos crimes:*

*E, no perpétuo ideal que te devora,
Residem juntamente no teu peito
Um demônio que ruga e um deus que chora.*

Olavo Bilac (1919)¹.

¹ In: BILAC, Olavo. Poesias. Posfácio R. Magalhães Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, 1978

RESUMO

O presente projeto tem por objetivo analisar o conceito de razão em Rousseau. Para tanto, averiguamos o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e percebemos que a razão desenvolve-se historicamente segundo as necessidades e de acordo com o contato com outros indivíduos. Analisamos esse desenvolvimento, na passagem para o estado social, a partir da noção de comparação. A noção de comparação serve de guia para compreender o desenvolvimento da razão uma vez que evidencia a necessidade do reconhecimento do outro para a formação da moralidade. Defendemos que o desenvolvimento da razão cultivada está diretamente relacionada com a piedade. Feito esta investigação sobre as raízes da racionalidade, discutimos o vínculo da razão com a retórica e a ciência. Além disso, se Rousseau indica que a razão é instrumento da desigualdade e depravação humana, ela pode ser o instrumento da cura dos próprios males que ela mesma causou. Buscamos o desenvolvimento desta tese a fim concluir a pesquisa sobre a razão em Rousseau. Dessa forma, a presente pesquisa tem como objetivo seguir o itinerário da formação da razão antropológica em sua gênese até sua efetivação no Estado de acordo com a emergência da atividade da retórica e da ciência concluída segundo a tese do telefismo.

Palavras-chave: Rousseau, razão, retórica, ciência, telefismo.

RÉSUMÉ

Le présent projet a pour objectif d'analyser le concept de raison chez Rousseau. Pour ce faire, nous avons examiné le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes et constaté que la raison se développe historiquement en fonction des besoins et du contact avec d'autres individus. Nous analysons cette évolution, dans le passage à l'état social, à partir de la notion de comparaison. La notion de comparaison sert de guide pour comprendre le développement de la raison, car elle met en évidence la nécessité de la reconnaissance de l'autre pour la formation de la moralité. Nous soutenons que le développement de la raison cultivée est directement lié à la pitié. Après cette enquête sur les racines de la rationalité, nous discutons du lien entre la raison, la rhétorique et la science. De plus, si Rousseau indique que la raison est un instrument d'inégalité et de dépravation humaine, elle peut aussi être l'instrument de la guérison des maux qu'elle a elle-même causés. Nous cherchons à développer cette thèse afin de conclure notre recherche sur la raison chez Rousseau. Ainsi, la présente étude vise à suivre l'itinéraire de la formation de la raison anthropologique, de sa genèse à son effectuation dans l'État, en fonction de l'émergence de l'activité rhétorique et scientifique, achevée selon la thèse du téléfisme.

Mots-clés: Rousseau, raison, rhétorique, science, téléfisme.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	11
2. SEGUNDO DISCURSO E O CONCEITO DE RAZÃO.....	14
2.1. Do estado de natureza à racionalidade.....	18
2.2. A lei natural e a razão histórica.....	20
3. A RETA RAZÃO NA MODERNIDADE: GROTIUS, DESCARTES E HOBBS.....	24
3.1. Grotius e o jusnaturalismo moderno: a reta razão no pensamento político.....	26
3.2. O conceito de razão e o pensamento de Hobbes.....	29
3.3. O racionalismo de Descartes: A Mathesis Universalis.....	34
3.3.1. Mathesis, vera mathesis e mathesis universalis.....	35
4. O NASCIMENTO DA RAZÃO.....	39
4.1. A razão e a comparação.....	40
4.2. Olhar para o outro é olhar para si.....	44
4.3. O nascimento da razão: entre o eu e o outro.....	45
5. UMA VISITA AO PENSAMENTO DE CONDILLAC: O MÉTODO EMPIRISTA E A METAFÍSICA.....	51
5.1. Análise e comparação: o método de Condillac.....	56
5.1.1. Matemáticas e a análise: a aparição do interesse na cadeia de ideias.....	60
6. DE VOLTA A ROUSSEAU: O VÍNCULO ENTRE RETÓRICA E RAZÃO.....	63
6.1. Entre a razão e a moral: a relação entre verdade e justiça.....	67
6.2. Retórica, verdade e justiça.....	73
6.3. A razão histórica e a retórica.....	75
6.3.1 A linguagem e a verdade.....	78
7. ANTROPOLOGIA DA RAZÃO HISTÓRICA: O PAPEL DA CIÊNCIA.....	84
7.1. Antropologia e a perspectiva científica em Rousseau.....	89
7.2. Botânica e o método científico na antropologia de Rousseau.....	91
7.3. Ciência e a pedagogia de Rousseau.....	94
8. O TELEFISMO EM ROUSSEAU.....	98
8.1. Starobinski e a proposta do telefismo.....	100
8.2. A busca por um remédio endógeno.....	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	111
REFERÊNCIAS.....	113

1. INTRODUÇÃO

"O homem, ao contrário dos outros seres naturais, é produzido pelo sistema das relações que o articula aos outros. O conhecimento da natureza e o conhecimento do homem obedecem a razões diferentes, cada uma das quais percorre o caminho inverso ao da outra"

Bento Prado Jr.².

O presente trabalho pretende percorrer o desenvolvimento da racionalidade segundo a filosofia de Rousseau. O *Discurso sobre a desigualdade* é o ponto de apoio. Nele encontram as pistas para responder à questão: como a razão é possível se ela não está em atividade no estado de natureza? Percorrer o caminho da possibilidade da razão em Rousseau permite expor e conectar conceitos centrais do autor. Conectar amor de si e a piedade natural à atividade da racionalidade é um dos interesses do presente trabalho.

Em primeiro momento, busca-se apresentar o contexto no qual Rousseau está inserido. Grotius, Hobbes e Descartes são um contraponto à maneira com que a racionalidade foi conceituada por Rousseau. Salvaguarda as diferenças entre eles, o paradigma vigente para esses três autores é sobretudo a matemática. Rousseau, no entanto, provoca uma mudança significativa ao apresentar que a razão é um desenvolvimento social.

Ao retomar a letra de Rousseau, para compreender esse desenvolvimento social e antropológico³, a imagem do *outro* serve de guia. O sentido antropológico aqui é colocado em contraparte às matemáticas e a reta razão. Mas apresentar que a razão é apenas antropológica não diz muito, afinal [...] no século XVIII, o discurso etnológico e o discurso antropológico só existem dentro do discurso filosófico em geral.”⁴ (Duchet, 1995, p. 12, tradução nossa); e que, desde Buffon, a antropologia “[...] trata da natureza específica do homem, da sua, ‘organização’, da originalidade das sociedades humanas.”⁵ (Duchet, 1995, p. 235, tradução nossa). Por isso, como lembra Maria das Graças, dizer que a razão é antropológica não significa muito mais do que dizer que a razão é humana e social. A grande questão é que ela

² Cf. A retórica de Rousseau, 2018, p. 39.

³ Francine Markovits escreve que “a descrição do homem natural levanta a questão dos critérios da experiência. A nota J do Discurso sobre a Origem da Desigualdade oferece um verdadeiro discurso sobre o método da antropologia.”[#] (Markovits, 2003, p. 220, tradução nossa).

⁴ “[...] au XVIII, le discours ethnologique et le discours anthropologique n’existent qu’à l’intérieur du discours philosophique en général.” (Duchet, 1995, p. 12).

⁵ “[...] pense en anthropologie, il traite de la nature spécifique de l’homme, de son, ‘organisation’, de l’originalité des sociétés humaines.” (Duchet, 1995, p. 235).

não é apenas matemática, por isso a necessidade de se conceituar a razão enquanto antropológica.

Para trabalhar essa ideia, questão essencial no contexto da obra de Rousseau, ao seguir Maruyama, é que o reconhecimento comparativo do *outro* modifica o rumo da existência humana e permite, pelo contato sucessivo, o desenvolvimento da sociedade. O papel do *outro* no reconhecimento de si exige uma reflexão⁶. O reconhecimento do *outro* permite olhar o desenvolvimento da racionalidade por uma perspectiva antropológica. Nesse sentido, se o cálculo matemático guia a exposição do conceito de razão em Grotius, Descartes e Hobbes, é a comparação do *outro* que guia o conceito de razão em Rousseau.

Essa virada antropológica da razão, que não é mais eminentemente matemática, faz da racionalidade um instrumento da retórica. “Revesti a razão com um corpo, se quereis torná-la sensível a ela. Fazei com que passe pelo coração a língua do espírito, para que ele se faça compreender.” (Rousseau, 2014, p. 463). As ideias inatas, as verdades universais sofrem com o contraponto da retórica.

Mas, quando, para depois conhecer meu lugar individual em minha espécie, considero as diversas posições sociais e os homens que as ocupam, que acontece comigo? Que espetáculo! Onde está a ordem que observei? O quadro da natureza só me oferece confusão e desordem! O concerto reina entre os elementos e os homens no caos! Os animais felizes, só seu rei é miserável! Ó sabedoria, onde estão tuas leis? Ó providência, assim regerà o mundo? Ser benevolente, em que se transformou teu poder? Vejo o mal sobre a terra (Rousseau, 2014, p. 392).

Embora a razão seja capaz de encontrar ordem e explicar o mundo natural — Rousseau não nega isso —, por outro, no campo da justiça, da moral e da política, o que reina é o obstáculo — para se utilizar o vocabulário de Starobinski. Por isso, após apresentar o percurso da razão e seu desenvolvimento, sua complexidade retórica, o trabalho encaminha-se para comentar o papel da ciência. Afinal, ao se tratar do conceito de racionalidade, é necessário um par de palavras sobre a ciência e a busca pela verdade. O presente trabalho busca expor, nesse contexto, que Rousseau não é relativista e sua obra explora diferentes áreas pela perspectiva científica.

Por fim, o presente trabalho aborda o telefismo. Telefismo é o termo utilizado para descrever o tratamento da razão pela própria razão. Baseado no mito de Télefo, que se cura com a própria chaga que o feriu, a razão, da mesma forma, se promoveu os males da sociedade, é aquela que deve curar a própria sociedade. Tal tese é apresentada por Starobinski e conclui a reflexão sobre o conceito de razão em Rousseau no presente texto.

⁶ É possível citar também Honneth e Lévi-Strauss no contexto dessa leitura.

Em suma trabalho busca contextualizar o debate em que Rousseau se insere, aborda uma interpretação na qual a razão se desenvolve a partir da tomada de consciência do outro, o que leva à complexidade retórica; bem como conclui a partir da exposição da atividade científica no pensamento de Rousseau e a possibilidade de os problemas sociais serem resolvidos pela própria razão que os permitiu. Assim, entre essas e outras questões, a presente reflexão tem por objetivo defender o aspecto antropológico da razão em Rousseau. Essa tarefa é feita a partir da perspectiva de que a razão possui uma história a ser contada de acordo com o *Discurso sobre a desigualdade*.

2. SEGUNDO DISCURSO E O CONCEITO DE RAZÃO

Alcançado sucesso a partir da questão proposta pela Academia de Dijon, Rousseau expõe os princípios de sua filosofia em um novo concurso. Dessa vez sem ser laureado, Rousseau, no entanto, é eternizado por sua resposta. Nesse *Segundo Discurso*, é apresentado o progresso⁷ pelo qual a natureza submeteu-se à lei, bem como o povo pode comprar “[...] uma tranquilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real.” (Rousseau, 1973a, p. 241).

Para Salinas Fortes, no *Discurso sobre a desigualdade*, “o que interessa desvendar é a lógica própria do desenvolvimento dos homens através da história. Trata-se de uma investigação ‘arqueológica’, que buscará reconstituir estágios perdidos na evolução do homem para definir como era ele em seus primórdios.” (Fortes, 1996, p. 39). Para desvendar essa lógica, Rousseau afasta todos os fatos, pois estes dizem respeito à sociedade e ao ser humano que dela é fruto. A proposta coloca em xeque as formulações jusnaturalistas, uma vez que eles “[...] transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil.” (Rousseau, 1973a, p. 242).

É na natureza, no coração do ser humano, que Rousseau aproxima sua visão para responder *qual a origem da desigualdade entre os homens, e ela é autorizada pela lei natural?* Nas *Confissões*⁸, a imagem de Rousseau perdido nos bosques é indício do que ele destaca no *Discurso sobre a desigualdade*:

Deixando de lado, pois, todos livros científicos, que só nos ensinam a ver os homens 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 interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes. 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, 1973a, p. 236-237, grifo nosso).

Esses dois princípios agem como bússolas que guiam a ação do ser humano em estado de natureza. Piedade natural e amor de si são pontos focais dos quais partem os progressos

⁷ “De que se trata, pois, precisamente neste Discurso? De assinalar, no progresso das coisas, o momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei,” (Rousseau, 1973a, p. 241).

⁸ “[...] metido na floresta, ali procurava, encontrava a imagem dos primeiros tempos, cuja história traçava firmemente,” (Rousseau, 2018, p. 367).

permitidos pela perfectibilidade. Rastrear esses dois princípios é o pano de fundo para evidenciar os progressos humanos, o fundamento da sociedade e sua desigualdade.

A anterioridade da atividade das paixões naturais em relação à razão cultivada conclui a inversão do *cogito* mais tarde publicada no *Emílio*⁹. Se não fosse por força das necessidades, somadas a séculos de pequenas transformações, a imagem do ser humano não teria sido alterada. É sob esse pano de fundo que é narrado o pacto enganoso que é formulado sob o fundo falso da instituição da propriedade privada.

Mesmo que hipotética, a epopeia humana, que culmina no cárcere da *guirlanda de flores*, fornece questões caras para a modernidade. Cumpre entender, então, como foi possível esse progresso hipotético. Analisar como foi possível o desenvolvimento da razão cultivada é um dos passos para situar o pensamento de Rousseau diante do pensamento antropológico nascente.

No estado de natureza, a imagem do ser humano natural é a de um animal como qualquer outro. É preciso olhar com bastante cuidado para perceber diferenças entre a espécie humana e os outros animais. O ser humano é apenas um animal mais organizado¹⁰; ele não possui um instinto específico como os outros bichos¹¹. Sem escada, machado ou qualquer outro instrumento, o limite do corpo é também o limite das ideias¹². Não há porquê ter outro modo de vida. Suas paixões são mediadas pela natureza, mas há algo de potencial em seu seio: o ser humano é capaz de se aperfeiçoar.

Para Starobinski, no modo de vida do ser humano em estado de natureza, não se faz necessário o poder da comparação. Isso não significa que o ser humano não pode transformar o estado das coisas. Ele, diferentemente dos outros animais, é capaz de progressos.

Que só o homem é capaz de julgar, isto é, de comparar; que só ele é capaz de prever e de lembrar-se. E, enquanto em suas atividades mais engenhosas os animais obedecem imutavelmente ao seu instinto, repetindo as mesmas ações sem ser capazes de modificá-las, o homem possui um poder de aperfeiçoamento e de progresso que pertence apenas a ele [...] (Starobinski, 2011, p. 439).

⁹ “Para nós, existir é sentir; nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de ter ideias.” (Rousseau, 2014, p. 410).

¹⁰ “[...] vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais.” (Rousseau, 1973a, p.244).

¹¹ “[...] os animais, com a vantagem de que, se cada espécie não possui senão o seu próprio instinto, o homem, não tendo talvez nenhum que lhe pertença exclusiva mente, apropria-se de todos [...]” (Rousseau, 1973a, p. 244).

¹² Se tomarmos a filosofia de Condillac como exemplo — as sensações são ideias —, as ideias dos seres humanos em estado de natureza são apenas aquilo que eles sentiram, viram e ouviram. Sem instrumentos, suas possibilidades para realizar ações diminuem. A grande questão é que eles não tem necessidade para além do que é fornecido pela natureza. O corpo nutrido pela disciplina da natureza basta para todas as necessidades que envolvem a manutenção de sua vida.

Esse contraste expõe que a natureza é o parâmetro para formular um ser humano fora da história, isto é, natural. É a força dos séculos e das catástrofes que forçam o ser humano a mudar pouco a pouco o seu modo de vida e se tornar social. Isso, com o tempo, leva a mudanças significativas. Afinal, a perfectibilidade, esse princípio que permite que o ser humano se transforme paulatinamente, age apenas quando é necessária, caso contrário, o ser humano ainda estaria estagnado fora do tempo.

Depois de ter mostrado que a perfectibilidade, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera potencialmente jamais poderão desenvolver-se por si próprias, pois para isso necessitam do concurso fortuito de inúmeras causas estranhas, que nunca poderiam surgir e sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva, resta-me considerar e aproximar os vários acasos que puderam aperfeiçoar a razão humana, deteriorando a espécie, tornar mau um ser ao transformá-lo em ser social e, partindo de tão longe, trazer enfim o homem e o mundo ao ponto em que o conhecemos. (Rousseau, 1973a, p. 264).

A razão aperfeiçoada está em um local de destaque. De quando Rousseau fala em aperfeiçoar a razão humana até chegar na deterioração da espécie, o espaço é apenas uma vírgula. Impossível não citar o adágio: “Se ela [a natureza] nos destinou a ser sãos, ousou quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado.” (Rousseau, 1973a, p. 247). Ou mesmo a passagem do *Emílio*: “vezes demais a razão nos engana, conquistamos até demais o direito de recusá-la, mas a consciência nunca engana.” (Rousseau, 2014, p. 405). Rousseau escreve isso em meio ao século das luzes, o século da razão.

A força dessa ideia não é pequena, basta lembrar dos comentários que caracterizam o pensamento filosófico no século XVIII. Em *História das doutrinas políticas*, de Gartano Mosca e Gaston Bouthoul, é informado a centralidade do conceito de razão: “em nenhuma outra época mostrou a razão humana tanta confiança em si mesma quanto durante o século XVIII;” (Mosca; Bouthoul, 1980, p. 196). Qual seria o tamanho da surpresa em encontrar em um autor tão destacado do século XVIII outra dessas passagens que contrariam a força do pensamento vigente: “Um dos erros de nossa época é empregar a razão sozinha demais, como se os homens fossem apenas espírito.” (Rousseau, 2014, p. 460).

Essa crítica aprofunda-se a partir da leitura, como a de Derathé, que afirma que a racionalidade é apenas uma faculdade em potência no ser humano em estado de natureza¹³,

¹³ “A sociabilidade, segundo Rousseau, é um sentimento inato, assim como a razão é uma faculdade inata. Mas uma e outra só existem ‘em potência’ no homem natural, pois seu desenvolvimento está ligado a condições que só se encontram reunidas no meio social. É preciso que o homem tenha conhecimentos para ‘se tornar’ sociável, e ele só pode adquiri-los por comércio constante com seus semelhantes. (Derathé, 2009, p. 225). Antes desta afirmação, ele faz outra de mesmo tom: “Como veremos, se Rousseau coloca no ativo do Estado o

afirmação que pode ser somada àquela de Ricardo Monteagudo: “[...] a faculdade da razão não está disponível no estado de natureza, isto é, a razão é ela própria consequência da aparência, ou ainda, em outras palavras, a razão é um instrumento histórico e não universal.” (Monteagudo, 2006, p. 12). Essa ideia é fundamento da presente pesquisa.

Natalia Maruyama também pode ser citada neste contexto. Para ela, os seres humanos em estado de natureza “[...] não desenvolvem a razão ou a reflexão e não experimentam nenhum sentimento ligado à moralidade de suas ações.” (Maruyama, 2005, p. 411). A partir dessa perspectiva, é possível indicar o porquê Leo Strauss afirma que Rousseau mobilizou a primeira crise na modernidade¹⁴ ao fomentar um abalo sísmico no conceito de razão.

Os comentários de Bento Prado Jr., a respeito da leitura de Lévi-Strauss, podem ser somados a essa lista:

O que Lévi-Strauss nos convida a ler em Rousseau é uma revolução no interior da história do pensamento ocidental: essa revolução que denuncia, através de uma certa ideia de razão, a persistência dos ‘*préjugés de l’enfance*’ (os das ilusões da consciência) e que anuncia, assim a morte de uma filosofia; e não apenas a morte de *uma* filosofia, pois este novo estilo de racionalidade lança suspeição sobre *toda* a filosofia (Prado Jr., 2018, p. 303).

O interesse do presente trabalho é explorar o nascimento da razão e seu desenvolvimento. Para isso, a hipótese de Starobinski é o ponto de apoio. Starobinski percebe que, com o passar dos séculos, o ser humano se vê forçado a lidar com questões de vida ou morte.

Dessa luta que opõe ativamente o homem ao mundo resultará sua evolução psicológica. A faculdade de comparar o tornará capaz de uma reflexão rudimentar: ele saberá perceber diferenças entre as coisas, se saberá diferente dos animais, se verá em sua superioridade, e já surge um vício: o orgulho. (Starobinski, 2011, p. 43).

O ser humano apoia-se na perfectibilidade para superar os desafios dos séculos. Comparar é a faculdade a partir da qual o ser humano precisa para executar uma pequena reflexão. Esse é o primeiro e mais determinante passo em direção à sociedade. Por um lado, o ser humano tem em sua frente a idade de ouro, mas, por outro lado, há um outro horizonte recheado de guerras, de fome e da desigualdade social.

Isso só é possível com o desenvolvimento da comparação que promove a reflexão, o que o faz sair de seu estado de natureza: “através das vicissitudes do devir histórico o homem

desenvolvimento da razão e da moralidade, que é sua consequência, é precisamente porque tinha sustentado no *Discurso sobre a desigualdade* que o homem natural só possui a razão em potência e vive sem nenhuma relação moral com seus semelhantes.” (Derathé, 2009, p. 201).

¹⁴ “A primeira crise da modernidade ocorreu no pensamento de Jean-Jacques Rousseau” (Strauss, 2009, p. 215).

atualiza suas faculdades virtuais: não é de imediato um animal racional; torna-se racional ao deixar de ser animal.” (Starobinski, 2011, p. 393).

2.1. Do estado de natureza à racionalidade

Independente e amoral, o ser humano em estado de natureza ainda não faz uso da razão. Como mostra Bento Prado Jr., Rousseau situa um outro tipo de *cogito*, uma vez que o ponto de partida não é o pensamento, mas a própria existência¹⁵. Antes de pensar, o indivíduo sente. Na conjectura histórica — para usarmos a terminologia de Kawauche (2021) — proposta no *Segundo Discurso*, isso fica evidente. O ser humano em estado de natureza não tem necessidade da razão cultivada¹⁶, apenas do sentimento¹⁷ e do instinto, pois “o homem encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza; numa razão cultivada só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade.” (Rousseau, 1973a, p. 257).

A razão é fruto de um processo de acúmulo de diversas transformações a partir das necessidades humanas. Não é por menos que Todorov compreende que só há ser humano em sociedade¹⁸. Isso porque, só há ser humano com o desenvolvimento da razão e da consciência em sociedade. Antes disso, o que impera é a animalidade, que coloca os seres humanos naturais em profunda harmonia com a natureza.

No estado de natureza havia amor. O amor para qual Rousseau chama atenção é o amor de si. Base do jusnaturalismo moderno, o direito de lutar por sua própria vida é transportado por Rousseau de um atributo racional para um sentimento. Os jusnaturalistas modernos apoiavam a proposta de direito e lei natural com a perspectiva de que todo ser humano sabe o que é melhor para si, uma vez que a racionalidade bem dividida torna cada

¹⁵ Bento Prado Jr. comenta essa diferença: “Se o Vigário, na construção de sua axiomática, repete ostensivamente as *matérias* da Metafísica de Descartes, ele o faz segundo uma ordem de razões que é radicalmente diferente. Sob a semelhança das teses e dos argumentos, ouvimos a diferença essencial: no ponto de partir, na construção lógica do *cogito*, a diferença já é clara.” (Prado Jr., 2018, p. 141). Esse comentário tem vistas à asserção: “Para nós, existir é sentir; nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de ter ideias.” (Rousseau, 2014, p. 410). Para Bento Prado, essa inversão indica a passagem do *saber* para o *poder*: “Nesse deslocamento da conceitualidade cartesiana, é toda a filosofia que muda de base e de sentido: o *cogito* não é mais a condição formal, ou transcendental, de todo conhecimento desliza em direção a um espaço em que a questão essencial não é mais a do Saber mas a do Poder.” (Prado Jr., 2018, p. 142).

¹⁶ Mais à frente apresentamos comentadores que sustentam essa posição.

¹⁷ “Perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais;” (Rousseau, 1973a, p. 250).

¹⁸ Todorov apresenta “[...] que sem consciência o homem não é homem; ora, a consciência é efeito da comunicação, da tomada em consideração dos outros no interior de si mesmo.” (Todorov, 2005, p. 86). Por isso, “[...] não há homem fora da sociedade [...]” (Todorov, 2005, p. 86).

indivíduo o único senhor de seu próprio destino e por isso cada ser humano tem o direito de lutar pela própria vida. Rousseau mostra que, em certo sentido, eles têm razão, mas justificaram de forma equivocada. Esse direito natural não é o direito da reta razão¹⁹, mas uma lei impregnada no coração dos seres humanos. Por ser uma lei, ela é incontornável e inviolável. A garantia dessa lei é ser um imperativo instintivo: “[...] todo direito da natureza não passa de uma quimera se não é fundamentado numa necessidade natural ao coração humano.” (Rousseau, 2014, p. 324). Ou seja, ao contrário do que apresentavam os jusnaturalistas, o direito natural deveria ser apoiado na paixão, não na razão.

Derathé, nesse contexto, escreve que:

Essa argumentação não tende de modo algum a arruinar a idéia tradicional de lei natural. Ele não prova que seja falso dizer que a lei natural consiste em máximas da reta razão, mas somente que ela não poderia *sob essa forma*, aplicar-se ao estado de natureza. Pois, evidentemente, as máximas da razão não podem ser conhecidas do homem antes que ele disponha do uso de sua razão. (Derathé, 2009, p. 247, grifo do autor).

A questão é: o fato de Rousseau negar a atividade da razão cultivada em estado de natureza afeta a estrutura dos argumentos dos jusnaturalistas. Isso não significa, porém, que Rousseau nega a existência da lei natural, apenas apresenta que “[...] com as paixões que ela [a sociedade] engendra, torna-se insuficiente essa moral natural feita da bondade ou de piedade, e deve substituí-la ou, ao menos acrescentar-lhe uma moral racional, ou moral da lei.” (Derathé, 2009, p. 251).

Esse é um dos motivos que faz Rousseau afastar todos os fatos²⁰. Os fatos sociais são fatos históricos. Rousseau busca a natureza humana, por isso, volta-se ao seu próprio coração e a natureza ao seu redor²¹. O que ele encontra é esse amor pela vida e a incontornável sensibilidade à dor do outro. Esta piedade natural é a base da sociabilidade que muitos autores propunham para justificar o *zoon politikon* de Aristóteles. A questão de Rousseau é: a sociabilidade é fruto de um processo que deve e pode ser analisado.

¹⁹ “[...] tantos os seguidores quanto os adversários consideram-se autorizados a falar de “escola” enquanto esta constitui uma unidade não ontológica, não metafísica nem ideológica, mas sim metodológica. A melhor prova disso, de resto, é o fato de ter prevalecido o uso (pelo menos a partir da crítica histórica) de chamar direito natural moderno de “direito racional”: temos aqui um indicador do fato de que aquilo que caracteriza o movimento em seu conjunto não é tanto o objeto (natureza), mas o modo de abordá-lo (a razão), não um princípio ontológico (que pressuporia uma metafísica comum que, de fato, jamais existiu), mas um princípio metodológico (1996, p. 16). Acrescentamos aos comentários de Bobbio os comentários de Cassirer: “Se Grotius ultrapassa a escolástica é menos, portanto, pelo conteúdo do seu pensamento do que pelo seu método.” (Cassirer, 1992, p. 325).

²⁰ “Começamos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão.” (Rousseau, 1973A, p. 242).

²¹ Rousseau apresenta que este é o seu método: “Continuando a seguir meu método, não extraio essas regras dos princípios de uma alta natureza, mas encontrou-as escritas no fundo do coração, escritas pela natureza em caracteres indelévels.” (Rousseau, 2014, p. 404).

Do amor pela própria vida e compadecimento pela vida do outro, falta apenas estabelecer a comunicação, a qual, se de uma forma de outra, já existe naturalmente por meio de gestos e gritos, por outro lado, ainda está muito distante da linguagem artificial. A partir desta linguagem natural de gritos e gestos é possível estabelecer uma comunicação primitiva. Mas, o grau de isolamento no estado de natureza, por muitos e muitos anos, indica que não há necessidades para formar grupos e o contato é tão efêmero que não há necessidade da linguagem artificial. Achar um outro ser humano para copular é possível; comida é fácil de se encontrar; não é necessário qualquer tipo de preocupação com o futuro. A imagem que Rousseau pinta do ser humano é liberta de qualquer história. Aquilo que está em repouso tende a ficar em repouso, a menos que uma força externa o tire daquela condição.

Diante desse cenário, buscar a história da razão é justamente buscar as consequências e o processo no qual retira os seres humanos de seu repouso. Rousseau identifica que são inúmeras as causas que forçam o ser humano a se unir com outro, bem como são incontáveis os anos que se passam para o desenvolvimento da racionalidade, além de que há uma época dourada que separa a instituição da sociedade civil dos seres humanos do estado de natureza.

Mas, depois dessas mudanças sucessivas, o ser humano não tende mais ao repouso. A liberdade natural mediada pela razão é o móvel constante do indivíduo e da sociedade. A partir do contato constante, torna-se possível a corrupção social. “O homem não começa facilmente a pensar; mas, assim que começa, não para mais; Quem já pensou pensará sempre, e, uma vez exercitado na reflexão, o entendimento já não poderá permanecer em repouso.” (Rousseau, 2014, p. 356). Uma vez com consciência, sempre com consciência. Dessa forma, compreender o desenvolvimento da razão, tal como apresenta Rousseau, é compreender melhor esse processo de tomada de consciência do ser humano da vida e da sociedade.

Essa perspectiva que inverte a lógica jusnaturalista deve ser melhor analisada para compreender o conjunto de fatores que envolvem a proposta de Rousseau.

2.2. A lei natural e a razão histórica

Propor que a razão desenvolve-se ao longo da passagem do estado de natureza para o estado social no século XVIII implica em reverter a lógica jusnaturalista. O jusnaturalismo moderno baseia-se na lei da reta razão. Para o jusnaturalismo, a razão é o fundamento da lei natural. Como se insere Rousseau neste cenário? Bento Prado Jr. nota a esse respeito que Rousseau, “como uma espécie de mônada infiel que, em sua intimidade, não reproduz exatamente o mapa do mundo exterior, espelho deformante que concilia o inconciliável, a

obra é vista como fundamentalmente contraditória.” (2018, p. 68). E não é por menos, o espelho deformante, que é visto por seus contemporâneos, é o espelho que deforma a razão, ou que é contra a razão. Ou seja, “Rousseau parece um *traidor*, aquele que mascara o verdadeiro combate da Razão.” (Prado Jr. 2018, p. 68).

O cálculo racional é basilar para o fundamento dos princípios do direito natural. Baseados na reta razão, os jusnaturalistas estabelecem sua doutrina moderna. A lei natural e os direitos naturais são encontrados e justificados pela racionalidade, comum e bem repartida. Descartes é claro com a proposta de que a coisa mais bem repartida no mundo é o bom senso, bem como Hobbes ergue sua filosofia com a proposta de que a razão é comum a todos. Locke também destaca a atividade da razão, assim como Hobbes, presente estado de natureza para justificar e fundamentar sua filosofia.

Aqueles que se apoiavam no direito natural para estabelecer os fundamentos da sociedade tinham como objetivo substituir a doutrina do direito divino. Esse é o passo revolucionário dos contratualistas da época²². O direito divino, baseado na palavra de São Paulo, determinava que todo poder deriva de Deus. O rei, dessa forma, só tem poder uma vez que o próprio Deus o concede. Assim, sob o direito divino, “a soberania não tem sua origem no ato pelo qual os homens escolhem aqueles que o exercerão, mas ela provém sempre de Deus [...]” (Derathé, 2009, p. 67). A soberania, como se vê, nunca provém do povo.

Os esforços dos jurisconsultos estão em separar o Estado da Igreja:

É uma verdadeira revolução o que eles realizaram no domínio da ciência política ao conduzirem vitoriosamente o combate à doutrina do direito divino: eles soltaram a ciência política de seus vínculos com a teologia e, num mesmo golpe, libertaram o Estado da tutela da igreja. (Derathé, 2009, p. 74).

Essa revolução é sustentada a partir da hipótese do ser humano em estado de natureza, que explica o fundamento da sociedade. Para os jusnaturalistas, os seres humano em estado de natureza “[...] não estão submetidos a nenhuma autoridade política e só obedecem à lei da reta razão [...]” (Derathé, 2009, p. 78). Como, de acordo com Rousseau, é possível seguir uma lei da razão se em estado de natureza esse tipo de razão não está em atividade? Para Rousseau, a razão é um instrumento social que serve para as necessidades e paixões próprias da sociedade. Rousseau realmente faz jus ao título de *mônada infiel*, isso porque não há moralidade em estado de natureza, de tal forma que o fundamento da lei da reta razão não pode ser aplicado à maneira dos jusnaturalistas modernos na filosofia de Rousseau.

²² “No espírito dos que a formularam, a teoria do contrato social era destinada a combater e substituir a doutrina do direito divino, ou a teoria da origem divina do poder civil.” (Derathé, 2009, p. 66).

Rousseau inverte o eixo que deve apoiar o direito natural: da razão às paixões. Essa virada circunscreve os princípios pré-rationais do ser humano natural. O mesmo pode-se dizer da moral e da justiça, pois o ser humano em estado de natureza “não odeia nem ama nada; limitado unicamente ao instinto físico, ele é nulo, estúpido — foi isso o que mostrei em meu *Discurso sobre a desigualdade*.” (Rousseau, 2005, p. 49).

É a animalidade, a amoralidade e a própria natureza que imperam. A esse respeito Starobinski escreve:

Antes que as artes e as luzes se tenham propagado, o *fato* humano não está suficientemente desenvolvido para opor-se a um direito ainda não expresso: o homem primitivo é “bom” porque não é bastante ativo para fazer o mal. É um julgamento retrospectivo do moralista que decide essa bondade. Quando ao homem da natureza, vive “ingenuamente” em um mundo amoral, ou pré-moral. A diferença do bem e do mal não existe para a sua consciência limitada (2011, p. 40-41).

A moralidade depende da consciência e da razão. Dessa forma, ela não pode prescrever regras ao momento em que ela mesma não atua. Mas, como ela se forma? Se é possível dar algum *spoiler*, podemos dizer que a atividade da perfectibilidade modifica o ser humano, de acordo com as fortuidades naturais, a partir do contato constante com outras pessoas. O contato constante do *eu* e do *outro* estimula a reflexão através da comparação: “Nesse encontro ativo em que afronta a inércia das coisas, o homem toma consciência de sua diferença. Compara-se com o outro, e *essa comparação é o próprio despertar da razão*.” (Starobinski, 2011, p. 398, grifo nosso). Esse é o fio condutor permite percorrer a história da razão em Rousseau.

No entanto, isso tem um preço. Tal como a queda de Adão do paraíso, o ser humano em estado primitivo sai do seu vínculo direto com a natureza. As consciências já não são transparentes, pois o orgulho é possível e a consciência é mediada pela linguagem. Assim, a moralidade é possível e o mal está imaculado na espécie. É só questão de tempo para o ser humano conhecer a injustiça e ser governado por ela.

No entanto, é oportuno acompanhar mais de perto o contexto da reta razão moderna. Como se viu, requalificar a lei natural da razão para as paixões naturais é uma mudança radical no contexto do jusnaturalismo moderno. Além disso, não há como deixar de lado Descartes e seu racionalismo que elege as matemáticas como modelo para encontrar a verdade²³. Sua filosofia é a marca da força do conceito de razão na modernidade. Suas ideias

²³ “A conclusão a tirar de tudo o que precede é que não se deve aprender apenas a Aritmética e a Geometria, mas somente que, na procura do recto caminho da verdade, não há que ocupar-se de objecto algum sobre o qual não se possa ter uma certeza igual às demonstrações da Aritmética e da Geometria.” (Descartes, 1989, p. 17).

tinham força atuante no nacionalismo francês de tal forma que dificultou até mesmo a recepção das ideias de Newton. *Par ordre du Roi*, o pensamento de Descartes foi base das expedições científicas financiadas pela coroa que visavam mapear o globo. Tratava-se de um projeto fundamental para as navegações e para os negócios coloniais. Durante anos de expedições científicas, sustentado pelo paradigma cartesiano²⁴.

No entanto, “desde 1670, Newton cortara pela raiz a árvore cartesiana do conhecimento humano.” (Casini, 2001, p. 59). Mas esse corte demora a chegar na França e quando chega, provoca uma querela no pensamento francês²⁵. Casini faz referência a uma França, pela força do pensamento cartesiano, enquanto ambiente hostil às formulações de Newton²⁶. Maupertuis e até Voltaire se veem como precursores do pensamento de Newton na França graças a essa resistência. Esse é um exemplo que ilustra a força da crença na razão e no papel do racionalismo no pensamento francês.

Com efeito, Rousseau, entrava nesse debate científico da época, a sua maneira²⁷, e a posição do conceito de razão em sua filosofia fazem frente ao seu tempo. Por isso, um sobrevoo às teses que vincularam a razão à matemática são oportunas de serem exploradas. Nesse contexto, o pensamento de Grotius, Descartes e Hobbes podem ser bem aproveitados para contextualizar a força do pensamento de Rousseau em sua hipótese conjectural.

²⁴ “A navegação, os negócios coloniais, a cartografia exigiam dados confiáveis sobre as coordenadas geográficas. ‘*La perfection de la géographie et de la navigation*’, como dizia Jacques Cassini II, estava vinculada à teoria e à prática do mercantilismo. A expansão colonial é um dos motores das reiteradas expedições científicas, ‘*par ordre du Roi*’, e destinadas a medir graus de meridianos terrestres sob diversas latitudes. [...] E a estrutura do paradigma cartesiano, dominante na Académie des Sciences, pode ajudar-nos a compreender certos aspectos dogmáticos e nacionalistas assumidos pelas controvérsias geodésicas, num país chauvinista e ‘em matéria de ciência, apoiadíssimo - como diria d’Alembert - às opções tradicionais’.” (Casini, 1995, p. 66).

²⁵ Querela a qual não iremos explorar, mas apenas indicar que a força do pensamento de Descartes tinha força política vigente para os interesses políticos da França.

²⁶ “[...] Maupertuis fora realmente o primeiro Newtoniano Francês que tivera a coragem das suas opiniões num ambiente hostil.” (Casini, 1995, p. 79).

²⁷ Maneira pela qual será um pouco mais explorada à frente.

3. A RETA RAZÃO NA MODERNIDADE: GROTIUS, DESCARTES E HOBBS

O direito político ainda está por nascer; e é de presumir que nunca venha a nascer. Grotius, o mestre de todos os nossos doutos nessa matéria, não passa de uma criança e, o que é pior, uma criança de má-fé. Quando ouço elevarem Grotius às nuvens e cobrirem Hobbes de execração, vejo quantos homens sensatos leem e compreendem estes dois autores. A verdade é que seus princípios são exatamente semelhantes; eles só diferem pela expressão. Diferem também pelo método. Hobbes apoia-se em sofismas, e Grotius, em poetas; tudo o mais lhes é comum.

Jean-Jacques Rousseau²⁸.

As palavras de Derathé ecoam na advertência de sua obra *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Ele lembra que “[...] a doutrina política de Rousseau provém de uma reflexão a respeito das teorias defendidas pelos pensadores vinculados à chamada *Escola do direito da natureza e dos povos*.” (Derathé, 2009, p. 21). Para compreender a escola do direito natural, exige-se a compreensão do papel da razão como fundamento político e social.

De modo geral, a reta razão é entendida como um legado epistemológico da modernidade que tem como expoente a figura de Descartes. Como apresenta Gueroult (2016), a filosofia de Descartes é tão metafísica quanto científica. Essa cientificidade da filosofia de Descartes é caracterizada pelo rigor matemático. Isto é, as matemáticas servem de modelo a ser seguido pela filosofia e por todo pensamento que se diga claro e distinto. Essa busca por um rigor matemático no pensamento discursivo da filosofia caracteriza a reta razão que é “[...] a unidade fundamental dos primeiros princípios de onde decorrem todos os conhecimentos certos possíveis.” (Gueroult, 2016, p. 20). Esta possibilidade de todos os conhecimentos certos é a própria ideia da *mathesis universalis*, a qual é o fundamento da matemática e todo o conhecimento claro e distinto.

Mas, ao se tratar do contratualismo moderno, é necessário citar o nome de Grotius. A recepção política desta reta razão começa, antes mesmo que Descartes, a partir do jusnaturalismo de Grotius, que propõe racionalizar o pensamento político à metodologia das matemáticas. Descartes e Grotius, desta forma, constituem uma díade importante para introduzir o conceito de razão, uma vez que Rousseau abre seu prefácio ao *Segundo Discurso*

²⁸ Cf, Emilio, 2014, p. 676.

justamente com uma crítica ao direito natural moderno, bem como apresenta que o ser humano natural é pré-racional.

Dada essa perspectiva, em primeiro momento, buscamos, a fim de pensar o conceito de razão em Rousseau, evidenciar o contexto do conceito de reta razão na modernidade. Para tanto, evidenciamos comentários de três expoentes desta corrente. Destaca-se no âmbito político, a corrente jusnaturalista moderna iniciada por Grotius. Apresenta-se de que forma Grotius defende a matematização do pensamento político. Além dele, elegemos Descartes como o grande expoente deste tema. A inserção do pensamento matemático é nitidamente protagonizada por ele. Hobbes também não poderia ser esquecido. Sua pretensão em criar a ciência da política é uma marca da inserção do modelo matemático no pensamento filosófico.

Descartes é certamente o mais notório de todos no que diz respeito à teoria do conhecimento e o papel da razão na modernidade. Ele, em diversas obras, apresenta o exemplo das matemáticas na busca do conhecimento seguro. Sua proposta é justamente estabelecer um método que forneça a base para o conhecimento seguro. Além disso, propõe uma justificativa importante ao tema da razão: descreve o papel da *mathesis universalis* no contexto do conhecimento claro e distinto. Se o método matemático é o meio de chegar ao conhecimento seguro, é porque a própria possibilidade de se conhecer de forma clara e distinta assenta na *mathesis universalis*. A razão, quando se propõe a seguir a substancialidade das matemáticas, vincula-se diretamente com a base do conhecimento seguro: a matemática universal. Essa perspectiva é protagonista no Iluminismo francês. Ela representa a força da ideia: a razão é um cálculo neutro e exato, e assim deve ser o cânone do progresso.

Para Hobbes a própria definição da razão é ser um cálculo. Seja ele feito por números ou com palavras, pensar é calcular. A perspectiva da reta razão, a exemplo de Grotius e Descartes, chega com protagonismo na filosofia política de Hobbes. A nova ciência de Hobbes propõe uma negação da tradição tida como idealista. Sua proposta, ao empregar uma análise mecanicista do mundo, é uma forma de organização social fundada no cálculo racional entre os sujeitos. A ciência política deve ser criada, pois o domínio da razão é sobre aquilo que se cria, uma vez que os sentidos, embora apoiados na segurança da natureza, não passam de ilusões. A natureza é a marca da miséria humana e para fugir dela é necessário criar um corpo artificial que promova a segurança do ser humano. O Estado é esse corpo artificial e surge de um cálculo de interesses, assim, ele mesmo pode ser pensado de forma exata. Com efeito, a reta razão, para Hobbes, é o instrumento para a análise e desenvolvimento do Estado.

Assim, os próximos tópicos que seguem, sobre Grotius, Descartes e Hobbes são apenas propedêuticos. Eles são apresentados apenas para fazer um contraponto ao pensamento de Rousseau e ilustrar a força de seu pensamento diante de autores clássicos da modernidade.

3.1. Grotius e o jusnaturalismo moderno: a reta razão no pensamento político

Em sua obra *Do direito da paz e da guerra*, Grotius rompe com o direito divino ao propor a possibilidade de pensar as relações humanas independente da existência ou vontade de um Deus, embora prontamente se justifique como sendo apenas uma hipótese: “O que acabamos de dizer teria lugar de certo modo, mesmo que se concordasse com isso, o que não pode ser concedido sem um grande crime, isto é, que não existiria Deus ou que os negócios humanos não são objeto de seus cuidados.”²⁹ (Grotius, 2004, p. 40). Esse é um marco do pensamento jusnaturalista moderno: a ruptura com aquilo que é divino em função daquilo que é racional. Essa ruptura ocorre justamente a partir da tese na qual a razão pode compreender as relações humanas e apresentar respostas sobre a justiça e o direito sem recorrer à intervenção divina e ainda ser tão exata como as matemáticas³⁰. Isto é, “se o conhecimento dos deveres é de fato uma ciência, sua compreensão está ao alcance de todos e não necessita de intervenção de uma autoridade ou de um fiador externo à razão para ser validado.”³¹ (Radica, 2008, p. 35, tradução nossa). Há, nesse contexto, dois pontos importantes: a ruptura com as justificações religiosas e a crença de que aquilo que é racional é também natural.

O direito natural e o contratualismo resistem à teoria do direito divino³², a qual pressupõe que todo o poder soberano seja doado por Deus. Independentemente da organização política, seja ela democrática, aristocrática ou monárquica, a questão fundamental é a origem do poder. Deus é a única fonte de poder, não o povo e seu contrato. Por isso, o poder não pode ser derivado das leis naturais, mas apenas das leis divinas (Derathé, 2009, p.

²⁹ Grotius, mais adiante, é mais enfático a respeito do papel de Deus. Tal postura, parte do vínculo que Grotius estabelece entre o direito e as matemáticas: “O direito natural é tão imutável que não pode ser mudado nem pelo próprio Deus. Por mais imenso que seja o poder de Deus, podemos dizer que há coisas que ele não abrange porque aquelas de que fazemos alusão não podem ser senão enunciadas, mas não possuem nenhum sentido que exprima uma realidade e são contraditórias entre si. Do mesmo modo, portanto, que Deus não poderia fazer com que dois mais dois não fossem quatro, de igual modo ele não pode impedir que aquilo que é essencialmente mau não seja mau.” (Grotius, 2004, p. 81).

³⁰ Pode-se citar um adendo a essa consideração sobre o vínculo entre as matemáticas e o direito natural. Segundo Goldschmidt (1983, p. 133-135), Grotius admite que a moralidade não é capaz de alcançar como um todo as certezas matemáticas. No escopo do jusnaturalismo moderno, quem irá defender a mesma exatidão entre moral e as matemáticas é Pufendorf. Mas, de fato, quem propõe isso em primeira mão é Grotius em sua obra *O Direito da Guerra e da Paz (De Jure Belli ac Pacis)*.

³¹ “Si la connaissance des devoirs est bien une science, sa compréhension est à la portée de tous et ne nécessite pas l’intercession d’une autorité ou d’une caution extérieure à la raison pour être validée.”

³² “Encontramos, com efeito, nessas obras [jusnaturalistas], uma teoria do Estado que, no século XVIII, impôs-se à Europa inteira e acabou arruinando completamente a doutrina do direito divino.” (Derathé, 2009, p. 58).

66-69). Mas, “para Grotius, Pufendorf e todos aqueles que se vinculam à escola do direito natural, o poder civil, isto é, a autoridade política, ou a soberania, é um *estabelecimento humano*.” (Derathé, 2009, p. 77, grifo do autor).

Assim, há uma verdadeira revolução contra a teoria do direito divino, cujo resultado é a separação da Igreja e do Estado. “Sabe-se que os esforços de Grotius e de Pufendorf tendiam principalmente a separar o direito natural da teologia. Além disso, quando eles abordaram o problema político, foram levados naturalmente a romper os laços tradicionais que uniam a este o problema religioso.” (Derathé, 2009, p. 74).

Isso ocorre pela metodologia de abstração das condições jurídicas. Ao descartar Deus, Grotius estabelece outro marco, este que vai ser o grande expoente da escola do direito natural: “De fato, afirmo que, assim como os matemáticos consideram as figuras, abstração feita de corpos, de igual modo, tratando do direito, eu afastei meu pensamento de todo fato particular.” (Grotius, 2004, p. 64-65).

A razão é a base da lei natural. Ela é o fundamento do direito natural, uma vez que confere a certeza com a qual se pode operar ações jurídicas, independentemente de dogmas religiosos e das contingências humanas. Para Grotius, a lei natural continua baseada na vontade de Deus que se reflete na natureza como um todo, e mais especificamente, na natureza racional do ser humano: “O direito natural nos é ditado pela reta razão que nos leva a conhecer que uma ação, dependendo se é ou não conforme à natureza racional, é afetada por deformidade moral ou por necessidade moral e que, em decorrência, Deus, o autor da natureza, a proíbe ou a ordena.” (Grotius, 2004, p. 79). Isso resume, de forma geral, o que Grotius entende a justiça, pois, “[...] é injusto³³ o que repugna à natureza da sociedade dos seres dotados de razão.” (Grotius, 2004, p. 72-73).

Percebemos que a vontade de Deus está expressa na própria natureza, a qual, no ser humano, é uma natureza racional. Para Cassirer, o pensamento político iluminista promove uma volta ao platonismo à sua maneira. Ao invés da crença no mundo das ideias, há uma crença na exatidão das matemáticas³⁴.

O direito compara-se nisso à aritmética: o que essa ciência nos ensina sobre a natureza dos números e suas relações contém uma verdade eterna e necessária, uma verdade que subsistiria inata mesmo que o mundo empírico desmoronasse inteiro e não houvesse mais ninguém para ser efetivamente

³³ Justiça e direito são sinônimos para Grotius: “A palavra *direito* nada significa mais aqui do que aquilo que é justo.” (Grotius, 2004, p. 72, grifo do autor).

³⁴ Cassirer escreve: “Do mesmo modo que em Platão a doutrina do direito nasce da interação lógica e da ética, também o problema do direito, no espírito de Grotius, liga-se ao problema das matemáticas. Essa síntese é um dos traços característicos da orientação geral do século XVII. As matemáticas constituem o meio e o instrumento intelectual da restauração das “ideias” platônicas.” (Cassirer, 1992, p. 319).

contado, nem sobrasse objeto algum a contar. É a mesma comparação e a mesma analogia metodológica que Grotius coloca no centro da sua argumentação no prefácio de sua principal obra; Ele declara expressamente que suas deduções sobre o direito da guerra e da paz (em *De jure belli ac pacis*, 1625) não têm propósito de fornecer uma solução determinada para esta ou aquela questão concreta, para os problemas da política contemporânea. Pelo contrário, ele descarta do debate todas as intenções desse gênero, da mesma forma que o matemático tem o costume de considerar as figuras sobre as quais raciocina independentemente de toda realidade material. (Cassirer, 1992, p. 319-320).

Não só as matemáticas são capazes de encontrar verdades, mas elas indicam um método a ser seguido por outras disciplinas. Grotius recepciona tal perspectiva da matemática ao direito e fornece um caminho a ser seguido por seus sucessores. Assim, o jusnaturalismo moderno pode ser visto, mais do que uma unidade ontológica ou epistemológica, mas metodológica, no qual a reta razão é seu princípio³⁵. Tal é a analogia metodológica tanto das matemáticas quanto das ciências jurídicas que destaca Cassirer.

Pufendorf faz a recepção dos escritos de Grotius e assegura a validade do direito em relação à metodologia matemática³⁶. E isso é evidenciado por Cassirer, enquanto símbolos de um só poder: “Se a teoria do direito natural relaciona assim o direito e a matemática, é porque essas duas disciplinas são para ela os símbolos de um só e mesmo poder espiritual;” (1992, p. 320). Cassirer enfatiza essa crença comum: está no espírito humano a capacidade de compreender a verdade do mundo. Basta adequar a razão à metodologia correta. Isto é, “uma vez que o espírito é capaz, a partir de si mesmo, de gerar suas “ideias inatas”, de iniciar e concluir a construção do domínio das grandezas e dos números, não poderia possuir um menor poder de construção e elaboração criadora no domínio do direito.” (Cassirer, 1992, p. 320).

A perspectiva de Grotius é evidenciada pela hipótese do ser humano em estado de natureza. Por meio dela, é possível, segundo o pensamento jusnaturalista, evidenciar os direitos naturais de acordo com a investigação da reta razão. Assim, embora seja possível

³⁵Bobbio propõe isso de forma explícita: “[...] tantos os seguidores quanto os adversários consideram-se autorizados a falar de “escola” enquanto esta constitui uma unidade não ontológica, não metafísica nem ideológica, mas sim metodológica. A melhor prova disso, de resto, é o fato de ter prevalecido o uso (pelo menos a partir da crítica histórica) de chamar direito natural moderno de “direito racional”: temos aqui um indicador do fato de que aquilo que caracteriza o movimento em seu conjunto não é tanto o objeto (natureza), mas o modo de abordá-lo (a razão), não um princípio ontológico (que pressuporia uma metafísica comum que, de fato, jamais existiu), mas um princípio metodológico (1986, p. 16). E é possível acrescentar as palavras de Cassirer: “Se Grotius ultrapassa a escolástica é menos, portanto, pelo conteúdo do seu pensamento do que pelo seu método.” (Cassirer, 1992, p. 325).

³⁶ Pufendorf escreve: “E agora, uma vez que as Fronteiras e Limites dessa Ciência [do direito natural] pelas quais ela se distingue da *Divindade Moral* estão claramente estabelecidos, ela devia ter pelo menos os mesmos Privilégios de outras Ciências, como o Direito Civil, a Física, a Filosofia Natural e a Matemática;” (Pufendorf, 2007, p. 53, grifos do autor).

sustentar outras provas por meio de fatos, por meio da história, a sustentação da lei natural é algo que deve se sustentar *a priori*³⁷. É isso que ressalta Goldschmidt:

Está claro, depois disso, que o estado de natureza não poderia ser descrito como um fato histórico, mas somente, para pedir emprestado o vocabulário kantiano, como um “fato da razão”, ou, para falar mais corretamente, deve-se apresentar como uma prova *a priori*, tirada da própria natureza do homem, e com nenhuma necessidade de testemunhos históricos que, em qualquer caso, serviriam para ilustrar, a título de exemplos³⁸ (Goldschmidt, 1983, p. 140, tradução nossa).

Segundo Goldschmidt, embora já presente em Grotius e Pufendorf, a ideia de que o direito natural deve se sustentar de forma *a priori* é protagonizada por Hobbes, que além de ser o criador da hipótese do estado de natureza entre os modernos, “[...] apresenta sua descrição do estado de natureza, bem como todo o seu tratado político, como uma construção (e análise) puramente racional.”³⁹ (Goldschmidt, 1983, p. 140, tradução nossa). Dessa forma, Hobbes constitui um marco para o pensamento político moderno, justamente empregar uma reflexão *a priori* no contexto político.

3.2. O conceito de razão e o pensamento de Hobbes

Hobbes, em sua obra *Leviatã*, parece colocar-se enfaticamente no campo empirista ao assinalar que todas as ideias provêm das sensações⁴⁰ e que “a sensação e a imaginação

³⁷ Goldschmidt, apresenta que em certo sentido Grotius assume a possibilidade de provas a posteriori: “Ele [Grotius] especifica ainda que existem, no direito natural, duas ordens de prova, uma a priori, a outra a posteriori, uma fundada na natureza razoável e social do homem, a outra sobre o consensus gentium” (1983, p. 134, tradução nossa) (“Il précise plus loin qu’il y a, en matière de droit naturel, deux ordres de preuves, l’un a priori, l’autre a posteriori, l’un fondé dans la nature raisonnable et sociale de l’homme, l’autre sur le consensus gentium.”). No entanto, é justamente os argumentos apriorísticos que fundamentam a validade matemática do direito natural. Esta também é a visão de Gilmar Bedin e Tamires de Lima de Oliveira, que apresentam que, para Grotius “O Direito, portanto, não é fenômeno transcendental, mas se evidencia na natureza humana, social e racional do homem. É imutável do ponto de vista de seu conteúdo, validade e incidência, uma vez que inerente à condição do homem como tal; e é universal, porquanto sua existência pode ser verificada a priori e a posteriori nas condutas humanas.” (Bedin, Oliveira, 2020, p. 230).

³⁸ “Il est clair, après cela, que l’état de nature ne pouvait pas être décrit comme un fait historique, mais seulement, pour emprunter le vocabulaire kantien, comme un « fait de la raison » ou, pour parler plus correctement, on devait le présenter comme une preuve a priori, tirée de la nature même de l’homme, et n’ayant nul besoin de témoignages historiques qui, en tout état de cause, ne serviraient qu’à l’illustrer, à titre d’exemples.”

³⁹ “[...] Hobbes présente sa description de l’état de nature, de même que l’ensemble de son traité politique, comme une construction (et une analyse) purement rationnelle.”. Bem como Goldschmidt é quem apresenta que Hobbes é o criador da ideia de estado de natureza: “[...] Devemos citar Hobbes, pois é ele, entre os modernos, o criador da teoria do estado de natureza [...]” (1983, p. 140, tradução nossa). (“[...] Il faut citer Hobbes, puisque c’est lui, chez les modernes, le créateur de la théorie de l’état de nature [...]”).

⁴⁰ Hobbes escreve: “A origem de todas [representações] elas é aquilo que denominamos sensação (pois não há nenhuma concepção no espírito do homem, que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos). O resto deriva daquela origem. (Hobbes, 1974, p. 13). E mais adiante determina a ligação entre imaginação e sensação: “A origem de todas elas é aquilo que denominamos sensação (pois não há nenhuma concepção no espírito do homem, que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos). O resto deriva daquela origem.” (Hobbes, 1974, p. 13). E então determina enfaticamente a necessidade

naturais não estão sujeitas a absurdos. A natureza em si não pode errar;” (Hobbes, 1974, p. 27). Mas, curiosamente, Hobbes também indica que a sensação é uma *fantasia* do ser humano: “De tal modo que em todos os casos a sensação nada mais é do que a ilusão originária, causada (como disse) pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas exteriores nos nossos olhos, ouvidos e outros órgãos a isso determinados.” (Hobbes, 1974, p. 13-14). Isto é, se a sensação é a origem do pensamento humano, essa sensação ainda está no próprio ser humano e pode não passar de uma ilusão. Assim são possíveis as ilusões e confusões, pois a própria percepção é uma ilusão. Desta forma, a natureza não erra, mas não significa que o indivíduo está salvo de interpretá-la imprecisamente ao interpretar determinada sensação, “pois o erro é apenas uma ilusão, ao presumir que algo aconteceu, ou está para acontecer, acerca do que, muito embora não tivesse acontecido, não existe contudo nenhuma impossibilidade aparente.” (Hobbes, 1974, p. 32).

Dada a certeza do mundo natural, em Hobbes, o movimento é ponto de partida da investigação da natureza. A partir da ideia de que a natureza nunca erra e que ela pode ser examinada pela razão de acordo com o movimento, Hobbes elabora sua filosofia e busca justificar sua ciência política (Skinner, 2010, p. 33-38). É justamente o cálculo quantificável que examina e lida com o movimento. Em suma, essa é a própria definição de razão para Hobbes: um cálculo. A linguagem nada mais é do que um cálculo com palavras⁴¹. Hobbes escreve:

Quando alguém raciocina, nada mais faz. do que conceber uma soma total, a partir da adição de parcelas, ou conceber um resto a partir da subtração de uma soma por outra; o que (se for feito com palavras) é conceber da consequência dos nomes de todas as partes para o nome da totalidade, ou dos nomes da totalidade e de uma parte, para o nome da outra parte. E muito embora em algumas coisas (como nos números), além de adicionar e subtrair, os homens nomeiem outras operações, como multiplicar e dividir, contudo são as mesmas, pois a multiplicação nada mais é do que a adição conjunta de coisas iguais, e a divisão a subtração de uma coisa tantas vezes quantas for possível. Estas operações não são características apenas dos números, mas também de toda a espécie de coisas que podem ser somadas juntas e tiradas umas das outras. Pois do mesmo modo que os aritméticos ensinam a adicionar e a subtrair com números, também os geômetras ensinam o mesmo com linhas, figuras (sólidas e superficiais), ângulos, proporções, tempos, graus de velocidade, força, poder, e outras coisas semelhantes. Os lógicos ensinam o mesmo com consequências de palavras, somando juntos dois nomes para fazer uma afirmação, e duas afirmações para fazer um silogismo, e muitos silogismos para fazer uma demonstração;

com o vínculo com a sensação: “O homem não pode ter um pensamento representando alguma coisa que não esteja sujeita à sensação.” (Hobbes, 1974, p. 23).

⁴¹ “Pois as palavras são os calculadores dos sábios, que só com elas calculam;” (Hobbes, 1974, p. 28). O que não significa que todos os cálculos, ou relações entre palavras estão certos. Mas a questão é que a sabedoria é possível a partir da boa relação entre definições e inferências das palavras, não só dos números.

e da soma, ou conclusão de um silogismo, subtraem uma proposição para encontrar a outra. Os escritores de política adicionam em conjunto pactos para descobrir os deveres dos homens, e os juristas leis e fatos para descobrir o que é certo e errado nas ações dos homens privados. Em suma, seja em que matéria for que houver lugar para a adição e para a subtração, há também lugar para a razão, e onde aquelas não tiverem o seu lugar, também a razão nada tem a fazer. (Hobbes, 1974, p. 31).

É a partir desta ideia de uma linguagem, baseada no cálculo, que a filosofia de Hobbes fundamenta-se. É justamente esse o caminho pelo qual os teóricos do direito natural traçaram e Descartes torna célebre. Se o conhecimento for bem-ordenado⁴², pode ser exato e assumir a posição de destaque contra as ilusões da percepção. Não é por menos que Leo Strauss escreve: “É para Hobbes que temos de virar se quisermos compreender o carácter específico do direito natural moderno” (Strauss, 2009, p. 144), pois embora Pufendorf também defenda que o direito natural deva ser tratado como ciência, Strauss apresenta que “Thomas Hobbes considerava-se a si mesmo o fundador da filosofia política ou da ciência política” (Strauss, 2009, p. 144), na qual sua obra se sobressai diante da tradição que ele chama de idealista. É nesse sentido que Strauss analisa a teoria do direito natural de Hobbes: a partir desta rejeição à tradição, bem como o que dela incorporou em sua obra. Segundo ele, a tradição consistia em: “Sócrates, Platão, Aristóteles, Cícero, Sêneca, Tácito e Plutarco”⁴³ (Strauss, 2009, p. 145). Para Hobbes a tradição da filosofia política era idealista devido à busca pelo melhor regime conforme a natureza e a definição de justiça.

Mesmo contra a tradição idealista, “Hobbes devia à tradição uma única, mas importantíssima ideia: recebeu da tradição a ideia de que a filosofia política ou a ciência política é possível ou necessária” (Strauss, 2009, p. 145). Mas, isso só é possível se a própria ideia de racionalidade for concebida enquanto um cálculo capaz de alcançar a verdade. Não é por menos que Hobbes escreve:

A partir do que podemos definir (isto é, determinar) que coisa é significada pela palavra razão, quando a contamos entre as faculdades do espírito. Pois razão, neste sentido, nada mais é do que cálculo (isto é, adição e subtração) das conseqüências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos. Digo marcar quando calculamos para nós próprios, e

⁴² Hobbes escreve: “Atribuo a primeira causa das conclusões absurdas à falta de método, pelo fato de não começarem seu raciocínio com definições, isto é, com estabelecidas significações de suas palavras, como se pudessem contar sem conhecer o valor das palavras numerais, um, dois, e três.” (Hobbes, 1974, p. 33).

⁴³ Autores que Hobbes conhecia bem (Cf. Skinner, 2010).

significar quando demonstramos ou aprovamos nossos cálculos para os outros homens.⁴⁴ (Hobbes, 1974, p. 31).

Essa possibilidade permite, à sua maneira, relacionar Platão e Epicuro a fim de estabelecer uma ciência política⁴⁵. É por esse legado que Strauss comenta o caráter eminentemente epistemológico sobre o qual Hobbes baseia sua filosofia. Isto é, embora todo o conhecimento parta das sensações, Hobbes deve se apoiar, tal como mostra a tradição iniciada por Grotius, em argumentos *a priori*.

Neste contexto, como se viu, segundo a leitura de Strauss, para modernidade, “de todas as pesquisas científicas conhecidas, só a matemática fora bem sucedida”⁴⁶ (Strauss, 2009, p. 148). É ela que sustenta a visão mecanicista de mundo, “pois é provável que o que Hobbes tinha sobretudo em mente era a visão, não de um novo tipo de filosofia ou de ciência, mas de um universo que é unicamente constituído por corpos e pelos seus movimentos incertos.” (Strauss, 2009, p. 149). E só pode ser o modelo matemático aquele que visa compreender esses movimentos em suas diferentes formas.

Strauss retoma o contato de Hobbes com a tradição filosófica. O conceito de ciência estruturado por Hobbes, na leitura de Strauss, é a construção de um grande modelo artificial.

Em termos gerais, apenas temos um conhecimento absolutamente seguro ou científico dos objectos de que somos a causa, ou cuja construção está ao nosso alcance ou depende da nossa vontade arbitrária. [...] A construção tem de ser uma construção consciente; é impossível conhecer uma verdade científica sem saber ao mesmo tempo que fomos os seus autores (Strauss, 2009, p. 150).

Criar estruturas artificiais é o primeiro e mais importante passo para se chegar à verdade científica. A razão que calcula permite criar artificialmente a ciência. Leo Strauss a chama de *ilha científica*. Esta *ilha* é criada por seus autores em cada detalhe. “A descoberta ou a invenção dessa ilha parecia garantir a possibilidade de uma filosofia ou ciência materialista e mecanicista, sem que isso forçasse a pressuposição de uma alma ou de um

⁴⁴ Esta definição de razão enquanto um cálculo se mantém canônica desde a modernidade. Silvio Vietta em sua obra *Racionalidade: Uma história universal - Cultura Europeia e Globalização*, ao comentar o advento europeu do império da racionalidade, define desta a forma a razão: “Racionalidade é um tipo específico de pensamento humano na forma de uma relação “fim-meio” de cunho lógico-causal que leva ao objeto do modo mais linear possível, relação no qual um objeto é processado em termos cognitivos e/ou práticos com os meios da calculação, visando torná-lo útil.” (Vietta, 2015, p. 16, grifo do autor).

⁴⁵ “Por ser simultaneamente matemática e materialista-mecanicista, a filosofia natural de Hobbes é uma combinação da física platônica e da física epicurista. Deste ponto de vista, a filosofia ou a ciência pré-moderna no seu conjunto foi “mais um sonho do que uma ciência” precisamente porque não foi capaz de imaginar essa combinação. Pode-se dizer que a filosofia de Hobbes como um todo é o exemplo clássico de uma combinação tipicamente moderna de idealismo político com uma visão materialista e ateísta do todo.” (Strauss, 2009, p. 147).

⁴⁶ Constatação essa, diga-se *en passant*, que se verifica no texto de Hobbes; “Pois não há um só que comece seus raciocínios com definições, ou explicações dos nomes que irá usar, o que é um método que só tem sido usado em geometria, cujas conclusões foram assim tornadas indiscutíveis.” (Hobbes, 1974, p. 33).

espírito irreduzível à matéria” (Strauss, 2009, p. 150). E não é por menos, Hobbes deixa explícito que entende o Estado, o *Leviatã* enquanto um ser artificial. Hobbes apresenta que é “[...] pela arte [que] é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama *Estado*, ou *Cidade* (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial [...]” (Hobbes, 1974, p. 9). Ou seja, o Estado é um reflexo da ciência que Hobbes busca desenvolver e aplicar no âmbito político.

Só compreendemos aquilo que criamos. Como não criamos os seres naturais, estes são inteligíveis no sentido estrito do termo. Segundo Hobbes, este facto é perfeitamente compatível com a possibilidade de uma ciência da natureza. Mas tem como consequência que a ciência da natureza é, e será sempre, fundamentalmente hipotética. Porém, isso é tudo o que necessitamos para nos convertemos em donos e senhores da natureza. Ainda assim, por muito bem sucedido que o homem possa ser na conquista da natureza, nunca será capaz de compreendê-la. O universo permanecerá para o homem um perfeito enigma. Em última análise, é este o facto que explica a persistência do cepticismo, e que em certa medida o justifica. O cepticismo é o resultado inevitável do carácter ininteligível do universo ou da crença infundada na sua inteligibilidade. [...] Não existe harmonia natural entre o espírito humano e o universo (Strauss, 2009, p. 151).

Desta forma, a ciência que Hobbes almeja é um materialismo cosmológico, mas chega em um materialismo metódico⁴⁷. No entanto, o ceticismo⁴⁸ ainda ronda o conhecimento humano, o qual é protegido devido sua construção artificial, o que permite que se utilize e domine natureza, mas não garante o saber direto dessa natureza. Assim, para Strauss, a ciência e a filosofia ainda não encontram seu carácter de sabedoria e de dogma.

Mas, para Strauss é justamente por ser inteligível que o universo pode ser dominado e que a sabedoria pode ser encontrada: “o homem pode garantir a realização da sabedoria, já que a sabedoria é idêntica à construção livre” (Strauss, 2009, p. 151). Essa ideia de criação só é possível se se considerar o universo inteligível, o que força o ser humano a criar suas próprias regras sobre ele. Ou seja, é necessário distanciar-se desta natureza humana, pois, “apesar de tudo, uma coisa é certa: a miséria é o estado natural do homem” (Strauss, 2009, p. 152).

Esta perspectiva diz respeito diretamente à filosofia eminentemente política de Hobbes: se é uma reta razão o meio pelo qual o ser humano pode servir-se da natureza, quanto mais próximo da natureza, mais miserável é sua condição. A ideia de uma guerra geral de

⁴⁷ “Hobbes tinha o desejo sincero de ser um materialista ‘metafísico’. mas foi forçado a contentar-se com um materialismo ‘metódico’” (Strauss, 2009, p. 151).

⁴⁸ A respeito do ceticismo em Hobbes, Strauss comenta: “Garantir a realização da sabedoria significa erradicar o cepticismo não sem fazer justiça à verdade nele incorporada” (Strauss, 2009, p. 148). Para erradicar o ceticismo, Strauss comenta que é necessário aplicar o ceticismo de forma geral, de modo que apenas o que é de fato inquestionável, fique e sustente sua filosofia: “o que sobreviver ao assalto do cepticismo extremo constitui o fundamento absolutamente seguro da sabedoria” (Strauss, 2009, p. 148).

todos contra todos é justamente o que ilustra essa miséria. Apenas um cálculo racional pode tirar o ser humano desta condição miserável, por isso o pacto social é tão importante. O Estado é fruto deste cálculo racional e nasce de um contrato entre sujeitos. Por meio dele, busca-se criar um corpo artificial capaz de retirar o ser humano desta condição miserável e promover a paz. Assim, o Estado só é possível se os seres humanos em estado de natureza, devido à atividade de sua razão, conseguirem negar sua natureza vacilante. Com efeito, a racionalidade deve estar presente no estado de natureza e, enquanto um cálculo exato, permite suprasumir sua condição natural e possibilitar a artificialidade de uma ciência caracterizada pelo predomínio da reta razão.

3.3. O racionalismo de Descartes: A *Mathesis Universalis*.

Descartes apresenta no *Discurso do Método* aborda um método único para bem conduzir a razão em busca da verdade nas ciências. Assim, como diria Maria Helena Ferreira de Sousa e Ideusa Celestino Lopes (2009), Descartes propõe um *novo fundamento para a verdade*. Nas *Regras para a direção do espírito*, Descartes (1989) deixa claro que sem um método adequado, é melhor nem se aventurar a na busca de entender o mundo de forma clara e distinta⁴⁹. Sua proposta tem em vista os conhecimentos aritméticos e geométricos. Estes são os saberes mais seguros dentre todas as ciências. Segundo Descartes,

[...] infere-se claramente porque é que a Aritmética e a Geometria são muito mais certas que as outras disciplinas: são efectivamente as únicas que lidam com um objecto tão puro e simples que não têm de fazer suposição alguma que a experiência torne incerta, e consistem inteiramente em consequências a deduzir racionalmente. (Descartes, 1989, p. 17).

Para Descartes, a imagem do método matemático deve ser levado às outras áreas do saber, pois, como já citado, “[...] não há que ocupar-se de objecto algum sobre o qual não se possa ter uma certeza igual às demonstrações da Aritmética e da Geometria.” (Descartes, 1989, p. 17). Qualquer tipo de investigação sobre a natureza tem de levar em conta o método das matemáticas. Assim, o exemplo da matemática é o guia que Descartes toma para expor suas considerações e marcar a modernidade definitivamente com a importância da reta razão.

Nas *Meditações metafísicas*, Descartes também ressalta essa necessidade: “[...] me vi obrigado a seguir uma ordem semelhante àquela de que se servem os geômetras, a saber, adiantar todas as coisas das quais dependem a proposição que se busca antes de concluir algo

⁴⁹ Descartes escreve: “Ora, vale mais nunca pensar em procurar a verdade de alguma coisa que fazê-lo sem método: é certíssimo, pois, que os estudos feitos desordenadamente e as meditações confusas obscurecem a luz natural e cegam os espíritos.” (Descartes, 1989, p. 23).

dela.” (Descartes, 2005, p. 24). É necessário recepcionar o método das matemáticas, pois ele é a base que possibilita o conhecimento claro e distinto. A *Mathesis Universalis* ilustra justamente essa crença em uma razão exata e matemática, a qual permite um sentido mais amplo da expressão *reta razão*. Isto é, apresentamos que a substancialidade da reta razão é caracterizada pela ideia de *Mathesis Universalis*.

3.3.1. *Mathesis, vera mathesis e mathesis universalis*

Embora o século XVII recorrentemente relacionasse matemática com sinônimo de *mathesis*, Sardeiro apresenta que isso não é válido no caso de Descartes⁵⁰, e que, em sua obra *Regulae*⁵¹ (*Regras para a direção do espírito*), há uma diferenciação entre *mathematica*, *mathesis* e *mathesis universalis*.

No primeiro caso, o sentido de *mathematica* é fraco ou mesmo negativo: “A ‘mathesis’ não se confunde com a ‘Mathematica’ em nenhum instante do texto. Esta última se apresenta de maneira negativa. Tal como avaliada por Descartes, ela se ocupa somente de ‘números nus e figuras imaginárias’ [...]” (Sardeiro, 2008, p. 23). Mas o autor ainda deixa claro que isso não significa que o sentido de matemática é negativo. É neste sentido seguro e positivo que Descartes nomeia a *mathesis*: “Ela também pode ser vista como modelo para o conhecimento seguro, mas para designar esse sentido as *Regulae* referem a “Mathematica” pelo vocábulo “mathesis”⁵² (Sardeiro, 2008, p. 23). Isso ocorre, pois, na *Regulae*, Descartes apresenta que a *mathesis* possui um sentido histórico e outro científico mais específico. O lado histórico, em um sentido mais geral é nomeado enquanto *mathesis*, já a *vera mathesis* é entendida de forma científica⁵³.

⁵⁰ Ele escreve: “Percebe-se, no entanto, um uso corrente do termo “mathesis” como sinônimo de “mathematica” 14 no século XVII, e é bastante clara a insatisfação de Descartes em relação a essa compreensão” (Sardeiro, 2008, p. 23-24).

⁵¹ É necessário ressaltar que Sardeiro está ciente da tortuosa história deste texto publicado postumamente: “O tratado das *Regulae* não apresenta uma história regular. O seu percurso até a prensa é tortuoso, e tudo isso deve ser considerado no momento da sua interpretação. Em vida, Descartes nunca o publicou. O manuscrito foi encontrado inédito na ocasião da sua morte, quando inventariado em conjunto com outros escritos da sua juventude” (Sardeiro, 2008, p. 13). Não vem ao caso aqui entrar nesta seara. Para mais considerações, cf. *A Significação da Mathesis Universalis em Descartes*, 2008.

⁵² Sardeiro comenta que a forma com que Descartes utiliza os termos *mathematica* e *mathesis* é *suis generis* e se distingue do uso comum da modernidade: “Percebe-se, no entanto, um uso corrente do termo “mathesis” como sinônimo de “mathematica” 14 no século XVII, e é bastante clara a insatisfação de Descartes em relação a essa compreensão 15. Assim, para distinguir a “mathesis” à qual se refere da “mathematica” ordinária, Descartes atribui-lhe o epíteto “vera”.” (Sardeiro, 2008, p. 23-24).

⁵³ Sardeiro deixa isso evidente em seu texto: “Acredito que quando se refere à “mathesis” como “História”, o filósofo pretende tomá-la na acepção corrente ao seu tempo, como sinônimo de “mathematica”. Entendida então como “Ciência”, a “mathesis” designaria aquilo que chamou de “vera mathesis” nas *Regulae*” (Sardeiro, 2008, p. 24).

A *vera mathesis* não pode ser confundida com a *mathesis universalis*. Embora o primeiro termo indique uma universalização por sobre o sentido histórico de *mathematica*, ela é ainda limitada, segundo Leandro Sardeiro, pela concepção de norma ou medida. Ele escreve:

A sua diferença específica estaria no fato dela observar esse binômio conceitual [norma e medida] no trato dos objetos próprios de cada ciência matemática particular, ao passo que a *Mathesis universalis* não delimitaria um campo pré-determinado de objetos a serem analisados. O escopo universal desta última parece ser colocado em relevo justamente em razão dessa ausência de objetos específicos, o que também é condição suficiente para a afirmação da sua utilidade e facilidade frente às demais ciências. (Sardeiro, 2008, p. 25).

Neste sentido, a significação da *mathesis universalis* é ainda mais completa do que a *mathesis*, ou *vera mathesis*. Ela não pode se limitar às pré-condições da *mathesis*. Isto é, para Sardeiro, a *mathesis* é regida por imperativo daquilo que pode ser quantificável, enquanto a *mathesis universalis* é mais ampla⁵⁴. “A *Mathesis universalis*, por sua vez, é caracterizada pela expansão desse universo de compreensão. Ela tem uma abrangência indeterminada de objetos, com uma intenção de fato universal, pois não os circunscreve a uma ‘matéria especial’” (Sardeiro, 2008, p. 26). Em suma, ela é a própria possibilidade de uma ciência geral.

A noção científica que Descartes propõe, dessa forma, almeja ultrapassar o sentido da razão matemática apresentada até mesmo na ordem mais abstrata como a álgebra⁵⁵, pois essa é relacionada ao sentido forte da *mathematica*, isto é, trata-se da *vera mathesis*. Já a *mathesis universalis* seria a ciência abstrata em seu mais alto grau, uma vez que operaria sobre as condições de ordem e medida, não ordem ou medida.

Como Descartes a apresenta, a *Mathesis universalis* constitui “uma ciência geral”, responsável por explicar “tudo o que se pode buscar acerca da ordem e da medida”. Assim sendo, o seu objeto próprio é posto pelo binômio ordem/medida. Ela pretende estudar tudo o que se possa obter desse binômio, todas as suas propriedades. Por essa razão não se apresenta preocupada com o estudo de objetos determinados, pois que trata exclusivamente da “ordem e da medida”, ainda que os tome em geral. Assim, o seu escopo essencial se define na compreensão de um conjunto de relações abstratas e indefinidas (Sardeiro, 2008, p. 27).

⁵⁴ “Assim, delimitar a ‘mathesis’ é estabelecer uma ciência na qual se examine ‘alguma ordem ou medida’ em um conjunto de objetos vistos sob a égide da quantidade” (Sardeiro, 2008, p. 26).

⁵⁵ É necessário citar Sardeiro novamente: “Ao identificar a ‘mathesis’ à Álgebra nascente, Descartes pretende emprestar-lhe o nível de abstração desta, para então afirmá-la como teoria geral das relações dadas entre objetos quantificáveis.” (Sardeiro, 2008, p. 27). Este é o vínculo da *mathesis*: alguma ordem ou medida, mesmo que seja da ordem mais abstrata. Assim, sentido científico, racional, que Descartes propõe à *mathesis universalis* é ainda maior e mais abstrato.

Assim, as *mathesis universalis* apresentam o mais alto grau da racionalidade que poderia operar sobre o sujeito e o conhecimento das possibilidades dos objetos e suas relações. A exatidão é fundamental nesta perspectiva. Sem ordem e medida, sem este binômio, a razão, esta ciência exata em seu mais alto grau de certeza, não pode operar. Além disso, a *mathesis universalis* é entendida além da contingência dos objetos. Por operar nas próprias relações entre ordem e medida, ela opera no âmbito do próprio método. Sem método não é possível buscar o conhecimento claro e distinto. Assim, a *mathesis universalis* está na base da reta razão. As outras ciências que se espelham na matemática estão subordinadas à *mathesis universalis*. Descartes escreve:

Refletindo mais atentamente, pareceu-me por fim óbvio relacionar com a Matemática tudo aquilo em que apenas se examina a ordem e medida, sem ter em conta se é em números, figuras, astros, sons, ou em qualquer outro objecto que semelhante medida se deve procurar; e, por conseguinte, deve haver uma ciência geral que explique tudo o que se pode investigar acerca da ordem e da medida, sem as aplicar a uma matéria especial: esta ciência designa-se, não pelo vocábulo suposto, mas pelo vocábulo já antigo e aceite pelo uso de Matemática universal, porque esta contém tudo o que contribui para as outras ciências se chame partes da Matemática. Quanto a Matemática universal sobrepuja em utilidade e facilidade as outras ciências que lhe estão subordinadas, vê-se perfeitamente no facto de abarcar os mesmos objectos que estas últimas e, além disso, muitos outros; no facto ainda de que as suas dificuldades, se é que contém algumas, existem também nestas últimas ciências, com outras ainda provenientes dos seus objectos particulares e que ela não tem. (Descartes, 1989, p. 29).

No escopo da obra de Descartes, percebe-se tamanha preocupação que há com o rigor. A *mathesis universalis* é a ciência que, para Descartes, como mostrou Sardeiro, é protagonista deste rigor. Ela é a concepção característica que define o papel da racionalidade e consequentemente do racionalismo. A tese da *mathesis universalis* é o paradigma da razão imparcial e científica que muito apoiou o iluminismo. Isto é, por meio de uma ciência segura e um método seguro é possível encontrar conhecimentos claros e distintos. Dessa forma, a experiência é um mero detalhe para a força da razão abstrata que é capaz de operar e desvendar as relações, sejam da ordem ou medida, ou da ordem e medida que os objetos apresentam.

A identificação entre a “disciplina distinta” não nomeada e a *Mathesis universalis* é imediata ao se perceberem as propriedades de ambas. [...] Descartes desenvolve a universalidade da “mathesis” para lançá-la como pressuposto de qualquer outra forma de conhecimento. Assim entendida, ela congregaria os “rudimentos da razão humana”, característica própria dessa “disciplina distinta”. A sua anterioridade lhe garante também o status de “fonte” de todos os demais conhecimentos. Deve-se notar ainda o afastamento dessa “disciplina” de qualquer discussão sobre os subjecta

scientiarum, tal como a *Mathesis universalis*. Ela é capaz de apresentar verdades sobre qualquer “assunto” (subjecto) quando desenvolvida. Assim, ela apresenta o mesmo nível de universalidade e abstração da “*mathesis universalis*” [...]. (Sardeiro, 2008, p. 36).

Embora os comentários de Sardeiro neste trecho tenham como objetivo de apresentar uma relação entre a *disciplina distinta* em relação aos diferentes manuscritos de Descartes, ele apresenta cirurgicamente o caráter científico das condições de conhecimento relacionadas à *mathesis universalis*. O próprio conhecimento racional está relacionado com a *mathesis universalis*. Ela é o pano de fundo deste conhecimento, sobretudo o matemático em suas camadas mais abstratas. Ela é a possibilidade do conhecimento, da *episteme*. Com efeito, ela é sua fonte.

Assim, a *mathesis universalis* é uma das características do pensamento cartesiano e um marco do pensamento moderno. Guérault resume bem essa perspectiva: “Assim, a filosofia [de Descartes] desenvolve-se como uma geometria pura que retira toda sua certeza do encadeamento interno de suas razões, sem nenhuma referência à realidade exterior.” (2016, p. 25). A *mathesis universalis* caracteriza o sentido de reta razão, tão cara ao presente trabalho. Dessa forma, para compor o desenvolvimento do conceito de razão em Rousseau, não se pode fechar os olhos para este marco da filosofia moderna que é o pensamento de Descartes. A partir desse contexto, é adequado analisar a história da razão em Rousseau.

4. O NASCIMENTO DA RAZÃO

Essa adequação reiterada dos vários seres a si mesmos e de uns a outros levou, naturalmente, o espírito do homem a perceber certas relações. Essas relações, que exprimimos pelas palavras grande, pequeno, forte, rápido, lento, medroso, ousado e outras idéias semelhantes, comparadas ao azar da necessidade e quase sem pensar nisso, acabaram por produzir-lhe uma certa espécie de reflexão, ou melhor, uma prudência maquinal, que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança.

Jean-Jacques Rousseau⁵⁶.

Após o sobrevoo sobre a reta razão moderna é possível perceber a importância do cálculo, das matemáticas, no conceito de razão na modernidade e no pensamento político. A razão, além de ser descrita como uma atividade inata e característica fundamental do ser humano, é também o guia das certezas.

Rousseau, por sua vez, promove um outro tipo de perspectiva. Ele mostra um desenvolvimento social da razão no *Discurso sobre a desigualdade*, bem como demonstra descrença diante do contexto da sociedade cortesã do século XVIII (Kawauche, 2021). Assim, é oportuno seguir esse desenvolvimento da razão em Rousseau para compreender um novo tipo de complexidade antropológica a ela associado.

Natalia Maruyama (2005, p. 414) apresenta que, se a imagem do puro estado de natureza não é o suficiente para abordar os problemas fundamentais da constituição da sociedade e sua desigualdade, é necessário tratar da passagem para o estado social e, dessa forma, conceitualizar a racionalidade humana e sua atividade. Acompanhar a passagem do estado de natureza para o estado social é um passo importante para compreender a complexidade do conceito de razão em Rousseau.

Do ponto de vista cronológico, o estado de natureza divide-se em vários estratos. Rousseau refere-se a um *primeiro estado de natureza*, o da dispersão, e a outros como o da *juventude do Mundo*, período do desenvolvimento das faculdades humanas, a *época mais feliz e mais durável*, ou aquele do lento desenvolvimento da metalurgia e da agricultura a partir do qual, a propriedade privada sendo introduzida, o homem fora retirado desse estado de felicidade que caracterizava a *juventude do Mundo*. (Maruyama, 2005, p. 418, grifos da autora).

Compreender o desenvolvimento da racionalidade é justamente olhar para a passagem do *primeiro estado de natureza* para a *juventude do Mundo*. Nesse contexto, o

⁵⁶ Cf. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, 1973, p. 266.

reconhecimento do *outro* é um marco no desenvolvimento da razão e da consciência. Esse reconhecimento é uma característica da conceitualização do conceito de razão em Rousseau. Os tópicos seguintes exploram essa relação. A comparação e sua relação com a piedade natural possibilitam explorar o possível caminho do desenvolvimento da razão e suas consequências morais⁵⁷.

4.1. A razão e a comparação⁵⁸

A reflexão nasce das idéias comparadas; a pluralidade dessas idéias é que leva à comparação.

Jean-Jacques Rousseau⁵⁹.

A comparação é o movimento pelo qual é possível rastrear o desenvolvimento da razão em Rousseau. Para Starobinski, a partir das necessidades, a partir da luta pela vida, o ser humano, nessa passagem para o estado social, “compara-se com o outro, e essa comparação é o próprio despertar da razão.” (Starobinski, 2011, p. 398). Tão forte é o poder da comparação que Rousseau faz dela a definição de entendimento: “[...] entendimento é apenas o poder de comparar e julgar [...]” (Rousseau, 2014, p. 395).

No estado de natureza, isolado, o ser humano não precisa de uma razão desenvolvida. A razão é mesmo o sintoma da depravação humana: “Se ela [a natureza] nos destinou a ser sãos, ousa quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado.” (Rousseau, 1973a, p. 247).

Nos *Diálogos*, Rousseau escreve: “o amor-próprio, princípio de toda maldade, aviva-se e exalta-se na sociedade, que o fez nascer e onde se está todo tempo forçado a se comparar;” (Rousseau, 2022, p. 214). No *Emílio* há diversas afirmações sobre o caráter basilar da comparação. Por exemplo: “[...] entendimento é apenas o poder de comparar e de julgar [...]” (Rousseau, 2014, p. 395). Além disso, “a consciência de toda sensação é uma proposição, um juízo. Assim, tão logo se compare uma sensação com outra, raciocina-se.” (Rousseau, 2014, p. 280). A própria ideia surge da comparação: “pois da comparação de

⁵⁷ Dado que, “aqui o termo ‘moral’ designa então o que é da ordem do espírito, em contraposição ao físico, mas também o que se deve à vida em sociedade, isto é, o que decorre de um estado de *dependência mútua* ou, ao menos, do estado correspondente à sociedade começada, podendo ser compreendido no âmbito das *necessidades recíprocas que unem os homens*.” (Maruyama, 2005, p. 420).

⁵⁸ Esse tema é trabalhado mais detalhadamente em meu TCC: O nascimento da justiça: uma análise sobre a razão comparativa no *Segundo Discurso* de Rousseau.

⁵⁹ Cf. Ensaio sobre a origem das línguas, 1973, p. 181.

várias sensações sucessivas ou simultâneas e do juízo que delas fazemos nasce uma espécie de sensação mista ou complexa que chamo ideia.” (Rousseau, 2014, p. 275). A comparação age nessas ideias: “a extensão de nossos conhecimentos mede-se pelo número dessas ideias, e é sua nitidez, sua clareza que faz a justeza do espírito; é a arte de compará-la entre si que chamamos razão humana.” (Rousseau, 2014, p. 202).

A comparação, em resumo, é uma atividade característica da racionalidade, a qual se vincula diretamente com o amor-próprio. Por isso, o desenvolvimento da razão está associado ao desenvolvimento dos males denunciados em seus discursos. Dessa forma, Rousseau fixa a comparação enquanto um ponto focal no qual parte tanto para explicar o desenvolvimento da razão quanto do amor-próprio. É no *Segundo Discurso* que isso fica ainda mais claro. Mas, de onde parte essa ideia? Sabemos que há um ponto focal: a comparação. Mas deve-se explicar sua possibilidade, afinal Rousseau deixa claro que os princípios humanos são o amor de si, a piedade e a perfectibilidade.

É por meio da piedade que podemos esboçar o desenvolvimento da atividade da comparação e, com ela, a atividade da razão. A respeito da piedade, Salinas escreve:

Ao lado do amor de si, há outro combustível natural da ação. É o que Rousseau chama de *pitié* ou compaixão. É nessa paixão primitiva que reside a fonte de todas as futuras virtudes sociais. Posteriormente desenvolvida, uma vez consumado o laço moral, *ela se transformará* na consciência ou instinto moral. *Capacidade de sair de si e de se identificar com o outro* é por sua presença em nós que podemos, livrando-nos de nosso egoísmo de civilizados, nos lançar na reconstrução da imagem do homem primitivo [...]. (Fortes, 1996, p. 57, grifo nosso).

A piedade é um transportar-se a outro, mas de forma irrefletida⁶⁰. A razão, por outro lado, é uma qualidade desenvolvida socialmente. O vínculo entre razão e piedade parte desse transporte, dessa capacidade de sair de si e, ao identificar-se com um animal que sofre, identificar-se consigo mesmo: a piedade volta-se ao *outro*, a razão é capaz de voltar para a si mesma⁶¹.

Mais detalhadamente, no *Emílio*, Rousseau reforça a ideia de que a comparação é um transporte, bem como um julgamento:

Perceber é sentir; comparar é julgar; julgar e sentir não são a mesma coisa⁶².

⁶⁰ “Ela [a piedade natural] nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer;” (Rousseau, 1973a, p. 260).

⁶¹ A comiseração, com efeito, mostrar-se-á tanto mais enérgica quanto mais intimamente se identificar o animal espectador com o animal sofredor. Ora, é evidente que essa identificação deveu ser infinitamente mais íntima no estado de natureza do que no estado de raciocínio. É a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo; (Rousseau, 1973a, p. 260).

⁶² Para Natalia Maruyama, no entanto, essa passagem é uma resposta ao sensualismo de Helvétius: “A passagem em que afirma “comparar é julgar: julgar e sentir não são a mesma coisa” (E, IV, Pl. 571) é uma resposta direta à afirmação de Helvétius em *Do espírito*, “julgar é apenas sentir”. Para Rousseau as sensações por si mesmas são

Pela sensação, os objetos oferecem-se a mim separados, isolados, tais como existem na natureza; pela comparação, movimento-os, *transporto-os*, por assim dizer, coloco-os uns sobre os outros para julgar suas diferenças ou sua semelhança e geralmente todas as suas relações. (Rousseau, 2014, p. 379, grifo nosso).

A comparação, dessa forma, pode ser descrita como um transporte. Ela, se é a definição do entendimento e do primeiro esboço de reflexão, parte de um transporte. Transporte que é característica de uma paixão: a piedade.

Vale lembrar que é a partir do primeiro sentimento de humanidade⁶³ que as virtudes sociais surgem. Dado que a reflexão é um desenvolvimento típico do ser humano social, ele deve ter algum apoio nas leis de seu coração. Esse apoio está na piedade.

Mandeville compreendeu muito bem que, com toda a sua moral, os homens jamais passariam de uns monstros se a natureza não lhes tivesse conferido a piedade para o apoio da razão; *não compreendeu, no entanto, decorrerem somente dessa qualidade todas as virtudes sociais* que quer contestar nos homens. (Rousseau, 1973a, p. 259-260, grifo nosso).

Apresentada como um transporte até o outro que sofre, a piedade é um ponto cardeal para explorar o desenvolvimento da razão na passagem para o estado social. Quer dizer, no presente trabalho, foi evidenciado o foco na comparação, ela, por sua vez, deve estar conectada com esse instinto humano. Vale lembrar, que o ser humano em estado de natureza não tem por que fazer uso da reflexão; “sua alma, que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual sem qualquer idéia do futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia.” (Rousseau, 1973a, p. 251).

A busca aqui é pelos elos submergidos na filosofia de Rousseau. Se a comparação é um desses elos que unem a superfície do ser humano social com a profundidade do ser humano natural, a piedade natural e o amor de si aparecem como a própria água que submerge a tudo. Talvez, a água fique agitada na superfície, e seja um tanto fria na profundidade. A questão é que se trata de um mar único que é a filosofia de Rousseau. A zona abissal, se continuarmos com essa metáfora, está para o estado de natureza; as luzes que as tocam talvez possam ser entendidas como o ponto em que a comparação age e a reflexão se fortifica. Isso altera completamente a substância dos seres humanos e novas possibilidades surgem.

incapazes de estabelecer relações. Elas só nos apresentam os objetos separadamente, enquanto a razão os compara e nos apresenta suas semelhanças e diferenças.” (Maruyama, 2001, p. 59).

⁶³ “O homem selvagem de modo algum possui esse talento admirável [de ignorar o sofrimento e, por falta de sabedoria e de razão, vemo-lo cada dia entregar-se temerariamente alheio] ao primeiro sentimento de humanidade [a piedade natural].” (Rousseau, 1973a, p. 260).

A comiseração, com efeito, mostrar-se-á tanto mais enérgica quanto mais intimamente se identificar o animal espectador com o animal sofredor. Ora, é evidente que essa identificação deveu ser infinitamente mais íntima no estado de natureza do que no estado de raciocínio. É a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo (Rousseau, 1973a, p. 260).

Essa passagem mostra que a piedade se transforma com o desenvolvimento da sociedade. Ela era mais íntima no estado de natureza. A reflexão, por outro lado, faz o ser humano voltar a si mesmo. Assim, se a piedade é um transporte e a comparação também é um transporte, é por meio de um movimento que se poderia dizer dialético que faz da piedade o móvel da reflexão, mas que, em última instância faz o indivíduo voltar-se a si mesmo. Isso lembra as palavras de Patrizia Piozzi, se é possível uma pequena digressão no assunto:

No extremo oposto da história, no último apocalíptico degrau de decadência da civilização, encontramos novamente a solidão humana que se vincula, também aqui, à inércia da piedade. Sufocada pela razão calculista, que separa os homens de seus semelhantes, a voz da natureza permanece impotente, como indica a célebre figura do homem culto que tapa os ouvidos para não se emocionar com os gritos de socorro que vêm da rua (Piozzi, 2006, p. 49).

De um lado temos a não percepção do outro, a menos pela força da violência sobre o indivíduo naturalmente pelo sofrimento, coisa que em estado social, isso pode ser conscientemente sufocado. “O homem selvagem de modo algum possui esse talento admirável e, por falta de sabedoria e de razão, vemo-lo cada dia entregar-se temerariamente ao primeiro sentimento de humanidade.” (Rousseau, 1973a, p. 260). O modelo ideal de vida do ser humano para Rousseau se encontra, para Patrizia, no meio-termo. Tal meio-termo, embora vago, pode ser caracterizado pela associação do ritmo da natureza segundo o vínculo humano com o trabalho, se bem-ordenado pela piedade natural⁶⁴.

A razão altera e até sufoca — mas não apaga — a natureza, e, dado que as luzes atingem e criam paixões novas, “há uma dependência recíproca entre os conhecimentos e as paixões, entre o desenvolvimento das faculdades e as impulsões ou inclinações do espírito.” (Maruyama, 2005, p. 425).

Rousseau deixa evidente a complexidade das relações entre razão e paixões. Com isso, Rousseau torna-se o primeiro a fazer o abalo sísmico na razão moderna justamente por

⁶⁴ É possível afirmar que, estando determinados de forma quase imediata pela necessidade natural, igualmente submetidos às fadigas do trabalho físico, os homens das primeiras comunidades têm uma representação mais uniformizada do mundo. A imagem que formam do outro é semelhante à que têm de si próprios e traduz a mesma relação com o universo. Atuando como elemento totalizador nos agrupamentos humanos, a piedade prospera onde a manifestação subjetiva tem escassa diversificação (Piozzi, 2006, p. 49-50).

evidenciar um tipo de razão mais profunda e envolvida com as paixões naturais. É isso que mostra Starobinski:

A escolha essencial não se dá entre a razão e o sentimento, mas entre o caminho mediato e o acesso imediato. [...] Ao contrário, razão e sentimento revelam-se desde então perfeitamente conciliáveis. Rousseau acusa apenas a razão raciocinante (o que Kant chamará de entendimento), que inspira “os insensatos juízos dos homens”. Essa razão instrumental aprisiona os homens na subjetividade turva da opinião e da ilusão. Rousseau denunciara seu absurdo; em comparação a uma razão mais profunda, as falsas clarezas do raciocínio comum são um contrassenso. (Starobinski, 2011, p. 61).

Dessa forma, o raciocínio está no laço entre razão e paixão natural. Em suma, dado que a comparação, enquanto uma espécie de transporte, pode ser vinculado à piedade, uma vez que ela é também um transporte, é possível supor um vínculo entre o desenvolvimento da comparação moral a partir da atividade da piedade. Esse vínculo pode ser melhor investigado a partir da investigação sobre a tomada de consciência de si na passagem para o estado social.

4.2. Olhar para o outro é olhar para si

No *Emílio*, Rousseau define a piedade como o primeiro sentimento relativo⁶⁵. O sofrimento de outro animal, sobretudo humano, força um transporte. “Só sofremos na medida em que julgamos que ele sofre; não em nós, mas nele que sofremos.” (Rousseau, 2014, p. 304). Ainda sobre o vínculo entre razão e piedade, Rousseau escreve o grau de atuação da comparação: “já comparou ideias demais para nada sentir, e não o suficiente para compreender o que sente. Assim nasce a piedade [...]” (Rousseau, 2014, p. 304).

Claro, Rousseau no *Emílio*, não descreve o ser humano em estado de natureza. A questão é que a comparação e a piedade possuem uma afinidade no transporte de si: “Assim, ninguém se torna sensível a não ser quando sua imaginação se excita e começa a transportá-lo para fora de si.” (Rousseau, 2014, p. 304, grifo nosso).

No *Segundo Discurso*, há a evidência dessa relação íntima entre paixões naturais e as faculdades racionais:

Apesar do que dizem os moralistas, o entendimento humano muito deve às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem também muito. *É pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa*; só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber por que aquele, que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a pena de raciocinar. As paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as

⁶⁵ “Assim nasce a piedade, *primeiro sentimento relativo* que toca o coração humano conforme a ordem da natureza.” (Rousseau, 2014, p. 304).

idéias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza; o homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimenta as paixões desta última espécie, não ultrapassando, pois, seus desejos a suas necessidades físicas. (Rousseau, 1973a, p. 250, grifo nosso).

Privado de luzes, o transporte para o ser que sofre é totalmente natural. Não há mediações racionais, mas a razão, por outro lado, é mediada pelas paixões. É a partir dela que a razão se aperfeiçoa. Por outro lado, a piedade é “[...] o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão;”⁶⁶ (Rousseau, 1973a, p. 259). Para Starobinski, “ele [o ser humano em estado de natureza] não conhece nem o trabalho (que o oporá à natureza), nem a reflexão (que o oporá a si mesmo e aos semelhantes)” (Starobinski, 2011, p. 41). Dessa forma, se existe esse transporte, se existe essa comparação no estado de natureza, ela não é reflexiva: “A ser verdadeiro que a comisseração não passa de um sentimento que nos coloca no lugar daquele sofre, sentimento obscuro e vivo no homem selvagem, desenvolvido mas fraco no homem civil [...]” (Rousseau, 1973a, p. 260).

Em resumo, comparação é componente central da racionalidade e é descrito como o primeiro passo da reflexão. Ele age como um transporte. Assim, se é possível confirmar um possível vínculo entre piedade e reflexão, a partir da noção de transporte — possível na comparação —, para ser moral e consciente, portanto racional, esse movimento, no entanto, ainda precisa ser atualizado. É necessária uma nova peça neste quebra cabeça. Dar alguns passos atrás pode ser oportuno nessa busca.

4.3. O nascimento da razão: entre o eu e o outro

A partir da descrição que Rousseau faz do ser humano em estado de natureza, fica evidente o impacto do isolamento. Sem qualquer aspecto social, aquele que mais se assemelha a um animal do que a um indivíduo, só é capaz de olhar para si. Ele, por não conseguir comparar, em última instância, não consegue desenvolver qualquer tipo de paixão social. Ele é simples e basta a si mesmo.

Uma vez isso entendido, afirmo que, no nosso estado primitivo, no verdadeiro estado de natureza, o amor-próprio não existe, pois cada homem em especial olhando-se a si mesmo como o único espectador que o observa, como o único ser no universo que toma interesse por si, como o único juiz de

⁶⁶ É possível citar ainda: “Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quanto nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes são dela perceptíveis.” (Rousseau, 1973a, p. 259). Ou ainda: “Ela [a piedade natural] nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer;” (Rousseau, 1973a, p. 260).

seu próprio mérito, torna-se impossível que um sentimento, que vai buscar sua fonte em *comparações que ele não tem capacidade para fazer*, possa germinar em sua alma. Pelo mesmo motivo, esse homem não poderia ter nem ódio nem desejo de vingança, paixões que só podem nascer da opinião de alguma ofensa recebida e, como é o desprezo ou a intenção de prejudicar e não o mal que constitui a ofensa, homens que não sabem apreciar-se ou comparar-se podem infligir-se muitas violências mútuas, quando disso lhes advém alguma vantagem, sem jamais se ofenderem reciprocamente. Em uma palavra, cada homem só vendo os seus semelhantes como veria animais de outra espécie, pode tomar a presa do mais fraco ou ceder a sua ao mais forte, considerando suas rapinagens como acontecimentos naturais, sem o mínimo movimento de insolência ou de despeito e sem outra paixão além da dor ou da alegria de um bom ou mau êxito. (Rousseau, 1973a, p. 313, grifo nosso).

Como se viu, uma sucessão de anos faz do acúmulo de detalhes um conjunto que fundamenta a base e a possibilidade da sociedade. Uma série de catástrofes e transformações naturais forçam os seres humanos a se unirem sucessivamente. Muitas ideias já haviam se formado e inúmeras invenções morrem com os donos⁶⁷, mas o tempo insiste em passar. Neste ponto da descrição de Rousseau, é possível perceber uma simplicidade antropológica ao buscar trabalhar com as partes físicas dos seres humanos⁶⁸ de acordo com a subtração de todas as características sociais de sua futura moralidade.

Mas ao comparar as sensações, o ser humano ativa sua razão. É necessário que tome consciência de si e do outro e faça isso voluntariamente. Isso indica que a comparação é uma força ativa que está diretamente vinculada ao desenvolvimento da consciência⁶⁹. A atividade da razão, por outro lado, faz surgir o orgulho, manifestado pelo amor-próprio: “[...] o amor próprio, *que se compara*, nunca está contente nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-vos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível.” (Rousseau, 2014, p. 289, grifo nosso). Assim, as qualidades da razão capazes de iluminar a consciência, por outro lado, produzem os primeiros movimentos do orgulho e da futura possível desigualdade humana. Em resumo, na passagem para o estado social, a comparação promove a consciência dado o desenvolvimento também do amor-próprio e da racionalidade. Dessa forma, a hipótese levantada é que a capacidade de se comparar com o outro é atualizado pela perfectibilidade de tal forma que o ser humano é capaz de uma reflexão rudimentar ao tomar consciência de si.

⁶⁷ “Se por acaso descobria qualquer coisa, era tanto mais incapaz de comunicá-la quanto nem mesmo reconhecia os próprios filhos. A arte parecia com o inventor. Então não havia nem educação, nem progresso; as gerações se multiplicavam inutilmente e, partindo cada uma sempre do mesmo ponto, desenrolavam-se os séculos com toda a grosseria das primeiras épocas; a espécie já era velha e o homem continuava sempre criança.” (Rousseau, 1973a, p. 263).

⁶⁸ Leonardo de Barros é claro: “Até aqui, a simplicidade antropológica estaria reduzida ao mínimo físico e biológico que poderia também ser atribuído a qualquer espécie animal [...]” (Barros, 2020, p. 80).

⁶⁹ “A seguir refleti sobre os objetos de minhas sensações e, achando em mim a faculdade de compará-las, sinto-me, dotado de uma força ativa que não sabia antes.” (Rousseau, 2014, p. 379).

Vale explorar mais a fundo essa ideia, pois, embora ainda em estado de natureza, a comparação seja possível aos seres humanos e animais de forma instintiva, algo muda com a tomada de consciência do outro. Nesta tomada de consciência, surge a identidade de si e a percepção do outro (Barros, 2020). Esse contraste permite a moral e a vida em sociedade. Afinal, sem a consciência do outro, atitudes morais não são possíveis e estamos em uma condição pré-moral do estado natureza.

Como essa comparação moral é possível? Aqui a piedade volta. Antes da passagem para o estado social, no estado de natureza, há um transporte de si em relação ao outro de forma involuntária e irracional — a piedade. Há também uma comparação primitiva, que ocorre quando o ser humano se compara a um outro ser vivo em nome da vida, da fome, etc. Caso o ser humano precise disputar comida, há uma pequena avaliação se a luta pode matá-lo, por exemplo. Saber se uma comida vale a pena ser disputada envolve uma comparação das forças do seu adversário e das suas próprias de forma instintiva, portanto irracional⁷⁰. Esta que é uma força maquinal de sobrevivência e instinto, menos complexa que o transporte ao outro que sofre, isto é, menos complexa que a piedade. Supomos que seja na piedade natural que há possibilidade do desenvolvimento da racionalidade, dado esse caráter comparativo da piedade manifestado pelo transporte ao outro que sofre. Afinal, vale lembrar: “Apesar do que dizem os moralistas, o entendimento humano muito deve às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem também muito. É pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa;” (Rousseau, 1973a, p. 250).

A piedade age “[...] transportando-o [o ser humano] para fora de si e permitindo que o sentimento de existência do ‘eu’ se conecte à existência do outro por meio de uma íntima identificação.” (Barros, 2020, p. 81). A piedade, também fonte das virtudes sociais, é o meio pelo qual o ser humano pode tomar consciência do outro e firmar a própria consciência de si, por contraste⁷¹.

Segundo Natalia Maruyama, “[...] no decorrer das modificações sucessivas da natureza humana, a *piedade altera-se*, o amor de si converte-se em virtude ou humanidade, os germes do orgulho são introduzidos no espírito e o homem começa a ter necessidade do concurso e da estima dos outros.” (Maruyama, 2005, p. 425, grifo nosso). Para ela, o orgulho e a estima, características do amor-próprio estão vinculados à piedade. Isso porque a piedade passa a agir

⁷⁰ Rousseau cita esse tipo de comparação do ser humano em estado de natureza em nota: “Caso, por vezes, tenha de disputar a alimentação, jamais avança desferindo golpes, sem antes ter comparado a dificuldade de vencer com a de encontrar em outro lugar sua subsistência, e, como o orgulho não interfere no combate, este acaba com alguns murros; o vencedor come, o vencido vai tentar a sorte e tudo fica em paz.” (Rousseau, 1973a, p. 298).

⁷¹ Esse duplo movimento de tomada de consciência é defendido por Natalia Maruyama e pelo próprio Leonardo Canuto de Barros. Leonardo de Barros chama esse contato com o *outro* de *dimensão dialógica*.

no reconhecimento consciente do outro. Isso é justamente o papel da razão nascente e comparativa. Dessa forma, a partir da leitura de Maruyama, a piedade pode ser compreendida como o berço sensível⁷² da racionalidade que se transporta ao outro e se compara.

É justamente a partir da piedade que a comparação moral é possível. Quer dizer, é a partir dela que podemos tomar consciência do outro racionalmente e promover a moralidade. Rousseau escreve a esse respeito: “Para impedir que a piedade degenere em fraqueza, é preciso então generalizá-la e estendê-la a todo gênero humano.” (Rousseau, 2014, p. 353). Ou seja, dentro e fora do estado social, a piedade pode se transformar. Ela permite estender esse sentimento para a humanidade como um todo, bem como ceder lugar à consciência.

A esse respeito, a comparação moral é o movimento racional que o ser humano exerce quando se compara conscientemente com o outro. O ser humano precisa perceber que o outro existe e que o eu forma uma identidade. Essa capacidade é adquirida historicamente. Isso significa que, em estado de natureza, o ser humano não é capaz de comparações morais, mas em sociedade isso é possível. Isso faz da piedade a base da consciência e da razão. É a partir dela que o ser humano é capaz de perceber o outro e ter consciência de si. Essa capacidade é fruto do desenvolvimento da comparação moral, pois a piedade permite o transporte de si em direção àquele que sofre.

Isso permite um salto qualitativo⁷³ que é o desenvolvimento da moralidade a partir da tomada de consciência:

veja que a piedade natural e a imaginação abrangem uma capacidade de reconhecer-se no outro ou de colocar-se fora de si para observar-se, qualidade notável que, somada à liberdade e à perfectibilidade, dá a condição de possibilidade para a sociabilidade e, conseqüentemente, para a razão e para a consciência [...] (Monteagudo, 2006, p. 33).

As palavras de Starobinski podem ser lembradas aqui: “Nesse encontro ativo em que afronta a inércia das coisas, o homem toma consciência de sua diferença. Compara-se com o outro, e essa comparação é o próprio despertar da razão.” (Starobinski, 2011, p. 398). Essa comparação leva ao orgulho, mas também é o princípio da moral.

⁷² “No *Discurso sobre a Desigualdade* jamais é colocada a afirmação da existência dos sentimentos morais inatos, e o princípio da piedade era nessa época apenas uma *tendência cega*, que o homem partilhava com todos os outros animais na qualidade de ser sensível.” (Maruyama, 2005, p. 423).

⁷³ “[...] com o advento da moralidade cria qualidades novas que não existiam e provoca uma mudança qualitativa no homem, como o conhecimento, a consciência, a virtude etc.), a união social se torna irreversível.” (Monteagudo, 2006, p. 86).

Como mostra Starobinski, Rousseau concilia a racionalidade com os sentimentos⁷⁴. Mais especificamente, Natalia Maruyama destaca justamente o processo de tomada de consciência de si depende da tomada de consciência do outro.

Com efeito, nessa época o homem começa a tomar consciência do outro, ele começa a separar o que é *eu* e o que é o *outro*. O *eu* nasce, portanto, de uma semelhança e de uma partilha, de tal modo que, desde seu começo, ele é forçosamente marcado por uma divisão. Não há consciência do *eu* sem o reconhecimento do *outro*, que é ao mesmo tempo diferente e semelhante a nós. O primeiro sentimento, o sentimento de nossa própria existência (atual e presente), era um sentimento doce, obscuro e quase sem objeto no puro estado de natureza, pois nesse estado não havia relação entre os homens. O sentimento de existência não implicava nenhuma partilha, nem interior nem exterior: ele decorria de uma maneira de viver simples e solitária, sem nenhum reconhecimento do outro e sem preocupação com o futuro. Tratava-se de um sentimento de felicidade. (Maruyama, 2005, p. 429, grifos da autora).

Se a piedade natural é um transporte ao outro, é por ela que a perfectibilidade pode agir em nome das necessidades. O contato sucessivo com outros seres humanos e as necessidades naturais que colocavam em risco sua existência, com passar dos séculos, permitiu que essas mudanças fossem possíveis. Quer dizer, a perfectibilidade pode vir a agir na transferência da piedade natural. Essa modificação poderia ser o princípio de uma comparação consciente, o que para Maruyama seria como um momento de assombro⁷⁵.

Rousseau dá ênfase no caráter comparativo das primeiras relações que se exprimiram pelas palavras comparativas, epígrafe deste tópico:

Essa adequação reiterada dos vários seres a si mesmo e de uns a outros, *levou naturalmente*, o espírito do homem a perceber certas relações. Essas relações, que exprimimos pelas palavras grandes, pequeno, forte, rápido, lento, medroso, ousado e outras idéias semelhantes, *comparadas* ao azar da necessidade e quase sem pensar nisso, acabaram por *produzir-lhe uma certa espécie de reflexão*, ou melhor, uma prudência maquinal, que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança. (Rousseau, 1973a, p. 266, grifo nosso).

O termo *naturalmente* reforça a ideia de que as ideias comparativas têm seu berço na própria natureza humana. Não se trata de um termo fora do lugar, mas diz respeito ao vínculo direto entre o desenvolvimento da racionalidade e as paixões naturais. A ideia de transporte, típica da piedade natural, começa a tomar lugar na atividade da razão. Assim, o entendimento passa a ser uma atividade consciente. A comparação acaba permitindo uma reflexão, mesmo

⁷⁴ A escolha essencial não se dá entre a razão e o sentimento, mas entre o caminho mediato e o acesso imediato. [...] Ao contrário, razão e sentimento revelam-se desde então perfeitamente conciliáveis. (Starobinski, 2011, p. 61).

⁷⁵ Poderia se dizer que a tomada de consciência do ser humano é um movimento de assombro filosófico.

que rudimentar, mesmo que diretamente vinculada ao amor-próprio. Haja vista que, os indivíduos, ao se relacionarem, as primeiras paixões sociais começam a aparecer. Inveja, raiva, orgulho começam a aflorar e com elas seus crimes. Essa modificação altera permanentemente a natureza humana: “[...] a experiência moral é sempre traumática, pois ela nasce nesse momento de dilaceramento, de revolução, de partilha, divisão e modificação da natureza humana, provocados pela nova maneira de viver.” (Maruyama, 2005, p. 430).

A presente reflexão possui um eco no contexto filosófico de Rousseau. Condillac apresenta ideias coniventes. Com efeito, é oportuno analisar a filosofia de Condillac a fim de compreender a conexão entre as ideias de Rousseau e de seu tempo.

5. UMA VISITA AO PENSAMENTO DE CONDILLAC: O MÉTODO EMPIRISTA E A METAFÍSICA

Que me seja permitido examinar, por um instante, as dificuldades relativas à origem das línguas. Poderia contentar-me em citar ou repetir aqui as pesquisas do Sr. Padre de Condillac sobre esse assunto, as quais, todas, confirmam inteiramente minha opinião e talvez me tenham sugerido a primeira idéia.

*Jean-Jacques Rousseau*⁷⁶

Se Natalia Maruyama está certa ao afirmar que “encontramos em Rousseau, notadamente no *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*, um método de análise que seria digno de um dos alunos mais radicais de Condillac.” (Maruyama, 2005, p. 56), nada mais justo do que visitar sua filosofia.

Embora Condillac considere que ele mesmo negligenciou⁷⁷ a metafísica, ele abre seu livro com elogio a ela: “Pareceu-me possível raciocinar em matéria de metafísica e de moral com tanta exatidão quanto em geometria; formar, tão bem quanto os geômetras, ideias justas; [...]” (Condillac, 2018, p. 31-32). Ou seja, desde já, percebe-se a importância que Condillac dá ao método em função do exemplo da geometria. Sua proposta é investigar a metafísica tão bem quanto os geômetras. Esse ponto é importante se levantamos o contexto da pesquisa científica que se almeja ser exata na modernidade.

Condillac, a fim de examinar essa metafísica à imagem da geometria, a divide em dois campos.

Uma delas, ambiciosa, quer penetrar em todos os mistérios: a natureza, a essência dos seres, as causas mais recônditas, eis o que a lisonja e o que ela promete a si mesma descobrir. A outra, mais comedida, adéqua suas perspectivas à fraqueza do espírito humano, e, por ser tão desdenhosa do que necessariamente lhe escapa quanto ávida pelo que pode apreender, sabe manter-se nos limites que lhe cabem (Condillac, 2018, p. 32).

No primeiro caso, “[...] o espírito acumula um sem-número de erros e contenta-se com noções vagas e palavras sem sentido;” (Condillac, 2018, p. 32). Já no segundo, “[...] ele adquire poucos conhecimentos, mas evita o erro; torna-se justo e só forma ideias nítidas.” (Condillac, 2018, p. 32). Locke é, para Condillac, um dos poucos que conseguiram enveredar

⁷⁶ Cf. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. 1973A, p. 252.

⁷⁷ “A metafísica é a ciência que mais contribui para tornar o espírito humano luminoso, preciso e extenso, e por isso é a que melhor prepara para o estudo das demais. Mas, atualmente, é tão negligenciada na França que essa afirmação sem dúvida haverá de parecer um paradoxo aos olhos de muitos leitores. Reconheço que houve um tempo em que eu mesmo tive uma opinião como essa” (Condillac, 2018, p. 31).

por meio desta metafísica segura, pois “restringiu-se ao estudo do espírito humano e cumpriu com êxito seu objeto.” (Condillac, 2018, p. 32). É de se esperar que Descartes não esteja deste lado. Para Condillac, Descartes se envereda numa metafísica mais ampla e pouco segura⁷⁸.

A maneira com a qual os pensamentos são formados é matéria essencial para investigação dos conhecimentos humanos. Esse é o erro de Descartes segundo Condillac. Em suma, para ele, o método de Descartes o guiou para o caminho errado. Para Condillac, “não teremos como descobrir nenhuma maneira certa de conduzir nossos pensamentos enquanto não soubermos como eles são formados.” (Condillac, 2018, p. 32-33). Assim como Descartes, outros autores desenvolveram sistemas para compreender o mundo e caíram nesta metafísica obscura. Condillac (2018, p. 33) cita Leibniz e Malebranche, por exemplo. O que não significa que não se possa estudá-los. São seus erros que guiaram os acertos daqueles que o sucederam⁷⁹.

Para compreender os erros desses autores, faz necessário, para Condillac, remontar à origem dos conhecimentos humanos: “É preciso remontar à origem de nossas ideias, desenvolver sua geração, acompanhá-las até os limites e elas prescritos pela natureza, para fixar a extensão e as fronteiras de nossos conhecimentos e renovar o entendimento humano como um todo.” (Condillac, 2018, p. 34). Dessa forma,

A via das observações é a única que promete êxito na realização dessas pesquisas. Não devemos aspirar a outra coisa além da descoberta de uma experiência primeira, que ninguém possa pôr em dúvida e que seja suficiente para explicar todas as outras. Ela deverá mostrar sensivelmente qual a fonte de nossos conhecimentos, quais os instrumentos a serem empregados e de que maneira devemos nos servir deles. Acredito ter encontrado a solução para todos esses problemas na ligação de ideias, seja com os signos, seja entre si. (Condillac, 2018, p. 34).

Para Condillac, a experiência é o guia supremo, a tal ponto de fornecer “[...] a um só princípio tudo o que concerne ao entendimento humano [...]” (Condillac, 2018, p. 35). E só o exame da experiência pode fornecer essa certeza. Assim, percebemos a força do empirismo no pensamento de Condillac.

O primeiro exame parte da análise das ideias e a forma com que elas se ligam. “As ideias ligam-se com os signos, e é por esse meio, como hei de provar, que elas se ligam entre si.” (Condillac, 2018, p. 35). Trata-se de observar, nesse contexto, como é possível para

⁷⁸ “Descartes não chegou ao conhecimento nem da origem, nem da geração de nossas ideias. Deve-se atribuir isso à insuficiência de seu método.” (Condillac, 2018, p. 32)

⁷⁹ “Seria por isso inútil ler os filósofos? Pelo contrário: pois, como esperar ter mais êxito do que tantos gênios que são a admiração de seu século, sem tê-los ao menos estudado, que seja para aprender com seus erros?” (Condillac, 2018, p. 33).

Condillac chegar a esse princípio, pois, é ao analisar esse caminho que Condillac traça que podemos observar o papel da comparação na faculdade da reflexão no empirismo moderno.

Assim, apresentada essa tese, Condillac resume o plano do *Ensaio*:

Com a intenção de realizar esse duplo objetivo, alcei-me tão alto quanto me foi possível. De um lado, remontei até a percepção, pois é a primeira operação que se observa na alma, e mostrei como e em que ordem ela produz todas as percepções que podemos adquirir. De outro, comecei pela linguagem de ação. Ver-se-á como ela produziu todas as artes apropriadas à expressão de nossos pensamentos, a arte dos gestos, a dança, a fala, a declamação, a notação musical, as pantomimas, a música, a poesia, a eloquência, a escritura e os diferentes caracteres das línguas. Essa história da linguagem mostrará as circunstâncias em que os signos são imaginados, dará a conhecer seu verdadeiro sentido, ensinará a evitar seu abuso, e penso que não deixará nenhuma dúvida acerca da origem de nossas ideias.

Por fim, após ter desenvolvido o progresso das operações da alma e da linguagem, tentarei indicar como o erro pode ser evitado e mostro a ordem a ser seguida para realizar descobertas e instruir os outros a respeito das já realizadas. Tal é o plano deste ensaio. (Condillac, 2018, p. 35-36).

Condillac cita os peripatéticos como aqueles que descobriram que “[...] todos os nossos conhecimentos vêm do sentidos.” (Condillac, 2018, p. 36). Mas eles não conseguiram desenvolver essa perspectiva. Se Bacon foi, na percepção de Condillac, o primeiro a perceber isso, foi Locke quem de fato “[...] o adotou, e teve o mérito de ser o primeiro a demonstrá-lo.” (Condillac, 2018, p. 36). O que não furta as críticas de Condillac para com Locke⁸⁰. Para Condillac, Locke percebe que os conhecimentos as ideias são recebidas pelos sentidos, de modo que o sujeito pode “[...] repeti-las a bel-prazer, compô-las e reuni-las com variedade infinita, criando assim toda sorte de noções complexas.” (Condillac, 2018, p. 37). Mas Locke não mostra como o ser humano desenvolve essas capacidades. Por isso importa abordar a origem dos conhecimentos humanos e seu desenvolvimento. Para isso, Condillac parte a “[...] ideia de explicar a geração das operações da alma localizando o seu nascimento numa percepção simples [...]” (Condillac, 2018, p. 37).

Condillac assume que o papel dos signos é de primeira ordem em sua investigação, pois “[...] o uso dos signos é o princípio do desenvolvimento de todas as nossas ideias.” (Condillac, 2018, p. 38). A partir desse ponto, ele apresenta que o começo de uma investigação sobre a natureza dos conhecimentos deve remontar a sequência entre cada pensamento, que só são possíveis com a atividade dos signos de instituição, em uma forma

⁸⁰ Ele [Locke] viu, por exemplo, que as palavras e a maneira de nos servirmos delas podem fornecer luzes acerca do princípio de nossas ideias; mas, quando se deu conta disso, era tarde, e por isso tratou em seu terceiro livro de uma matéria que deveria ter sido objeto do segundo. Se tivesse reescrito o livro, é lícito supor que teria exposto mais adequadamente os recursos do entendimento humano. Por não ter procedido assim, passou com demasiada rapidez pela origem de nossos conhecimentos, e tal é a parte menos profunda de seu livro. (Condillac, 2018, p. 37).

encadeada, isto é, “quaisquer que sejam nossos conhecimentos, se quisermos remontar à sua origem, chegaremos por fim a um primeiro pensamento simples, que foi objeto de um segundo, que foi objeto de um terceiro, e assim por diante.” (Condillac, 2018, p. 39).

No entanto, tudo parte da percepção. A percepção é fonte das primeiras ideias que o sujeito recebe. “[...] Dependendo de nossa reflexão sobre as operações que as sensações ocasionam em nossa alma, adquirimos todas as ideias que não poderíamos receber das coisas exteriores.” (Condillac, 2018, p. 30). Há, assim, duas classes de ideias, a primeira está diretamente captada pelos sentidos a partir da natureza, a segunda, dependente dela, é o resultado destas ideias em prol de outras que o ambiente não nos forneceu diretamente. “As sensações e as operações da alma são, portanto, os materiais de todos os nossos conhecimentos, materiais que a reflexão põe em uso ao buscar pelas combinações e relações que eles contêm. Mas o seu êxito depende inteiramente das circunstâncias” (Condillac, 2018, p. 40). Se todas as ideias vêm dos sentidos, logo, todas as ideias são adquiridas⁸¹ e se multiplicam de acordo com a atividade da reflexão.

Para Condillac as sensações são ideias⁸². As sensações são suficientes para dar todas as ideias ao ser humano. E mesmo quando se aponta que as sensações enganam, elas ainda não deixam de fornecer ideias, mesmo quando erradas. “Vejo uma figura que julgo ser um pentágono, embora ela forme, num de seus lados, um ângulo imperceptível. Ou seja, trata-se de um erro; mas nem por isso ela deixa de fornecer a mim a ideia de um pentágono.” (Condillac, 2018, p. 44-45).

Condillac busca um ponto médio entre a verdade e o erro que as sensações podem apresentar ao entendimento humano⁸³. É evidente a distinção entre sensações diferentes, como o som e a cor. Para Condillac, “um mínimo de reflexão mostra que nenhuma dessas ideias é confusa” (Condillac, 2018, p. 45). As ideias de extensão, de ângulos e figuras são claras e distintas e todas elas são advindas da experiência do exterior. Mas, “se buscarmos nas percepções a ideia de grandeza absoluta de certos corpos, ou mesmo a de grandeza relativa e de sua figura, os juízos que faremos a partir disso serão bastante questionáveis.” (Condillac, 2018, p. 45). Dessa forma, Condillac estabelece: “Portanto, devem-se distinguir, em nossas

⁸¹ Condillac é enfático: “Concluamos que não há ideias que não sejam adquiridas” (Condillac, 2018, p. 40-41).

⁸² “É suficientemente evidente que as ideias que se chamam sensações são tais que, se fôssemos privados dos sentidos, jamais poderíamos adquiri-las. Nenhum filósofo chegou a afirmar que elas fosse inatas; isso seria contradizer visivelmente a experiência. Mas alegou-se que não são ideias, como se por si mesmas não fossem tão representativas quantos outros pensamentos da alma. Consideraram-se as sensações como algo posterior às ideias, que as modificam, erro que levou a imaginação a sistemas tão bizarros quanto ininteligíveis.” (Condillac, 2018, p. 44).

⁸³ Ele escreve: “Não seria possível encontrar em nossos sentidos uma fonte de verdades, além de uma fonte de erros, e distinguir tão bem estes daquelas a ponto de bebermos sempre da primeira? É o que merece ser investigado.” (Condillac, 2018, p. 45).

sensações, três componentes: 1) a percepção que experimentamos, 2) a relação que estabelecemos entre ela e algo exterior a nós, 3) o juízo que afirma que isso a que relacionamos as coisas cabe de fato a elas.” (Condillac, 2018, p. 46).

Não há erro na sensação que o indivíduo sente, tampouco que o objeto observado incutiu nele tal ideia. O erro está em afirmar que essa ideia define o objeto observado.

Por exemplo, quando refletimos que temos certas ideias de grandeza e de figura e que as relacionamos com determinado corpo, não há nisso nada que não seja verdadeira, claro e distinto. Daí a força de todas as verdades. Se há erro, é simplesmente porque julgamos que tal grandeza e tal figura pertence a tal corpo (Condillac, 2018, p. 46).

É de se observar a importância que Condillac dá a clareza e distinção. Por essa ideia é possível ilustrar o contexto do empirismo na França do século XVIII e sua oposição ao pensamento de Descartes. Esse é o sentido que Condillac dá ao apresentar que todas as ideias partem dos sentidos:

Quando digo, portanto, que todos os nossos conhecimentos vêm dos sentidos, não se deve esquecer que não é senão na medida em que são extraídos dessas ideias claras e distintas que eles contêm. Quanto aos juízos que as acompanham, só podem ser úteis para nós depois de a experiência refletida ter corrigido os seus defeitos (Condillac, 2018, p. 46-47).

Isso significa que as ideias claras e distintas se resumem a essa percepção direta que fornece ideias de extensão, ângulos, odores, cores, mas inferir que essas ideias estão de fato, ou fazem de fato parte do objeto é incerta. Isso, pois, essa relação entre ideia e objeto não é, ela mesma, uma ideia, mas um juízo feito sobre a ideia e o objeto⁸⁴.

Neste contexto, “[...] *ter ideias claras e distintas*, entendo, em suma, *ter ideias*, pois ter ideias obscuras e confusas é o mesmo que não as ter.” (Condillac, 2018, p. 48). Dessa forma, a relação da ideia com o mundo é algo diferente da própria ideia. Não importa se a ideia não está inteiramente adequada ao mundo. O objeto que a produziu, produziu-se de forma clara e distinta, independente da exatidão entre ideia e objeto. Os juízos podem ser falsos ou verdadeiros, pois dependem dos termos que se utilizam para expressá-los, não as ideias (Condillac, 2018, p. 49).

É interessante ressaltar esse contexto e a posição de Condillac para fortalecer o contexto que Rousseau se insere. O empirismo de Condillac é outro exemplo do pano de

⁸⁴ “Pois, como percebemos em nós mesmos a ideia de extensão e não vemos nenhum inconveniente em supor nos corpos algo similar, imaginamos que haveria neles algo que se assemelhe às percepções de cores, odores etc. Mas é um juízo precipitado, que está fundado unicamente nessa comparação, e ao qual não subjaz, com efeito, nenhuma ideia” (Condillac, 2018, p. 47).

fundo das leituras de Rousseau. Por isso, faz-se necessário analisar ainda um pouco mais para entender o pensamento de Condillac e situar o de Rousseau.

5.1. Análise e comparação: o método de Condillac

Ponto-chave para a presente pesquisa, o pensamento de Condillac é extremamente útil para pensar a filosofia moderna e o contexto do debate de Rousseau. Por isso a necessidade de evidenciar o contexto da filosofia de Condillac a fim de compreender a importância que ele dá à comparação e à análise. Nesse contexto, destaca-se o conceito de reflexão. Para Condillac, a reflexão permite separar e diferenciar as ideias. A consciência, que evidencia as ideias pela atenção, também é capaz de expor as diferenças entre as ideias. Se o sujeito fosse privado da atenção, ele não poderia reconhecer diferentes ideias, salvo se fossem extremamente vivas em seus sentidos. Ou seja, Condillac destaca que a reflexão, a partir da consciência e atenção, é capaz de diferenciar as ideias⁸⁵.

Condillac apresenta que a atenção e a reflexão por vezes podem ser tomadas como sinônimas. Neste contexto, ao apontar a relação entre atenção e consciência, Condillac desenvolve o tema das operações entre as ideias observadas em particular. A operação da reflexão e da atenção permitem separar ideias distintas. Essas capacidades são muito importantes, pois, do contrário, não seria possível operar sobre os objetos ao redor. Apenas aqueles que chamassem a atenção de forma mais viva que teriam um pouco da atenção. Consequentemente, o ser humano não poderia escolher, ter autonomia em relação ao ambiente à sua volta.

Para Condillac “não é difícil distinguir entre duas ideias absolutamente simples. Mas, quanto mais compostas elas foram, maior será a dificuldade” (Condillac, 2018, p. 81). Quanto mais compostas as ideias forem, mais difícil é para a reflexão perceber os contrastes. Ideias compostas diferentes podem se passar por ideias iguais. É necessário, no entanto, que a atenção foque nessas diferenças a fim de que se promova distinção e o conhecimento apurado a elas relacionado. “Em tais ocasiões, nunca é demais observar mesmo as menores diferenças, pois a nitidez e a justeza do nosso espírito dependem disso, e é isso o que principalmente dá a

⁸⁵ Da reflexão ou do poder de dispormos de nossa própria atenção nasce o poder de considerar nossas ideias em separado, de sorte que a mesma consciência que adverte em particular quanto à presença de certas ideias (o que caracteriza a atenção) adverte também que elas são distintas. Assim, quando não era senhora de sua atenção, era incapaz de distinguir por si própria as impressões recebidas de objetos. [...] é que na falta de reflexão, ou de atenção a todas as percepções que eles ocasionam, escapam-nos justamente as que são distintivas. Podemos assim julgar que, se fôssemos privados do uso da reflexão, só distinguiríamos objetos diferentes se realizassem em nós uma impressão extremamente viva. Os que atuassem de maneira mais fraca passariam por um nada (Condillac, 2018, p. 80-81).

nossas ideias a ordem e a precisão tão necessárias para que obtenhamos os primeiros conhecimentos.” (Condillac, 2018, p. 81).

A atenção a esses detalhes aparentam igualdade ou diferença de um objeto, o que leva a outros dois conceitos: a abstração e a generalização:

Ao distinguirmos entre nossas ideias, às vezes consideramos como inteiramente separadas de um objeto as qualidades mais essenciais a este; a isso chama-se *abstrair*. As ideias resultantes são chamadas de *gerais*, pois representam qualidades que convêm a muitas coisas diferentes. Por exemplo, se, desconsiderando por completo o que distingue o homem do animal, eu refletir unicamente sobre o que há de comum entre um e o outro, farei uma abstração que me proporcionará a ideia geral de animal (Condillac, 2018, p. 81-82, grifo do autor).

Para Condillac essa é uma operação importante uma vez que o entendimento é limitado e não consegue compreender os objetos em sua completude⁸⁶. Nesse ponto Condillac evidencia o papel da comparação, termo chave no presente trabalho:

A reflexão, que nos dá o poder de distinguir nossas ideias, dá-nos ainda o poder de compará-las, e assim de conhecer relações entre elas. Isso é feito voltando-se a atenção alternadamente para diferentes ideias ou fixando-a ao mesmo tempo em muitas. Quando noções pouco compostas realizam uma impressão suficientemente sensível para atrair a nossa atenção sem esforço de nossa parte, a comparação não é difícil. Mas as dificuldades aumentam à medida que as ideias se tornam mais compostas e causam uma impressão mais tênue. As comparações, por exemplo, são em geral mais fáceis em geometria do que metafísica (Condillac, 2018, p. 82).

Condillac evidencia a importância da comparação como atividade constituinte da reflexão. A reflexão age segundo a capacidade de comparação do sujeito. A capacidade de análise, método defendido por Condillac, evidencia justamente a importância da comparação de ideias. Afinal, Condillac visa compreender quais são as ideias simples e compostas a fim de chegar e comprovar a origem das ideias. Seu método parte da comparação, que permite compor e decompor ideias segundo suas relações:

Tendo distinguido muitas ideias entre si, podemos considerá-las como se compusessem uma única noção, ou ainda extrair de uma noção algumas das ideias que a compõem. É o que se chama *composição e decomposição de ideias*. Por meio dessas operações, podemos compará-las sob toda sorte de relações a realizar, a todo instante, novas combinações. (Condillac, 2018, p. 83).

⁸⁶ “Essa operação é absolutamente necessária para o espírito limitado como o nosso, que não consegue considerar simultaneamente mais do que umas poucas ideias, e que, por essa razão, é obrigado a reter muitas a uma mesma classe.” (Condillac, 2018, p. 82).

É possível extrair dessas comparações noções gerais. Esta é uma atividade fundamental para a proposta de Condillac. Ele busca identificar a origem dos conhecimentos humanos a partir da análise que só é possível pela reflexão que permite a capacidade de comparar. Assim, ele busca analisar as ideias e chegar naquelas cada vez mais simples, de modo que isso só pode ser feito a partir de comparações sucessivas, isto é, a partir da reflexão⁸⁷.

A partir da capacidade da reflexão, Condillac defende contra Descartes que o mérito das ciências e das matemáticas é fruto da análise, não da síntese⁸⁸. Ou seja, a proposta de analisar as ideias compõem o método utilizado por Condillac para chegar na metafísica segura. Nesse contexto, Rousseau pode ser lembrado para compreender que a comparação, fruto do contato com o outro, que promove a razão⁸⁹. A partir das comparações, Condillac mostra que é possível encontrar a verdade. Ele descreve esse método comparativo de composição e decomposição de ideias:

De todo modo, entendo que a análise é simplesmente a operação que resulta do concurso de operações precedentes. Consiste apenas em compor e decompor nossas ideias, para realizar diferentes comparações entre elas e descobrir assim as relações que têm entre si, bem como novas ideias que poderiam produzir. Essa análise é o verdadeiro segredo das descobertas, pois com ela remontamos até a origem das coisas. Tem a vantagem de não oferecer senão umas poucas ideias cada vez, gradualmente, da mais simples à mais complexa. É inimiga dos princípios vagos e de tudo o que possa ser contrário à exatidão e à precisão. Se busca a verdade, não é com o recurso a proposições gerais, mas com uma espécie de cálculo, vale dizer, compondo e decompondo as noções para compará-las de maneira mais favorável às descobertas que se tenha vista. E isso por meio de definições, que de ordinário não fazem senão multiplicar as disputas, mas explicando a gerações de cada ideia. Esse detalhe mostra que ela é o único método capaz de conferir evidência a nossos raciocínios, e, por conseguinte, é o único que a ser adotado pela busca pela verdade. Ela exige, porém, daqueles que queriam utilizá-la, um conhecimento exaustivo dos progressos das operações da alma (Condillac, 2018, p. 87-88).

⁸⁷ “Para conduzir adequadamente a primeira dessas operações, é preciso notar quais são as ideias mais simples de nossas noções, e como e em que ordem elas são reunidas às que lhes sobrevêm. Teremos assim condições de regular igualmente a segunda, basta apenas desfazer o que foi feito. Isso mostra que ambas decorrem da reflexão.” (Condillac, 2018, p. 83).

⁸⁸ “A inutilidade e o abuso dos princípios aparecem sobretudo na síntese, método em que a verdade é impedida de se apresentar a não ser precedida de um grande número de axiomas, definições e outras proposições supostamente fecundas. A evidência das demonstrações matemáticas e a aprovação concedida pelos doutos a essa maneira de raciocinar seriam motivos suficientes para que o leitor se convença de que o que estou dizendo não passa de puro paradoxo, insustentável. Mas é fácil mostrar que as matemáticas não devem a sua certeza ao método sintético. Com efeito, se essa ciência estivesse tão exposta quanto a metafísica a numerosos erros, obscuridades e equívocos, a síntese tenderia a fomentá-los e multiplicá-los mais e mais. Se as ideias dos matemáticos são exatas, é porque foram construídas pela álgebra e pela análise.” (Condillac, 2018, p. 84-85).

⁸⁹ “Nesse encontro ativo em que afronta a inércia das coisas, o homem toma consciência de sua diferença. Compara-se com o outro, e essa comparação é o próprio despertar da razão.” (Starobinski, 2011, p. 398).

Nesta passagem não podemos deixar de lembrar que Hobbes apresenta que razão é cálculo⁹⁰. Para Condillac, interessa, no entanto, percorrer a cadeia de ideias segundo o método da análise. Essa é a forma correta para se utilizar a razão até as ideias claras e distintas. Além disso, de volta à comparação, embora ela seja fonte da análise e do conhecimento claro e distinto, ela também é fonte do julgamento. Isso é nítido na estrutura da linguagem. Só afirmamos que *‘uma coisa é outra’* quando fazemos uso da comparação e assim emitimos um juízo afirmativo⁹¹, por exemplo.

O julgamento se diferencia da operação de conceber. Conceber algo envolve sucessivas comparações, as quais produzem ideias exatas com relações recíprocas conhecidas. Isso leva às características próprias das coisas analisadas⁹². Essas atividades compõem o entendimento. Segundo Condillac:

Essas análises dão-nos uma ideia mais exata do entendimento. Costuma-se considerá-lo como uma faculdade de conhecimento à parte, como a instância em que todas as faculdades se reúnem. No entanto, creio que, para falar com mais clareza, seria melhor dizer que o entendimento não é senão a coleção ou combinação das operações da alma. Perceber ou ter consciência, prestar atenção, reconhecer, imaginar, relembrar-se, refletir, distinguir ideias, abstrair-las, compô-las, analisá-las, afirmar, negar, julgar, raciocinar, conceber: eis o entendimento (Condillac, 2018, p. 91).

Vemos que a reflexão tem um papel de destaque. Ela é a atenção da alma⁹³. É a partir dela que podemos ilustrar melhor a noção de comparação em Rousseau diante do contexto sensualista na modernidade. Percebemos que a comparação é base do método de Condillac. Ela é fonte das ideias claras e distintas.

No entanto, como vimos, Rousseau explica que a comparação nasce apenas do contato ativo com outro ser humano. Por isso a razão é obra da sociedade e consequentemente, como

⁹⁰ “Pois razão, neste sentido, nada mais é do que cálculo (isto é, adição e subtração) das conseqüências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos.” (Hobbes, 1974, p. 31).

⁹¹ “Quando comparamos nossas ideias entre si, a consciência que temos delas faz com as conheçamos como iguais, sob todos os aspectos em que as consideramos, o que torna manifesto quando as ligamos pela palavra *é* [*est*]; isso chama-se *afirmar*. Ou então essa consciência faz que as conheçamos como não sendo iguais, o que torna manifesto quando as separamos pelas palavras *não é* [*n’est pas*]; isso chama-se *negar*. Essa dupla operação chama-se *julgar*.” (Condillac, 2018, p. 89).

⁹² “Quando, através do exercício de todas ou de algumas das operações precedentes, produzem-se ideias exatas, cujas relações recíprocas são conhecidas, a consciência que temos delas chama-se *conceber*. Uma condição essencial para conceber adequadamente é representar para si as coisas sempre sob as ideias que lhes são próprias.” (Condillac, 2018, p. 91).

⁹³ “A alma desperta suas percepções em si mesmas, conserva-as em si mesmas, ou recorda-se apenas dos seus signos; são a imaginação, a contemplação, a memória. Ela dispõe por si mesma de sua própria atenção; é a reflexão. Dessa última operação nascem por fim todas as outras. É a reflexão que distingue, compara, compõe, decompõe e analisa, pois estas são apenas diferentes maneiras de conduzir a atenção. A partir disso formam-se, numa sequência natural, o juízo, o raciocínio, a concepção; do que resulta as diferentes ocasiões em que se exerce a reflexão como sendo operações distintas, pois os efeitos que dela derivam são variados. Ela faz algo mais, por exemplo, ao comparar as ideias, quando se dedica a distingui-las, ou ao compô-las e decompô-las, do que quando se restringe a compará-las tais como são; e assim por diante.” (Condillac, 2018, p. 91-92).

mostra Lévi-Strauss, objeto de estudo da antropologia. Mas, Rousseau não deixa de lado o papel das ciências e da investigação. Logo, nesse contexto, é possível compreender a extensão que Rousseau dá à comparação, uma vez que ela é fonte tanto do contexto antropológico quanto político. Mas Condillac não ignora o interesse humano no contexto de ligação das ideias. Este é outro ponto que pode nos ajudar a entender o contexto de Rousseau.

5.1.1. Matemáticas e a análise: a aparição do interesse na cadeia de ideias

Neste contexto, sobre o papel da atenção em relação às ideias claras e distintas, Condillac comenta que quanto mais claras e distintas forem as ideias, objeto da atenção, maior é a consciência que o sujeito tem dessas ideias. Desse ponto, é possível traçar um paralelo entre o apelo às ideias claras e distintas, mas também o reconhecimento das paixões e do interesse na cadeia de ideias⁹⁴.

A geometria nos ensina que o meio mais apropriado para facilitar nossa reflexão é colocar diante dos sentidos os objetos mesmos das ideias de que queremos nos ocupar, pois é então que a consciência deles é mais viva. Nem todas as ciências, porém, podem recorrer a esse artifício. Mas um meio que pode ser empregado por toda parte é introduzir clareza, precisão e ordem em nossas meditações. Clareza, pois quanto mais claros os signos, maior a consciência das ideias que eles significam e menos elas nos escapam. Precisão, a fim de que a atenção, menos dividida, possa se fixar com menos esforço. Ordem, para que a primeira ideia, mais conhecida, mais familiar, prepare nossa atenção para que deverá seguir a ela (Condillac, 2018, p. 76).

Percebe-se que Condillac está em diálogo com o desenvolvimento científico da época, mas ressalta o papel da clareza, precisão e ordem, em função da consciência, parte da atenção, a qual depende da imaginação e da memória. Condillac conecta as operações do entendimento. Elas se desenvolvem de forma compartilhada. A conclusão dessa cadeia de operações chega até a justificativa comum do Iluminismo: proporcionar a verdade à clareza de ideias. Mas, mais que isso, Condillac apresenta apenas o ponto de vista moral dessa conclusão. Ela, neste caso, justifica-se pois a consciência opera melhor com esse tipo de ideias. Condillac leva em consideração que o entendimento do sujeito se relaciona diretamente com seu temperamento:

É impossível que o mesmo homem exerça igualmente a memória, a imaginação e a reflexão sobre toda espécie de matéria. Essas operações

⁹⁴ A respeito das paixões e interesse na cadeia de ideias Condillac escreve: “Muitas ligações entre ideias podem não ter outra causa além da atenção que demos a elas quando se apresentaram juntas. As coisas só chamam nossa atenção se houver uma relação entre elas e nosso temperamento, nossas paixões, nosso estados, ou em suma, entre elas e nossas necessidades: por conseguinte, a mesma atenção abarca simultaneamente ideias das necessidades e das coisas relacionadas a elas, e as liga entre si.” (Condillac, 2018, p. 65-66).

dependem da atenção, como causa, e esta só pode se ocupar de um objeto dependendo da relação dele com nosso temperamento e com tudo o que nos toca. Isso explica por que homens que aspiram à universalidade correm o risco de não ser bem-sucedidos em gênero algum. Há duas sortes de talento: um se adquire por violência aos órgãos, outro segue-se a uma feliz disposição e a grande facilidade para se desenvolver. Este é o mais próximo da natureza, é mais vivo, mais ativo, e produz efeitos muito superiores; aquele ressentido-se do esforço e do trabalho, e jamais se eleva acima da mediocridade (Condillac, 2018, p. 79-80).

Embora Condillac defenda o empirismo em nome da metafísica clara e distinta, é possível perceber que, em certo sentido, o entendimento e suas operações não são apenas limitadas, pois não podem exercer em completude suas operações a todos os objetos, mas também são interessadas⁹⁵. A atenção, a memória e a imaginação dependem das aspirações individuais para operar sobre os objetos. Mas a simples vontade não garante resultados. Embora a atenção seja guiada pelo interesse, seus resultados não são garantidos apenas pela força de vontade, pois é necessário uma harmonia entre os interesses e as operações da alma. Condillac limita o entendimento ao interesse e limita o interesse aos órgãos do entendimento, de forma que só a boa ordenação entre interesse e entendimento podem levar a consequências favoráveis.

Esse ponto é caro para o contexto de Rousseau. Se de um lado, Condillac defende a clareza e distinção das ideias à imagem da geometria, por outro, ele assume que o desenvolvimento das ideias depende das necessidades e do interesse. Cada indivíduo aplica uma certa atenção a depender do seu interesse, o que afeta o desenvolvimento da cadeia de ideias. Essa posição serve para ilustrar o pensamento de Rousseau, que por um lado, aplica e se relaciona com a ciência moderna, mas nem por isso deixa de a criticar e apontar para o papel da retórica.

Em suma, a filosofia de Condillac é um exemplo para contextualizar o papel da comparação no contexto do século XVIII. Além disso, é possível, a partir do debate sobre o interesse na cadeia de ideias, levar o papel da retórica na obra de Rousseau. Em Rousseau, a razão, como fonte do amor-próprio, também é movida pelo interesse individual. As paixões

⁹⁵ Condillac evidencia que as necessidades e o interesse se vinculam na cadeia de ideias, das mais simples às mais complexas: “Todas as nossas necessidades estão interligadas, e podem-se considerar percepções como sequências de ideias fundamentais com que relacionamos tudo o que se inclui em nossos conhecimentos. A cada uma dessas sequências liam-se outras, que forma cadeias cuja força reside inteiramente na analogia dos signos, na ordem das operações e na ligação formada pelas circunstâncias, que por vezes agregam as ideias mais díspares. A necessidade é ligada a ideia da coisa apropriada para aliviá-la; essa ideia é ligada a do lugar em que ela se encontra; essa nova ideia é ligada a das pessoas que a viram; essa última ideia são ligadas as ideias de prazeres e desgostos que dela recebemos, e muitas outras. Pode-se observar que, à medida que a cadeia se estende, ela se subdivide em diferentes elos, e quanto mais nos afastamos do primeiro anel, mais os elos se multiplicam. Uma primeira ideia fundamental é ligada a duas ou três outras, cada uma dessas é ligada a um mesmo número de outras ideias, ou mesmo a um número maior, e assim por diante.” (Condillac, 2018, p. 66).

sociais denunciadas pela filosofia de Rousseau são exemplo da força da retórica que reveste a razão. As verdades claras e distintas ainda precisam ser expressas e a verdade por si só não basta.

6. DE VOLTA A ROUSSEAU: O VÍNCULO ENTRE RETÓRICA E RAZÃO

Consciência! Consciência! Instinto divino, imortal e celeste voz; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações; sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos animais, a não ser o triste privilégio de perder-me de erros em erros com o auxílio de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio.

*Jean-Jacques Rousseau*⁹⁶

Antes de entrar no tema da retórica em Rousseau, é oportuno acompanhar o papel da consciência, mais do que da razão, com a justiça em Rousseau. Essa relação nos leva a comentar sobre o pacto social e a instituição da sociedade. É Natalia Maruyama quem nos convida a entender a relação entre o pacto social e a consciência. Essa relação é o próximo passo para compreender os impasses da razão em sociedade. Em sua análise, o conceito de consciência proposto por Rousseau é dialógico. Isso significa que “a consciência [...] depende das associações entre os homens.” (Maruyama, 2001, p. 55). Ou seja, no estado de natureza, o ser humano não lida conscientemente com o ambiente, uma vez que os únicos sentimentos que movem o sujeito são o amor de si e piedade.

Como vimos, a consciência se desenvolve com o contato sucessivo com o outro. A percepção do outro diz respeito diretamente à percepção de si — primeira das evidências consideradas pelo Vigário. Além disso, o desenvolvimento da consciência é necessário para o desenvolvimento da razão, pois, “a razão, sem princípios da consciência, é impotente.” (Maruyama, 2001, p. 60). Natalia Maruyama apresenta a relação entre razão e consciência enquanto um desenvolvimento histórico, uma vez que depende desse contato sucessivo entre os indivíduos. Pode-se ressaltar, então, justamente o caráter antropológico da formação das potencialidades humanas. Rousseau é evidente: “Ora, é do sistema moral formado por essa dupla relação, consigo mesmo e com os seus semelhantes, que nasce o impulso da consciência.” (Rousseau, 2014, p. 411).

No plano de vista universal, proposto pelo Vigário, a consciência consegue, mais que a razão, perceber a ordem da natureza⁹⁷. Mas, muito embora Rousseau no *Emílio* evidencie a importância dessa ordem natural e universal, é necessário investigar a relação com as convenções históricas. São elas que dizem respeito à política e ao tempo de Rousseau. Por

⁹⁶ Cf. Rousseau. *Emílio ou Da Educação*. 2014, p. 412.

⁹⁷ “É a consciência que permite à razão, a partir da observação da natureza, conceber uma inteligência ordenadora dando movimento à matéria e animando a natureza.” (Maruyama, 2001, p. 60).

exemplo, Natalia Maruyama retorna para o contexto histórico ao defender a busca real da felicidade. Isso é necessário, pois, em primeiro lugar, o que ordena as ações humanas são os sentimentos naturais. A busca pela felicidade, em sociedade, é uma busca motivada primeiro pela consciência, depois pela razão⁹⁸, pois a consciência é diretamente relacionada ao amor de si. Como mostra Gabrielle Radica, a razão é uma faculdade de organização das outras faculdades. Essa unidade do ser humano é aspecto crucial para a felicidade e orienta a boa ação do indivíduo. É isso que mostra Natalia Maruyama: “É somente com base no sentimento interior da consciência que a razão contribui para o conhecimento e para a ação humana.” (Maruyama, 2001, p. 63).

Mas, como isso se relaciona com a moral? Ora, “primeiramente, a teoria da consciência, à medida que apresenta o pressuposto fundamental da ordenação, é também condição para a formação das idéias morais.” (Maruyama, 2001, p. 64). Vemos assim, que a moralidade surge da atividade da consciência. Afinal, a consciência é tida por Rousseau como um princípio inato de justiça⁹⁹, por isso, é necessário analisar, com efeito, de que forma ela se relaciona com a política e o pacto social.

Buscar a unidade do ser humano a partir da consciência é importante para Rousseau. Mas,

Rousseau supõe a unidade original do homem, a qual contrapõe à fratura do homem civil, às contradições experimentadas pelo homem que vive em sociedade entre as inclinações e os deveres, entre os desejos do corpo e os da alma, entre seus interesses enquanto indivíduo e seus interesse enquanto membro de uma comunidade. (Maruyama, 2001, p. 65).

A grande questão é que, em sociedade, o ser humano perde essa unidade¹⁰⁰, pois ele passa a depender do julgamento e das relações alheias. A moral é resultado dessa fratura proporcionada pela sociedade. Quer dizer, se o ser humano sofre uma fratura interna ao nascer em sociedade, sua consciência traz consigo — em conjunto com a ideia da unidade do eu — o *outro*. O *outro* está no *eu*. A unidade de si deve vir acompanhada da percepção do mundo exterior e essa união permite a moralidade. A unificação do ser humano em sociedade implica a unificação da sociedade com o ser humano: “Sem esse princípio unificador, que relaciona as partes ao todo e que é dado pela consciência, não há sujeito moral porque não há unidade

⁹⁸ “A unidade do homem, que aparece também como condição da verdadeira felicidade, é experimentada pela consciência e não apreendida pela razão.” (Maruyama, 2001, p. 61).

⁹⁹ Rousseau escreve: “Existe, pois, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más, e é esse princípio que dou nome de consciência.” (Rousseau, 2014, p. 409).

¹⁰⁰ “No estado de sociedade o homem perde a posse de si mesmo quando se torna dependente dos outros homens, de suas opiniões e de sua vontade.” (Maruyama, 2001, p. 69).

interior nem relação com a ordem dos valores.” (Maruyama, 2001, p. 71). Ao unir o *eu* com o *outro*, a consciência permite o sentimento moral e permite a felicidade em estado social.

A piedade, nos seres humanos, é a base dessa união, pois ela transporta o *eu* ao *outro* que sofria. A grande questão é que aqui há um salto qualitativo. Ela permite desenvolver a moralidade social, mas também, para Rousseau, acompanha os princípios universais de moralidade¹⁰¹.

E não é de se espantar com a proposta de uma moral universal por alguém que critica a ideia de sociedade geral do gênero humano. Rousseau critica as ideias cosmopolitas, mas compreende a necessidade de estabelecer uma base para o desenvolvimento das diferentes sociedades. Essa possibilidade de socialização, permitida pela perfectibilidade, deve ser promovida por princípios morais universais¹⁰², isto é, promovidos dentro das condições de possibilidade do surgimento da consciência e razão: mesmo com morais e racionalidades diferentes há uma base comum: a relação entre o eu e o outro.

A relação do *eu* e do *outro*, no desenvolvimento dialógico da consciência é a imagem desse princípio moral universal, pois permite a concepção de diferentes morais, mas que, para alcançar a felicidade, pressupõe-se a felicidade de todos, por exemplo. A própria ideia de vontade geral se coaduna com essa perspectiva, pois, “quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades [particulares], os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral.” (Rousseau, 1973C, p. 53). É possível deduzir que há uma base comum possibilitada pelas potencialidades desenvolvidas pela perfectibilidade que se manifestam tanto no indivíduo, quanto na espécie, que nesse caso, é evidenciada pela vontade geral. Isso significa uma correlação entre a consciência, do *eu* e do *outro* no foro íntimo, em relação à prática moral e política da sociedade. Isto é, há um vínculo entre o individual e o coletivo.

Maruyama é evidente nesse ponto: “É preciso que o homem dirija seus desejos e sua vontade para o bem de todos; somente assim ele age de acordo com a ordem geral e pode alcançar a verdadeira felicidade.” (Maruyama, 2001, p. 76). Dado que a consciência é fundamento da moral, a qual envolve a boa ação para a comunidade, Rousseau estabelece fundamentos da consciência à moral que se coadunam diretamente com a proposta de vontade geral. A possibilidade da vontade geral está fundamentada moralmente na consciência. Mas isso não implica que todas as vontades gerais de diferentes sociedades sejam iguais. Elas

¹⁰¹ “É o sentimento da consciência que apresenta ao espírito os critérios morais e universais, os sentimentos mais sublimes a respeito do bem, do belo e do justo.” (Maruyama, 2001, p. 74).

¹⁰² Rousseau dá indícios da atividade moral comum a todos com inteligência e sensibilidade: “Há alguma ordem moral em todos os lugares onde há sentimento e inteligência.” (Rousseau, 2014, p. 414).

alteram a depender dos costumes. A universalidade da moral está na possibilidade de se desenvolver a vontade geral segundo as necessidades de cada corpo social. Por isso, “Rousseau coloca na base da conduta os sentimentos morais.” (Maruyama, 2001, p. 76).

Rousseau retira a contingência, afasta todos os fatos, para descrever a consciência. Por isso, “a moralidade, para Rousseau, não se reduz aos jogos de interesses e paixões egoístas [nascidas em sociedade]. Há um sentimento inato de justiça e de virtude, ao qual ele dá o nome de consciência [...]” (Maruyama, 2001, p. 77). Assim, as ações justas e boas “[...] não resultam apenas de um cálculo da razão e não podem ser explicadas pelos interesses.” (Maruyama, 2001, p. 77). Isso significa dizer que a razão não pode, a partir dos seus cálculos, vestir-se de consciência e se dizer universal. Essa moral universal não é de fonte racional. Mas, como em Kant, a consciência sem a razão seria cega. A consciência tem conteúdo a partir da atividade da razão, de modo que, o emprego das diferentes morais é histórico e contingente, mas sua fonte é comum.

Sem o sentimento da consciência, a razão torna-se *raciocinante*, deixando de ser aquela faculdade que ordena todas as outras faculdades da alma, [...]; ela deixa de ser a razão que, no início do *Emílio*, é caracterizada como ‘guia do amor próprio’ [...] e se torna joguete das paixões egoístas. (Maruyama, 2001, p. 77).

De uma forma ou de outra, a atividade da razão humana é intimamente moral. Seja ao negar a voz da consciência, que busca a promoção de atos adequados ao bem geral, seja de fato ao promover o bem geral, a ação racional é social e moral. Por isso, individual ou coletiva, a razão, em sua totalidade, é moral, pois encontra-se em um contexto histórico, de tal modo que sua própria atividade depende das condições históricas em que o indivíduo está inserido.

Em relação à felicidade, Natalia Maruyama deixa evidente que a felicidade individual depende da consciência, que é liberdade, é também inseparável da felicidade geral. Isso é possível, pois “a moral do indivíduo, tributária dessa concepção de liberdade, que supõe a consciência de si e a consciência dos outros, não é, em princípio, incompatível com a moral do cidadão.” (Maruyama, 2001, p. 79-80).

Ou seja, se o desenvolvimento da sociedade implica na ruptura do ser humano, é apenas a felicidade geral que pode ser o sintoma da união do ser humano consigo mesmo. Assim, “a harmonia entre o homem e a ordem geral da natureza só pode ser restabelecida através do convívio social, mais particularmente da boa ação.” (Maruyama, 2001, p. 82-83).

Assim, Maruyama explica a relação entre a política e a consciência. Se a consciência é

imagem da ordem externa no âmbito interno¹⁰³, ela também dá bases para a política¹⁰⁴. Para Natalia Maruyama o fundamento de fato, que sustenta a ordem política, é a lei do pacto: “As noções de justiça são, pois, *formadas* e não inatas no espírito humano e essa formação depende, de certo modo, da aplicação prática do que Rousseau considera ser a lei fundamental decorrente do pacto social.” (Maruyama, 2001, p. 88). Ou seja, o pacto é um ato fundante que se relaciona diretamente com os imperativos morais da consciência, pois, “noções de justiça e preceitos morais carecem de fundamentação.” (Maruyama, 2001, p. 88). É o pacto social que os fundamenta. Assim, mesmo com os pressupostos de uma voz da consciência que evidencia um sentimento de justiça universal, sua aplicação social e histórica depende do pacto social

Dessa forma, “[...] Rousseau deduz a moralidade do estado político: a moral verdadeira só pode nascer de um contrato social legítimo.” (Maruyama, 2001, p. 88). Vemos assim, o caráter antropológico da moralidade. Rousseau, dá pistas desse caráter antropológico da moral, uma vez que o indivíduo a deve reconhecer em si e em suas próprias ações: “toda a moralidade de nossas ações está no juízo que nós mesmos fazemos sobre elas.” (Rousseau, 2014, p. 406). Nossas ações dependem dos costumes estabelecidos, assim como nossa capacidade de julgar. Apenas o pacto pode dar um fundamento firme para essa moralidade antropológica.

Desta forma, se a moralidade depende do pacto, ela não deixa de ser algo universal, pois a socialização e o desenvolvimento das potencialidades humanas são comuns a todos. Esse desenvolvimento comum espelha a possibilidade da moral, que é universal, mas sua atividade é contingente e depende, como mostra Maruyama, de um ato fundante: o pacto social legítimo e a felicidade individual dependem da felicidade geral assim como a consciência de si depende da consciência do outro.

6.1. Entre a razão e a moral: a relação entre verdade e justiça

No presente tópico, é reforçada a ideia da relação entre o eu e o outro. A partir dessa gênese, comparativa, da racionalidade, a ideia que surge e que leva diretamente ao tema da retórica e que a racionalidade é, em sua totalidade, moral e histórica. Mostramos como essa tese vai de encontro com a definição de razão na modernidade. Isso é apresentado segundo a relação do papel da verdade e o contexto político. Vejamos mais a fundo.

¹⁰³ “As idéias morais, para Rousseau, não são, nesse sentido, meras convenções sem fundamento mas possuem uma base na ordem universal da natureza.” (Maruyama, 2001, p. 85).

¹⁰⁴ “É sobretudo quando se trata de dar bases para a ação política que a consciência adquire uma função diretriz, ao lado da vontade geral.” (Maruyama, 2001, p. 87).

Embora seja recorrente a tese de um ser humano em estado de natureza bondoso, Rousseau deixa claro que não há moralidade antes do desenvolvimento das faculdades em potência. Segundo Rousseau, “parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes [...]” (Rousseau, 1973A, p. 257). Starobinski é exato ao comentar que se trata de uma moralidade regressiva, daqueles que já estão socializados:

Antes que as artes e as luzes se tenham propagado, o fato humano não está suficientemente desenvolvido para opor-se a um direito ainda não expresso: o homem primitivo é “bom” porque não é bastante ativo para fazer o mal. É um julgamento retrospectivo do moralista que decide essa bondade. Quando ao homem da natureza, vive “ingenuamente” em um mundo amoral, ou pré-moral. A diferença do bem e do mal não existe para a sua consciência limitada (Starobinski, 2011, p. 40-41).

Isso significa que a moralidade se desenvolve historicamente. Rousseau narra esse desenvolvimento a partir das formações das primeiras sociedades, na época de ouro, com o contato contínuo entre indivíduos. É esse contato contínuo que permite o desenvolvimento da razão e da consciência. Não é por menos, repetimos, que Todorov ressalta que “[...] a consciência é o efeito da comunicação, da tomada em consideração dos outros no interior de si mesmo.” (Todorov, 2005, p. 86). Ou seja, é o reconhecimento do outro que permite o reconhecimento de si. Para Natalia Maruyama, “[...] a evidência da existência de si mesmo é imediatamente acompanhada pela evidência da existência de um mundo exterior.” (Maruyama, 2001, p. 70).

Segundo Rousseau, “[...] a consciência só se desenvolve e age em conjunto com as luzes [...]” (Rousseau, 2005, p. 48). Ou seja, se a percepção do outro permite o desenvolvimento da consciência, isto é a percepção e reflexão de si mesmo; de tal forma que a racionalidade, em sua gênese, depende diretamente da percepção consciente do outro. Não existe cálculo racional, ao se tratar da estrutura e gênese da razão, que só leve em consideração a si mesmo, justamente porque a razão desenvolve-se a partir do contato com o outro, comparativamente. Se o cálculo racional egoísta existe em sociedade é devido às paixões orgulhosas do amor-próprio. O outro está presente na reflexão egoísta, mesmo que apagado. Trata-se de um vício da sociedade, que está distante da formação da razão e da consciência humana primitivas. É por isso que a razão não é algo ruim em si mesmo para Rousseau. Quer dizer, a aparente crítica de Rousseau à razão é, como ressalta Kawauche (2021), direcionada aos problemas da sociedade moderna.

A razão, dessa forma, é inteiramente e sempre moral na atividade humana¹⁰⁵, porque só se desenvolve comparativamente em relação ao outro.

Os sentimentos morais supõem o *eu*, mas também a divisão entre o *eu* e o *outro*, e por consequência a percepção de *intenções* e *interesses* diferentes e por vezes opostos. Não há um *eu absoluto* pois, na ordem temporal, o *eu* ou o *sujeito* dos sentimentos e das experiências supõe a reflexão ou a comparação; ele é portanto sempre relativo. É ao nos compararmos com os outros que tomamos a consciência de que somos alguém, com sentimentos, intenções e interesses próprios. Esse *eu* que nasce nas sociedades *commencées* já é apenas um *eu relativo*. (Maruyama, 2005, p. 430).

Essa passagem mostra que a identidade do indivíduo é histórica. Isso também é ressaltado por Leonardo Canuto de Barros: “[...] o termo identidade, cuja existência está subordinada ao processo histórico [...]” (Barros, 2020, p. 74) depende desse contato contínuo com o outro¹⁰⁶. É possível a partir desse caráter histórico, e segundo as palavras de Maruyama, que a razão é interessada.

Essa tese vai de encontro com o ideal de racionalidade desde a *Encyclopédie* é definida como “[...] simplesmente e sem restrição, a faculdade natural dada por Deus aos homens para o conhecimento da verdade, qualquer que seja a luz que eles sigam e a matéria a que se apliquem.” (Jaucourt, 2017, p. 454). Mas, a partir da leitura sobre o desenvolvimento histórico e dialógico, em Rousseau, por outro lado, dada sua característica moral, faz da razão um instrumento do interesse. Por isso surge a necessidade de tratar da retórica, esse corpo que reveste a sensibilidade da razão.

Nessas condições, se a atividade da razão é intimamente moral, então a justiça equivale à verdade. No *Emílio*, Rousseau (2014) é repetitivo ao vincular a justiça à consciência e com ela a busca pela verdade. Isso implica que a enunciação da verdade deve ser levada em conta segundo o contexto político. Segundo Bento Prado Jr., “não é, propriamente falando, a verdade que muda, mas a oportunidade de sua manifestação [...]” (Prado Jr. 2018, p. 85).

¹⁰⁵ Isso não significa que a razão é moral em si ou que Rousseau seja um moralista. Defendemos que as condições de desenvolvimento da razão no ser humano e sua atividade dialógica com outros seres humanos implicam numa relação moral. Assim, agir racionalmente enquanto humanos em sociedade, significa agir moralmente.

¹⁰⁶ Seu texto é exemplar: “A existência de identidades e o reconhecimento destas se tornam possíveis, portanto, a partir da formação de uma estrutura relacional em que prevaleça a dimensão dialógica prenunciada nas trocas interpessoais, superando, desse modo, o plano monológico do homem solitário e independente no estado de natureza.” (Barros, 2020, p. 74). Ou seja, A identidade é formada dialogicamente, o que pressupõe o estado histórico e social, não natural. Isso se confirma do texto de Rousseau: “Todos os nossos conhecimentos que exigem reflexão, todos aqueles que só se adquirem pelo encadeamento de idéias e que só se aperfeiçoam sucessivamente, parecem estar completamente fora do alcance do homem selvagem, por falta de comunicação com seus semelhantes, isto é, por falta do instrumento que serve a essa comunicação e das necessidades que a tornam imprescindível.” (Rousseau, 1973A, p. 294).

Há, assim, pela perspectiva da retórica em Rousseau, o vínculo entre a verdade e a justiça. Segundo Bento Prado,

[...] a verdade, como acordo entre as palavras e as coisas, só tem valor na medida em que já é comandada pelo valor da justiça. Se verdade e justiça são palavras “sinônimas”, o polo forte se encontra do lado da justiça e é preciso reconhecer a existência de algo como uma “má verdade” todas as vezes em que a pura veracidade escapa às normas da justiça. (Prado Jr, 2018, p. 174, grifos do autor).

Isso não faz de Rousseau um relativista. Ele sabe a importância da justificação dos fatos e na descrição da verdade. Não é por menos que nos *Devaneios*, Rousseau escreve que “a verdade geral e abstrata é o mais preciso de todos os bens. Sem ela, o homem é cego; ela é o olho da razão. É por meio dessa verdade que o homem aprende a se conduzir, a ser o que deve ser, a fazer o que deve fazer, a tender a seu verdadeiro fim.” (Rousseau, 2017, p. 49). Mas não se trata de um *telos* universal. A verdade diz respeito à situação social e histórica dos indivíduos. Mesmo que a verdade seja geral e abstrata, seu reconhecimento e sua difusão dependem das condições históricas. A verdade, dessa forma, é inseparável da história. Ressalto, segundo Bento Prado Jr., “[...] a verdade deve subordinar-se à justiça [...]” (Prado Jr, 2018, p. 174).

Isso significa que, com essa razão moral, as verdades não são descoladas do mundo. Elas têm uma correspondência histórica de acordo com as diferentes sociedades. Isso está inscrito na gênese da razão, uma vez que ela é sempre comparativa, isto é, diz respeito à consciência da existência do *outro*. Por isso retomo: se a razão é histórica, as verdades também são; e se a razão é, pelas condições de surgimento e de sua atividade, moral, as verdades também são. É possível compreender, a partir de Rousseau, que nada se manifesta socialmente, senão moral e historicamente.

Consequentemente, a neutralidade não é possível, sobretudo em relação àquelas verdades que tocam diretamente ações práticas e políticas. Isso não significa, porém, que todos reconhecemos as relações sociais e políticas de uma verdade. Há aquelas verdades que não tem utilidade prática ou política. Mas Rousseau está preocupado com essas verdades que se mascaram de neutras por ignorar as consequências morais e políticas:

Assim, a verdade devida é a que interessa à justiça, e profana-se este nome sagrado de verdade quando é aplicado às coisas vãs cuja existência é indiferente a todos e cujo conhecimento é inútil a tudo. A verdade despojada de toda espécie de utilidade, embora possível, não pode, portanto, ser uma coisa devida, e, por conseguinte, aquele que a silencia ou a dissimula não mente. (Rousseau, 2017, p. 50).

A verdade possui um contexto social e político. Talvez uma verdade não seja devida hoje ou amanhã, mas quando ela importar, significa um laço direto com as condições históricas e sociais que não pode ser mascarado. A grande questão, como ressalta Gabrielle Radica (2008), é que a utilidade também é histórica. Assim, como a razão é intimamente moral, sua condição histórica deve levar em consideração aquilo que é válido socialmente. Mas, não se trata, dessa forma, de um aspecto simplesmente pragmático do pensamento de Rousseau. Ele apenas chama a atenção para aquele conjunto de verdades identificadas pela razão que têm um vínculo perceptível com a justiça segundo a ordem social estabelecida. Elas não podem ser ignoradas em nome de verdades que não dizem respeito à utilidade das condições históricas e sociais urgentes. A razão vincula-se, é necessário repetir, à moral e ao histórico. Não podemos falar de razão amoral em sociedade. Todo raciocínio deve levar em conta o *outro*. Se isso não ocorre, é por uma negligência do indivíduo que age em nome do amor-próprio.

A perspectiva do conceito da razão é uma resposta de Rousseau à filosofia e antropologia setecentista. A antropologia nascente da modernidade leva a atividade da razão como ponto focal, como mostra Buffon. Ele destaca que é pela razão que os seres humanos se diferenciam dos outros animais, mas destaca que a ela também é fruto do aperfeiçoamento do ser humano, de modo que a própria razão não se aperfeiçoa:

“[...] o homem é um ser racional, [e] o animal é um ser desprovido de razão; e como não há qualquer meio-termo entre o positivo e o negativo, como não há quaisquer seres intermediários entre o ser racional e o ser desprovido de razão, é evidente que o homem é de uma natureza completamente distinta daquela do animal [...]” (Buffon, 2020, p. 161).

Em outra passagem¹⁰⁷ Buffon associa a linguagem articulada com o desenvolvimento das ideias. Sem o desenvolvimento da linguagem articulada os animais não seriam capazes de reflexão. Esse é o principal motivo pela qual os animais não possuem a capacidade de se aperfeiçoar. Ou seja, Rousseau inverte a perspectiva de Buffon. A capacidade de se aperfeiçoar é anterior à racionalidade e é ela que possibilita o desenvolvimento da linguagem articulada e da reflexão.

¹⁰⁷ Buffon escreve: “É, portanto, porque uma língua supõe uma sequência de pensamentos que os animais não têm nenhuma; pois, ainda que se lhes queira atribuir algo de semelhante às nossas primeiras apreensões, às nossas sensações mais grosseiras e mais maquinais, parece certo que eles são incapazes de formar essa associação de ideias, a única que pode produzir a reflexão, na qual consiste, todavia, a essência do pensamento. É pelo fato de não poderem combinar as ideias que eles não pensam nem falam, e é pelo mesmo motivo que eles nada inventam ou aperfeiçoam. Se fossem dotados da capacidade de refletir, mesmo no menor grau, eles seriam capazes de algum tipo de progresso, adquiririam maior indústria, os cantores de hoje construiriam com mais arte e solidez do que os primeiros pastores, a abelha aperfeiçoaria todos os dias a colmeia que ela habita; (Buffon, 2020, p. 158-159).

Esse contexto serve para compreender como Rousseau se situa no debate antropológico de sua época. Por isso o exame do desenvolvimento da razão é tão importante para compreender a perspectiva de Rousseau. Por exemplo, é a partir do exame do desenvolvimento das faculdades humanas que Rousseau expõe os princípios das ciências sociais, como apresenta Lévi-Strauss¹⁰⁸:

“[...] não só descobriu, com a identificação, o verdadeiro princípio das ciências humanas e o único fundamento possível da moral: com sua obra, ele nos restituiu também o ardor há dois séculos e para sempre fervente neste cadinho onde se unem seres que o amor-próprio dos políticos e dos filósofos se empenha, por toda a parte, em tornar incompatíveis: o eu e o outro, minha sociedade e as outras sociedades, a natureza e a cultura, o sensível e o racional, a humanidade e a vida (Lévi-Strauss, 1993, p. 51).

Nessas condições, ressaltamos que o desenvolvimento da razão é possível a partir da atividade da perfectibilidade com o contato sucessivo com outros seres humanos. Por isso, compreendemos, segundo essa gênese dialógica, que a razão faz que o *outro* esteja em mim mesmo, com efeito, toda reflexão o leva em consideração. Esse é o fundamento da razão, da moral e da justiça.

Dessa forma, analisar o pensamento de Rousseau depende da especificidade de cada sistema de normas ao longo de cada obra¹⁰⁹. Ou seja, se cada obra se estabelece nessa ordem anti-universal, elas devem ser analisadas também em suas especificidades¹¹⁰. Esse método de análise consegue juntar questões capitais para a compreensão de Rousseau: a razão e a unidade da obra¹¹¹.

¹⁰⁸ “[...] não só descobriu, com a identificação, o verdadeiro princípio das ciências humanas e o único fundamento possível da moral: com sua obra, ele nos restituiu também o ardor há dois séculos e para sempre fervente neste cadinho onde se unem seres que o amor-próprio dos políticos e dos filósofos se empenha, por toda a parte, em tornar incompatíveis: o eu e o outro, minha sociedade e as outras sociedades, a natureza e a cultura, o sensível e o racional, a humanidade e a vida. (Lévi-Strauss, 1993, p. 51).

¹⁰⁹ “Comprendre cette position suppose une méthode de lecture interne des œuvres (second *Discours*, *Contrat social*, *Émile*, et *Nouvelle Héloïse*) qui respecte la spécificité de chaque système de normes ainsi produit et analysé.” (Radica, 2008, p. 19).

¹¹⁰ O próprio método genético varia segundo as obras: enquanto o segundo *Discurso* fornece uma história hipotética do gênero humano, da sociedade e dos sucessivos sistemas das regras do direito natural, o *Contrato social* descreve o processo de generalização dos interesses particulares que permite desobstruir as regras de justiça no Estado, a saber, a vontade geral. O *Emílio* conduz uma análise (no sentido condillaquiano) das faculdades e aptidões do indivíduo. Enfim, a *Nova Heloísa* oferece uma gênese das normas e das decisões morais, o verdadeiro romance da moralização dos protagonistas (Radica, 2008, p. 19).

¹¹¹ Essa leitura dos textos permite unir as três questões colocadas sobre as normas, sobre a razão e sobre a unidade da obra: mais que uma unidade metodológica da obra que se deixa observar, constata-se que a aparição das normas práticas é sempre ligada para Rousseau à história da racionalidade. Os problemas de coerência interna da obra não são, porém, reduzidos quando se evidencia a característica não universal das normas éticas e políticas, quando se diz que essas normas devem sobretudo ser articuladas à sua situação de emergência do que relacionadas diretamente umas às outras. Há, com efeito, uma outra explicação da diversidade dos enunciados rousseauianos: as teses são sempre relacionadas à diversidade dos contextos e das situações retóricas que as originam. No entanto, identificar a fonte retórica dessas variações dá uma coerência adicional à obra que

Com efeito, a ideia de antropologia deve ser entendida segundo o desenvolvimento histórico da razão. Essa perspectiva se coaduna com o próprio método de Rousseau. Unidade da obra e perspectiva antropológica operam segundo a mesma lógica. Compreender o ser humano segundo Rousseau envolve compreender as diferentes figuras da racionalidade¹¹², por isso, “a filosofia é insuficiente para compreender o homem, ela é excedida pela antropologia, por um lado, e pela retórica, por outro.”¹¹³ (Radica, 2008, p. 24). Assim, convém investigar a razão a partir de sua história e seu caráter retórico.

6.2. Retórica, verdade e justiça

É este o fio e esta continuidade, a unidade retórica em Rousseau entre o discurso político e as belas-artes, a chave para melhor compreender a obra do genebrino em sua totalidade.

Bento Prado Jr.¹¹⁴

Compreendemos que, por ser a razão um efeito antropológico, portanto também político, é necessário investigar a posição da retórica para Rousseau. Se o ser humano social é eminentemente político, não é por menos que Ricardo Monteagudo é enfático: “Segundo Rousseau, ausência de retórica equivale à ausência de política.” (Monteagudo, 2003, p. 14). Por isso a retórica possui um papel fundamental na obra de Rousseau.

Referência máxima neste tema, Bento Prado Jr. não pode deixar de ser citado. Para Bento Prado Jr., condenado ao mal-entendido, o *Primeiro Discurso* de Rousseau compõe uma crítica à ideologia. Essa tese é defendida ao se propor o paralelismo entre, de um lado, preconceito e paradoxo, de outro, crítica e ideologia¹¹⁵. É nesse contexto que Bento Prado Jr. destaca que a crítica de Rousseau às ciências e às artes modernas são antes retóricas do que uma crítica absoluta. Isso significa que o paradoxo se forma pelo contexto do século a quem Rousseau se dirige¹¹⁶. Por isso, “[...] a crítica das ciências e das artes não é uma crítica

certamente não é uma unidade de tipo sistemático ou dedutivo. Identificar essas fontes de variação é, assim, dar um meio de articular entre elas as propostas aparentemente incompatíveis do estrito ponto de vista de seu conteúdo. (Radica, 2008, p. 21).

¹¹² “Suivre les différentes figures de la rationalité dans l’œuvre de Rousseau permet de reconstituer sa conception de la connaissance de l’homme.” (Radica, 2008, p. 24).

¹¹³ “La philosophie est insuffisante pour comprendre l’homme, elle est dépassée par l’anthropologie d’une part et par la rhétorique de l’autre.”

¹¹⁴ Cf. *A Retórica de Rousseau*. 2018, p. 177.

¹¹⁵ “Que nós possamos interpretar a oposição entre paradoxo e preconceito como oposição entre crítica e ideologia, é o que mostra a leitura do Prefácio de Narciso.” (Prado Junior, 2018, p. 316).

¹¹⁶ “É verdade que um dia poderão dizer: ‘Esse inimigo tão declarado das ciências e das artes, todavia, fez e publicou peças de teatro’, e tal discurso constituirá, confesso, uma sátira muito amarga, não a mim, mas a meu século.” (Rousseau, 1973d, p. 436).

metafísico-moral que as visa no absoluto, mas uma crítica de sua função ideológica no presente histórico.” (Prado Junior, 2018, p. 317).

Esse aspecto retórico é intrínseco à razão: “preciso de razões para submeter a minha razão.” (Rousseau, 2014, p. 422). Isso ocorre pois, “tudo é indiferente para nós, exceto nosso interesse;” (Rousseau, 2014, p. 406). A razão, dessa forma, possui uma fonte, que são as paixões, que por sua vez, em sociedade, mostram-se intimamente interessadas. Rousseau evidencia isso ao ressaltar a importância da retórica.

A impressão das palavras é sempre fraca, e falamos ao coração pelos olhos bem mais do que pelos ouvidos. Querendo dar tudo ao raciocínio, reduzimos a palavras nossos preceitos; nada pusemos nas ações. A razão sozinha não é ativa; às vezes ela refreia, raras vezes excita e nunca faz algo de grande. Raciocinar sempre é a mania dos espíritos pequenos. As almas fortes têm outra linguagem; é pela linguagem que persuadimos e fazemos agir. (Rousseau, 2014, p. 461).

Rousseau combate nessa passagem a reta razão moderna. O império da verdade matemática defendida por Grotius, Hobbes e Descartes fala pouco ao coração. Vemos essa passagem como uma revolução antropológica no seio do conceito da razão perpetrado pelo fator retórico. A verdade está primeiro no sentir: “Se é verdade que o bem esteja bem, ele deve estar no fundo de nossos corações assim como nas obras, e o primeiro prêmio da justiça é sentir que a praticamos.” (Rousseau, 2014, p. 406).

Ora, esse tipo de concepção é bastante importante, sobretudo se pensarmos nas enfáticas passagens do *Primeiro Discurso* que poderiam causar confusão em uma leitura desatenta. Por isso a necessidade de olhar a ciência com o apoio do contexto retórico, que está relacionado com a posição do *Primeiro Discurso*, uma vez que sua crítica é antes retórica e dirige-se ao século XVIII. A problemática envolve relacionar o valor de verdade científico de um lado e o valor de verdade retórica de outro. Este é o problema antropológico com o qual a razão e sua conclusão, o telefismo — o tratamento da razão pela razão, que mais tarde iremos tratar —, deve responder.

No entanto, parece que é possível compreender o problema da razão, enquanto remédio para o próprio mal, diante da ciência e da retórica no contexto antropológico. Ou seja, se podemos adiantar um pouco o debate se, como veremos, há um profundo valor na ciência a partir das análises de Bruno Bernardi, Bensaude-Vincent, Spallanzani e Thomaz Kawauche, não podemos deixar de notar a importância dos comentários de Bento Prado Jr. os quais servem para compor o cenário apresentado por Gabrielle Radica, a qual unifica a filosofia com a antropologia — aqui destacada por seu aporte científico — e a retórica. Por

esse motivo, se faz necessário analisar mais profundamente o papel da retórica a fim de que seja possível compreender melhor a tese de que a razão é o remédio para o próprio mal.

6.3. A razão histórica e a retórica

A palavra distingue os homens entre os animais; a linguagem, as nações entre si — não se sabe de onde é um homem antes de ter ele falado.

Jean-Jacques Rousseau¹¹⁷.

Neste tópico é trabalhado a ideia de retórica em conjunto com a proposta de Starobinski de que a razão deve tratar a razão. Esta última será mais amplamente trabalhada na conclusão do trabalho, mas desde já se mostra presente. Em resumo, a ideia é que a europa burguesa do século XVIII, que é exemplo da sociedade moderna, sofre de desigualdades, guerras, fome. Rousseau denuncia sucessivamente estes males em diferentes textos. O problema de Rousseau envolve em promover a liberdade e a justiça. Uma das ideias é que a racionalidade que promoveu esses males deve ser ela mesma a fonte de seu tratamento. Esta cura não é matemática, mas histórica e retórica, portanto uma terapêutica. Para desenvolver essa ideia, o primeiro passo é investigar a relação entre linguagem e política.

A linguagem surge com a sociabilidade. Embora o *Segundo Discurso* apresente uma aporia em relação ao nascimento da linguagem e o nascimento da sociedade — uma precisa da outra para se consumir¹¹⁸ — a posição da linguagem se mantém antropológica, isto é, relacional e histórica. Quer dizer, “[...] a linguagem e a razão são convencionais e condicionados, são instrumentos históricos que precisam ser desenvolvidos pelo homem e ao mesmo tempo são condicionais pela natureza humana (liberdade e perfectibilidade), que por sua vez emana de deus.” (Monteagudo, 2003, p. 11).

A linguagem articulada dessa forma é um desenvolvimento histórico assim como a moralidade. Mais do que isso, o desenvolvimento sucessivo das capacidades desenvolvidas pela perfectibilidade dependem do contexto e das necessidades. Isso serve também para a própria razão. Pois, a reta razão moderna, ou melhor, a razão eurocêntrica é apenas um tipo de razão mediada pelas necessidades características da geografia européia¹¹⁹. Não é por menos

¹¹⁷ Cf. Ensaio sobre a origem das línguas. 1973. p. 165.

¹¹⁸ Bento Prado Jr. faz um comentário muito instigante sobre a contemporaneidade da sociedade e da linguagem: “As figuras da linguagem e da sociedade são, rigorosamente, contemporâneas e, se a linguagem pode ser considerada expressão de uma forma de sociabilidade, é também verdade que todas as formas de sociabilidade podem ser descritas como a versão material das diferentes formas de linguagem.” (Prado Jr, 2018, p. 169).

¹¹⁹ Em nota, Monteagudo escreve: “A racionalidade eurocêntrica que permite o domínio da natureza que testemunhamos nos dias de hoje é apenas umas das experiências históricas possíveis, apenas uma das formas de racionalidade historicamente existentes, embora seja hoje hegemônica. Ora, para Rousseau, a razão não se

que Rousseau analisa no *Ensaio* os diversos tipos de linguagens e as vincula às necessidades geográficas.

Neste contexto, é possível analisar “[...] o colapso da noção clássica de razão, uma vez que a razão adquire uma estrutura lingüística [...]” (Monteagudo, 2003, p. 13). Isso abala tanto a razão cartesiana quanto o fundamento do direito natural, o direito da reta razão. Quer dizer, pensar a razão é pensar também no desenvolvimento da linguagem, a qual é um fruto do contexto histórico e sua atividade retórica.

A proposta de Ricardo Monteagudo em diálogo com Bento Prado Jr. está em mostrar que “[...] a filosofia se torna essencialmente retórica, e a retórica se torna filosófica.” (Monteagudo, 2003, p. 13). Filosofia, política e retórica estão em simbiose, de tal forma que, como se viu, é possível dizer que ausência de retórica significa também ausência de política¹²⁰, pois o contexto político é fonte do desenvolvimento das sociedades e com ela sua moralidade. Ao trabalhar a moralidade e a política por meio da filosofia, das ciências e das artes, há também um trabalho retórico que atinge a própria sociedade em questão. Não há como fazer uma reflexão política sem incidir diretamente na política atual.

Ora, a partir da ideia de razão comparativa, e com ela o desenvolvimento social, é possível observar as características da relação entre política e linguagem:

A teoria da linguagem, portanto, antecede a política e a explica. Por outro lado, a representação da verdade segue a política, motivo pelo qual toda forma de conhecimento está submetida à intersubjetividade, ou melhor, às condições históricas — donde todo conhecimento é necessariamente uma interpretação. Dessa forma, ao invés de racionalizar a política precisamos politizar a razão - não só as ciências e as artes, mas também a noção de verdade (Monteagudo, 2003, p. 17).

É a partir da análise da linguagem que a política pode ser melhor explicada. Aí está uma ligação íntima entre o *Segundo Discurso*, o *Ensaio sobre a origem das línguas* e o *Contrato Social*. O desenvolvimento da linguagem se relaciona diretamente com o desenvolvimento social. Por isso a verdade é submetida à intersubjetividade: devido à necessidade relacional a qual é necessário para o surgimento da linguagem. Analisamos que a comparação, devido ao contato sucessivo entre os indivíduos, faz surgir no ser humano junto com a razão e também o orgulho¹²¹. A razão e, consequentemente a linguagem, que medeiam

dissocia da justiça e, mais que isso, os frutos históricos da razão não se dissociam dos frutos históricos da justiça.” (Monteagudo, 2003, p. 11).

¹²⁰ “Segundo Rousseau, ausência de retórica equivale à ausência de política.” (Monteagudo, 2003, p. 14).

¹²¹ Starobinski escreve: ‘Dessa luta que opõe ativamente o homem ao mundo resultará sua evolução psicológica. A faculdade de comparar o tornará capaz de uma reflexão rudimentar: ele saberá perceber diferenças entre as coisas, se saberá diferente dos animais, se verá em sua superioridade, e já surge um vício: o orgulho.’ (Starobinski, 2011, p. 43). E completa: “Nesse encontro ativo em que afronta a inércia das coisas, o homem toma

a verdade, são comparativos e por isso intersubjetivas. Esse é o vínculo direto entre política e filosofia. A interpretação é fundamento de todo conhecimento, uma vez que a razão é comparativa, o que faz dela histórica e social. Por isso a necessidade de politizar a razão: trata-se de compreender a razão em seus próprios termos: políticos e antropológicos.

A partir disso, é possível perceber que o ser humano só tem identidade em sociedade. À cada história, em cada sociedade, em cada moral, a identidade só é possível relacionalmente¹²². Ricardo Monteagudo apresenta o problema da mediação da linguagem para a justiça:

Toda sociedade tem leis, mas as leis de cada sociedade são diferentes entre si, pois a base natural da justiça é mediada pela história que a sufoca instituindo a justiça, que por sua vez não existe na natureza. A justiça artificial que gera desigualdade social é um arremedo de justiça natural. O engano e a ilusão surgem na mediação, que é de ordem linguística (Monteagudo, 2003, p. 25).

A proposta de Lévi-Strauss, da relação entre o *eu* e o *outro* é definitiva, pois a mediação entre eles é permanente: a linguagem convencional surge do contato ativo, surge da consciência do *outro*. Essa mediação permanente da linguagem media a justiça. Historicamente, devido a mediação, as leis e moralidade se diferenciam, uma vez que o próprio fundamento racional é também intersubjetivo, assim, “[...] o ser físico e o ser moral se distinguem pelo ser coisa e pelo ser relação.” (Monteagudo, 2003, p. 28).

Essa relação entre interpretação moral e linguagem é oportuna para pensar o tema do remédio do próprio mal. O remédio é possível pela interpretação:

Por isso, a cura das picadas das Tarântulas não pode ter regras musicais absolutas, pois a força da música na cura depende da possibilidade de ser *interpretada*. Não há assim uma verdade de razão que force a cura, mas uma verdade de sensação vinculada a uma experiência anterior.” (Monteagudo, 2003, p. 28).

Nessa passagem, Monteagudo faz alusão ao exemplo de Rousseau sobre a cura da dor das tarântulas envolvendo a música típica de sua cultura: “As pessoas picadas por esse inseto, para se curar, não precisam nem de sons absolutos nem mesmo de árias, mas sim de árias cuja melodia lhes seja conhecida e cujas frases compreendam.” (Rousseau, 1973e, p. 198).

consciência de sua diferença. Compara-se com o outro, e essa comparação é o próprio despertar da razão.” (Starobinski, 2011, p. 98).

¹²² “Assim, no estado de natureza, o homem é um animal sem identidade, não é uma pessoa porque não desempenha nenhum papel social. Só depois de sair do estado de natureza e se sociabilizar é que o homem se torna uma pessoa provida de moralidade e de consciência, capaz de diálogo e de identidade, sujeito de si e da história. Assim, a identidade depende de uma convenção e, como cada sociedade terá uma convenção diferente, uma moralidade diferente, a consciência de cada um é fruto de uma história diferente.” (Monteagudo, 2003, p. 25).

Percebemos que a retórica pode ser inserida no contexto da medicina moderna. É possível pensar que o plano no qual o remédio deve ser ministrado é eminentemente político, por isso, retórico e antropológico.

Rousseau fixa os sentimentos como imagem da natureza capaz de reconhecer o bem. Se a razão apresentada no *Segundo Discurso* degenera o gênero humano, no *Emílio* Rousseau é explícito ao ressaltar que aquela razão estava corrompida. É dentro do sistema moral ordenado pelos sentimentos que Rousseau destaca a atividade da razão em relação à consciência e ao amor ao bem:

Ora, é do sistema moral formado por essa dupla relação, consigo mesmo e com seus semelhantes, que nasce o impulso da consciência. Conhecer o bem não é amá-lo; o homem não tem um conhecimento inato do bem; mas, assim que a sua razão faz com que o conheça, sua consciência leva-o a amá-lo: é este sentimento que é inato. (Rousseau, 2014, p. 411).

Percebe-se que Rousseau é enfático. Ele apresenta que o sistema moral surge de uma relação: consigo mesmo e seus semelhantes. É assim que as consciências surgem e é possível falar em justiça. Nascida a consciência, nasce também a possibilidade de conhecer o bem que é também relacional. É a razão que permite o conhecimento do bem segundo a relação formada entre consciências, por isso ela é histórica e não pode ser inata. O que é inato é o sentimento que reconhece o bem segundo a relação formada. Assim, é possível ajustar o sentido linguístico, antropológico, eminentemente histórico e retórico com a força da razão que é capaz de compreender as diferentes relações morais. Dessa forma, a retórica não promove um relativismo e a perda da noção de verdade e do bem. Pelo contrário, a compreensão da verdade é possível, mas depende da relação comparativa e por isso retórica. Com efeito, a força política é determinada pela condição histórica da relação moral, a qual não é fixa como quer a reta razão.

É nesse sentido que buscamos relacionar retórica e o telefismo da razão. Se ela é capaz de degenerar o gênero humano e promover a injustiça, é ela ainda a responsável pelo reconhecimento moral e político e por isso o remédio para o próprio mal que ela causou com o progresso da desigualdade deve ser ministrado politicamente, isto é, de acordo com a retórica.

6.3.1 A linguagem e a verdade

Em Rousseau, a interpretação e a eloquência, a força da linguagem, são os dois termos que fazem mútuo eco em profundidade e atravessam a superfície monótona e

*horizontal da escrita e da gramática. Em duas palavras:
o sentido é a força.*

Bento Prado Jr.¹²³

Eminentemente retórica, a linguagem é interpretação. Nascida a partir das necessidades, a linguagem se forma em conjunto de acordo com os sentimentos comparativos. A linguagem, dessa forma, passa a mediar as consciências e por isso sua atividade é sempre antropológica, uma vez que a moral é sempre histórica. Nesse contexto, destaca-se que a interpretação tem um papel chave para a atividade da política e a manutenção da justiça. Por esse motivo, tal como mostra o exemplo da picada das tarântulas e a partir dos comentários de Monteagudo, a noção de interpretação assume uma posição de destaque na tese do remédio no próprio mal.

Essa tese parte de uma analogia comentada por Starobinski sobre o mito de Télefo. No mito, Télefo precisa *interpretar* o oráculo de Delfos para compreender que a cura deveria vir da lâmina de Aquiles, não do próprio Aquiles. A razão, que busca curar a si mesma, também precisa fazer uso da interpretação.

Há um contraste entre universal e particular na atividade da interpretação. Por ser retórica, a linguagem lida diretamente com o que é local e histórico, mas a gramática e a própria linguagem indicam a razão universal. É isso que Bento Prado Jr. mostra: “O ‘gênio gramatical’ remete à estrutura fixa da linguagem e da razão, é o espelho da ordem da natureza e da natureza humana enquanto gênio retórico remete à contingência geográfica e histórica das humanidades particulares.” (Prado Jr, 2018, p. 166). Dessa forma, a interpretação, de um lado, não pode deixar de levar em conta o universal e a natureza, mas tem de ser prática a fim de servir para condição histórica e local: vemos vinculados ciência e retórica.

Para Bento Prado Jr. a retórica está no *outro lado* da linguagem, que sempre a acompanha¹²⁴. No entanto, o aqui e o agora coloca a Gramática sempre em xeque. Quer dizer, a linguagem é sempre antropológica porque é sempre histórica e moral. Ora, os desenvolvimentos morais dependem de uma linguagem também histórica e local. Dessa forma, o imperativo da linguagem, da Gramática, a qual leva sempre ao universal se vê abalado por essa outra face da linguagem, a retórica:

O evento, os hábitos de cada povo não são mais o meio indiferente do movimento unívoco pelo qual as línguas se aproximam progressivamente da

¹²³ Cf. *A Retórica de Rousseau*, 2018, p. 163.

¹²⁴ “O império da Gramática não implica, assim, o esquecimento do *outro lado da linguagem* e o uso retórico da linguagem encontra sempre seu lugar nesse território. Mas esse lugar é sempre o *outro lado*, o avesso, a face de sombra: neste horizonte, tudo o que ultrapassa a Gramática - as unidades menores que a palavra e até a sintaxe como ‘estrutura superficial’ oposta à estrutura ‘profunda’ e lógica da construção [...]” (Prado Jr, 2018, p. 167).

universalidade da razão. A teleologia que permitia unificar, retrospectivamente, os caprichos da história das línguas é destruída no exato momento em que a dominação da Gramática é posta em questão; a esta teologia, que coloca a verdade da linguagem no futuro de uma razão que ainda não está encarnada, Rousseau opõe uma genealogia que parte de um passado feliz, em que a Gramática e a Lógica ainda não eram soberanas. A uma história, que descreve a gênese das línguas como movimento de convergência em direção à universalidade da verdade, opõe-se uma história que descreve essa gênese como uma dispersão, como o despedaçamento de sua verdade primeira (Prado Jr, 2018, p. 167-168).

O império da transparência é anterior à linguagem articulada¹²⁵. Se a Gramática indica o caminho da verdade universal, ela só pode fazer isso ao cobrir as consciências com o véu da mediação. Dessa forma, a genealogia da linguagem e da própria sociedade, pensada por Rousseau no *Segundo Discurso* e o no *Ensaio sobre a origem das línguas*, opõem-se a esse caminho da verdade universal ao colocar em evidência o local e o histórico.

Rousseau rompe com a tradição da gramática. A linguagem é histórica e se forma em torno de uma moralidade local: “Ao contrário, é a essência e o próprio destino da linguagem, sua força ou sua impotência, que são decididos na trama que a organização da cidade tece.” (Prado Jr, 2018, p. 169). O lastro da intersubjetividade mantém a linguagem fincada na ação moral de determinada sociedade. E não é por menos, uma vez que o nascimento da razão e da própria linguagem depende do reconhecimento do *outro*. Não é de se espantar que essa intersubjetividade se mantenha com o desenvolvimento da Gramática. Ora, a linguagem não está mais no plano a-histórico, mas na estrutura da sociedade¹²⁶.

O vínculo entre linguagem e sociedade é tão íntimo que Bento Prado Jr. apresenta que ele se mantém na materialidade. Quer dizer, a linguagem é expressão da sociedade assim como a sociedade é a expressão material da linguagem¹²⁷. É nesse meio que Rousseau se insere: de um lado, à lógica universal da razão guiada pela linguagem, mas também pelo lastro antropológico no qual a linguagem é expressão da sociedade. Nesse ponto, é possível identificar o sincretismo que há entre ciência, marca dessa lógica, com a retórica, marca da intersubjetividade. Com efeito, “à lógica que atravessa a linguagem em direção à

¹²⁵ Essa é a tese de Starobinski (2011). Ele apresenta que a linguagem articulada macula a transparência da consciência, que agora deve ser expressa pela linguagem. Essa linguagem, no entanto, é capaz de encobrir e enganar. A consciência, dessa forma, não é totalmente transparente, pois está mediada pela linguagem e pelas paixões desenvolvidas em sociedade.

¹²⁶ Nas palavras de Bento Prado Jr.: “Nesta decisão de decifrar a natureza da linguagem sobre o fundo da rede da intersubjetividade, de ver a estrutura ‘profunda’ do discurso na estrutura da sociedade, e não mais no regime a-histórico da razão, neste momento de heresia, o império da Gramática começa a perder seu ponto de apoio. As condições ‘externas’ da gênese das línguas passam aqui para o interior de sua história, mas também de sua natureza.” (Prado Jr, 2018, p. 169).

¹²⁷ “As figuras da linguagem e da sociedade são, rigorosamente, contemporâneas e, se a linguagem pode ser considerada expressão de uma forma de sociabilidade, é também verdade que todas as formas de sociabilidade podem ser descritas como a versão material das diferentes formas de linguagem.” (Prado Jr, 2018, p. 169).

universalidade do entendimento, Rousseau opõe uma espécie de *estilística* que enquadra a verdade da linguagem no sistema de diferenças locais e históricas, num pluralismo de linguagens *qualitativamente* diferentes.” (Prado Jr, 2018, p. 170, grifos do autor).

Essa é a noção eminentemente retórica da linguagem que Bento Prado Jr. descreve. De um lado há a ação do signo, imagem da razão universal, na qual atinge o remetente que aplica uma interpretação¹²⁸. Razões e paixões em vínculo constante de tal modo que não é possível excluir o lado retórico da linguagem, bem como não há porque negar os valores de verdade, que nesse caso, evidenciam-se pelo lastro moral da relação.

Todo este sistema de inversões, no interior da teoria da linguagem, está ligado a uma transformação do sentido da ideia de verdade; na definição da ideia de verdade, também, a relação de adequação entre a linguagem e a realidade está subordinada à trama da intersubjetividade. É este desvio da ideia clássica de verdade que podemos adivinhar num texto do *Devaneios de um caminhante solitário*, sob uma oposição que, à primeira vista, é de ordem puramente psicológica ou moral. (Prado Jr, 2018, p. 170).

Percebe-se que a relação retórica, intersubjetiva, neste sentido, diz respeito ao contexto histórico e local e por isso antropológico. Logo, se no contexto moderno a antropologia se fiava ao empirismo e à ciência — no qual se pode descartar o pensamento de Buffon —, é possível dizer que, pela análise linguística que Rousseau propõe, a antropologia que se filia à retórica. Aqui se ligam os contrários. A verdade se subordina ao contexto moral da estrutura da sociedade, mas não deixa de existir. Assim, a ciência, porque mediada pela linguagem, deve se subordinar à justiça. Essa é a virada antropológica de Rousseau e sua crítica presente no *Primeiro Discurso*. Assim, há uma nova maneira de ver o papel da ciência e da retórica.

É possível encontrar nos *Diálogos* uma reflexão sobre o estatuto da verdade eminentemente jurídica. Guiado para se defender das acusações, e de um possível complô, os *Diálogos* visam explorar as dificuldades de se encontrar a verdade. Entra em conflito a verdade e consenso. Se todos estão de acordo que Rousseau é um monstro, não há como não ser. O que fazer quando o consenso erra? Afinal, há aí um possível embate entre justiça e verdade.

O *Francês* questiona: “pois enfim todos estão de acordo, todo o público, todos sem exceção deram assentimento ao plano que vos parece tão repreensível.” (Rousseau, 2022, p. 176). O consenso não seria atestado de justiça? Ele faz a si mesmo o exemplo da possibilidade da justiça e sua difícil relação com o discurso.

¹²⁸ “Pelo fato de relativizar, na linguagem, a relação vertical do signo com a coisa significada e a relação horizontal da transmissão da informação, definindo o bom uso da língua como ação indireta de uma alma sobre outra, através dos movimentos dos sentimentos e das paixões, Rousseau dá uma definição essencialmente *retórica* da linguagem.” (Prado Jr, 2018, p. 170).

A opinião pública condena Rousseau. O pior: não permitem que se defenda. Isso é o grande erro. Primeiro clama: “[...] acreditem um pouco mais na inocência [...]” (Rousseau, 2022, p. 147), não só sua, mas de todos. Ele cita o caso de Calas e outros. Tal é o peso e os perigos da opinião pública. Ou seja, Rousseau mostra que, na prática, a verdade e a justiça sempre foram retóricas. Os condenados são condenados pela retórica, pela força da opinião pública, não pela verdade, mas por sua aparência. A verdade, por estar diretamente atrelada ao senso de justiça, promove, curiosamente, mais injustiça. Assim, a crítica a uma verdade universal esclarece a mobilidade dos julgamentos, que devem ser feitos com mais cuidado: “quem é bastante audacioso para, quando se trata da condenação capital de um homem, precipitar-se e o condenar sem ter tomado todas as precauções possíveis para se proteger contra as armadilhas da mentira e contra as ilusões do erro?” (Rousseau, 2022, p. 148).

O peso da verdade está mais intimamente ligado às condições das vidas das pessoas, as quais dependem do direito à defesa. Na prática, a verdade é uma disputa jurídica. “Quem não sabe que, ao contrário, longe de se preocupar em saber se um acusado é inocente e de procurar mostrá-lo como tal, os tribunais só se ocupam, ao contrário, de tentar mostrá-lo culpado a todo preço e de retirar-lhe todos os meios de defesa [...]” (Rousseau, 2022, p. 148).

A defesa, o processo que envolve a escuta do acusado é a base da justiça:

Esse grande princípio, base e marca de toda justiça, sem o qual a sociedade humana desabaria desde seus fundamentos, é tão sagrado, tão inviolável na prática que, mesmo que toda cidade tenha visto um homem assassinar outro na praça pública, ainda assim não se puniria o assassino sem tê-lo ouvido previamente. (Rousseau, 2022, p. 140).

Aí está o vínculo entre a verdade e a justiça: discurso. O entrelaço dos lados que combatem entre um tema é o único processo que evidencia a verdade:

A razão é que para fazer a verdade sair do seio das paixões e aparecer aos olhos dos homens, é preciso que essas paixões se entrelacem, se combatam, e que aquela que acusa encontre um contrapeso igual naquela que defende, a fim de que somente a razão e a justiça rompam o equilíbrio e façam inclinar a balança. (Rousseau, 2022, p. 141).

Além desse vínculo expresso pelo discurso que une verdade e justiça, Rousseau evidencia uma verdade no modo de vida. Afinal, “é na familiaridade de um convívio íntimo, na continuidade da vida privada, que um homem ao longo prazo se deixa ver tal como é; quando o mecanismo de atenção sobre si mesmo relaxa e, esquecendo-se do resto do mundo, entrega-se ao impulso do momento.” (Rousseau, 2022, p. 220). Ou seja, Rousseau parece encontrar no modo de vida uma saída para o problema da verdade. A vida, os costumes, não mentem. A verdade é mais forte que a mentira, e por isso não se pode escondê-la para sempre.

“Esse método é seguro, mas longo e penoso: exige paciência e uma assiduidade que só o verdadeiro zelo pela justiça e pela verdade pode sustentar [...]” (Rousseau, 2022, p. 220). É assim que Rousseau se torna juiz de Jean-Jacques.

A própria ideia de mentira muda de lugar¹²⁹, pois, antes de tudo, a verdade é justiça¹³⁰. Como a gênese da razão parte da comparação, do reconhecimento do *outro*, a noção de interpretação está implícita no uso da linguagem. A retórica, dessa forma, sobressai-se no contexto político da sociedade. Por isso, nem toda verdade lógica, gramatical, tem o mesmo sentido que a verdade justa¹³¹. Assim, “o bom uso, o uso essencial da linguagem, é de ordem retórica, e não mais lógica ou gramatical, porque a verdade migrou e não decide mais no jogo de espelho em que se respondem as palavras e as coisas.” (Prado Jr, 2018, p. 175). Aqui fica claro o contraste de Rousseau com a reta razão matemática e evidencia a força de uma razão antropológica que se desenvolve e se filia intimamente com sua história.

¹²⁹ “Assim, veracidade e mentira mudam de lugar, pois é a fronteira entre o importante e o indiferente que mudou: não é mais o critério do interesse privado que define o mapa da experiência. A mentira é ainda possível, mas transformada numa ‘ficção’ que não tem peso algum, pois é desinteressada. Do mesmo modo, o silêncio — ao contrário da alegre tagarelice que diverte e boa companhia — guarda apenas o interesse geral da *justiça*.” (Prado Jr, 2018, p. 172).

¹³⁰ “É, de fato, a esta que estão que Rousseau fornece uma resposta no texto que acabamos de examinar: a vontade da verdade não se justifica por si mesma; a verdade, como acordo entre as palavras e as coisas, só tem valor na medida em que já é comandada pelo *valor* da justiça. Se verdade e justiça são palavras ‘sinônimas’, o polo forte se encontra do lado da justiça e é preciso reconhecer a existência de algo como uma ‘má verdade’ todas as vezes em que a pura veracidade escapa às normas da justiça.” (Prado Jr, 2018, p. 174).

¹³¹ “Se a Gramática deve submeter-se à Música, é, também, porque a verdade deve subordinar-se à justiça: nos dois casos, a hierarquia é estabelecida pela primazia da rede de intersubjetividade. [...] a palavra *verdade* adquire seu peso, quer dizer, sua comunicação como domínio primordial da justiça [...]. É como se a ideia da verdade não fosse mais pensada segundo o modo de adequação, mas segundo o modo de *contrato* ou da *dívida*.” (Prado Jr., 2018, p. 174).

7. ANTROPOLOGIA DA RAZÃO HISTÓRICA: O PAPEL DA CIÊNCIA

Para Radica, a razão tem uma história. É por ela que Rousseau deseja compreender a origem da sociedade. O *Discurso sobre a desigualdade* apresenta justamente essa história antropológica das faculdades humanas¹³². A narrativa de Rousseau expressa uma resposta a algumas leituras modernas sobre a razão. Afinal, na modernidade, havia muitas leituras sobre a atividade da razão. Uma que a razão se mostra impotente contra as paixões¹³³; outra enquanto um “[...] discurso pseudo objetivo determinado por uma lógica externa [...]” (Radica, 2008, p. 324); outra de que a razão fomenta o egoísmo. Ora, essas leituras sobre a atividade da razão são criticadas por Rousseau¹³⁴, pois elas indicam apenas um papel parcial da atividade da razão¹³⁵.

Radica, nesse contexto, mostra que a compreensão do conceito de razão depende da compreensão da história da razão e suas relações com as paixões, pois

Não encontramos essa fixidez mínima na definição de razão de Rousseau, nem na das paixões. Rousseau não pode se contentar em substituir a denominação de 'razão' por todas as operações da mesma natureza que ela designa, pois com o tempo essas operações mudam de natureza e se tornam mais complexas. Da mesma forma, as paixões dificilmente podem ser designadas pelo mesmo termo, tão grande é a distância que separa a disposição primitiva do selvagem das paixões nascidas do amor-próprio, aquela que separa o amor de si do adolescente do amor de si da criança. A causa não é apenas que essas paixões concentram objetos diferentes, mas mobilizam diferentes faculdades: a piedade humana pressupõe o movimento da imaginação, o orgulho e a piedade pressupõem a comparação, o que o

¹³² Segundo Radica: “Le condillacisme de l'Émile, l'histoire des facultés menée dans le second Discours et l'Essai sur l'origine des langues indiquent plutôt une conception sinon nominale, du moins historique des facultés.” (2008, p. 323). Radica ainda indica que, fora dos textos genéticos e mais longos, Rousseau expressa também o que em sua época era corrente: a ideia de que a razão é a voz moral do bem e do mal, mas indica que Rousseau não acredita nessa perspectiva.

¹³³ “Plus généralement, Rousseau critique le rôle pratique qu'on prétend parfois faire tenir à la raison. Or celle-ci n'est rien de tel qu'une faculté susceptible de commander le bien à l'individu quand ses passions s'y opposent, et malgré elles: la voix de la raison est toujours impuissante.” (Radica, 2008, p. 324).

¹³⁴ “En stigmatisant les effets de l'exercice autonome de la raison sous les trois formes précédentes (commandement, discours pseudo-objectif déterminé par une logique externe, égoïsme rationnel), Rousseau préère négativement l'idée que la raison ne s'exerce adéquatement qu'en relation avec le développement global de l'individu et de ses autres facultés.” (Radica, 2008, p. 324).

¹³⁵ Mas essas teses não são sem motivo. Gabrielle Radica analisa essas teses no contexto do pensamento de Rousseau. No primeiro caso, a razão impotente significa que “o conhecimento do dever é impotente para constituir um motivo de ação.” (Radica, 2008, p. 325, tradução nossa). Nesse caso, a “[...] relação passional de forças onde a razão não tem papel nem efeito, porque ela mesma não é dotada de força.” (Radica, 2008, p. 325, tradução nossa). Certas leituras aproximam Rousseau dos moralistas, uma vez que os “[...] moralistas frustram a pretensão da razão de governar o coração humano.” (Radica, 2008, p. 326, tradução nossa). Essa posição indica que, depois da queda, as faculdades se invertem, de modo que as paixões governam a razão. Para Radica, de uma forma ou de outra, se a razão pode ou não governar as paixões, isso indica uma fixidez tanto das paixões quanto das emoções. Isso estabelece uma diferença radical entre as paixões e a razão, “mas argumentos desse tipo, relativos à heterogeneidade da natureza entre a razão e as paixões, não são encontrados em Rousseau. É quase sempre sem defini-la que Rousseau critica a razão;” (Radica, 2008, p. 329, tradução nossa).

amor-próprio não supõe¹³⁶ etc. Isso não significa que os termos razão e paixão não tenham sentido em Rousseau. Mas não podemos estabelecer proposições gerais sobre eles assumindo uma definição para eles: só podemos conhecê-los e mostrá-los contando sua história.¹³⁷ (Radica, 2008, p. 329-330, tradução nossa, grifo nosso).

Além disso, para Radica, Rousseau não define uma razão universal, apenas evidencia sua condição histórica e mutável. Em primeiro lugar devemos compreender que a razão *surge*. Ela nem sempre esteve presente na história dos seres humanos. Isso não é pouca coisa. Seu desenvolvimento é sucessivo e depende das necessidades dos indivíduos em determinado lugar, ambiente, clima e etc. Tudo isso influencia para o desenvolvimento e aperfeiçoamento das capacidades racionais. Essa é a importância da história da razão. Gabrielle Radica deixa isso claro ao apresentar que “a razão surge das exigências gradualmente manifestadas das diversas faculdades que se desenvolvem naturalmente, e não se reduz a um simples poder de julgar o verdadeiro e o falso.”¹³⁸ (Radica, 2008, p. 367, tradução nossa).

A razão é capaz de julgar o verdadeiro e o falso, mas ela não se limita a isso. Assim, a razão opera não exatamente segundo uma estrutura cartesiana: “A razão, por outro lado, designa esse objeto complexo que seria uma ordem (portanto, um sistema de relações) entre faculdades, uma ordem ela mesma sujeita a uma exigência de dupla adequação: à natureza das coisas, por um lado, e às suas relações para nós de outro.”¹³⁹ (Radica, 2008, p. 363, tradução nossa). Por isso ela não pode ser uma razão estrita do tipo cartesiana.

¹³⁶ Compreendemos, nesse caso, pelo contrário. O amor-próprio sempre depende de um movimento comparativo. Não é por menos que Rousseau evidencia isso no desenvolvimento das primeiras tribos e o sentimento de Estima. Segundo Rousseau: “Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência.” (Rousseau, 1973A, p. 269). Ou seja, para o desenvolvimento da estima, característica do amor-próprio: são necessárias comparações. Olhar para o outro e comparar consigo mesmo é um movimento necessário do amor próprio.

¹³⁷ “On ne trouve même pas cette fixité minimale dans la définition de la raison chez Rousseau, ni dans celle des passions. Rousseau ne peut pas se contenter de remplacer la dénomination de 'raison' par l'ensemble des opérations de même nature qu'elle désigne, puisqu'au cours du temps, ces opérations changent de nature et se complexifient. De la même façon, les passions peuvent à peine être désignées par le même terme, tant est grand l'écart qui sépare la disposition primitive du sauvage des passions nées de l'amour-propre, celui qui sépare l'amour de soi de l'enfant de l'amour de soi de l'adolescent. La cause n'en est pas seulement que ces passions consentent des objets différents, mais qu'elles mobilisent des facultés différentes: la pitié humaine suppose la mise en branle de l'imagination, l'orgueil et la pitié supposent la comparaison, ce que l'amour de soi ne suppose pas, etc. Ceci ne signifie pas que les termes de raison et passion soient dépourvus de sens chez Rousseau. Mais on ne peut à leur sujet établir de propositions générales en leur supposant une définition: on ne peut les connaître et les montrer qu'en faisant leur récit.”

¹³⁸ “La raison émerge des exigences peu à peu manifestées des différentes facultés qui se développent naturellement, et elle ne se réduit pas à une puissance simple de juger le vrai et le faux.”

¹³⁹ “La raison en revanche désigne cet objet complexe que serait un ordre (donc un système de relations) entre des facultés, ordre lui-même soumis à une exigence de convenance double: à la nature des choses d'une part et à leurs rapports à nous de l'autre.”

A universalidade da razão moderna é contraposta pelo desenvolvimento histórico e segundo as necessidades contingentes impostas aos seres humanos. Com a perfectibilidade, de acordo com o contato constante, os seres humanos desenvolvem maneiras de agir no mundo segundo as relações das faculdades cultivadas pela necessidade. A razão age de forma a unificar essas faculdades e suas relações segundo desenvolvimento de novas paixões e diferentes artifícios, que vão da criação de instrumentos ao desenvolvimento de conceitos. Assim, se identificamos a razão, como faz Hobbes e Descartes, ao associá-la às matemáticas, Rousseau parece dar um contorno mais amplo para a razão. De fato, a razão permite às operações matemáticas e a ciência é um guia seguro para o desenvolvimento dos conhecimentos humanos, mas a razão não termina sua atividade aí, pois ela está vinculada sistematicamente com as outras faculdades, com as paixões e sentimentos, além da história e da política.

Desse modo, é possível destacar nesse sentido um anti-cartesianismo, tal como nota Gabrielle Radica. Quer dizer, ao discutir a razão e as diferentes teses sobre sua relação com a consciência e as emoções, Rousseau propõe, segundo Radica, entre outras coisas, “[...] contra um método fundacional do tipo cartesiano; [em função da] autolimitação da razão contra as tentações dogmáticas.”¹⁴⁰ (Radica, 2008, 363). Assim, Rousseau não coloca a razão num pedestal e a descreve infalível, mas coloca a razão diante de sua história e contexto social. Ela pode ser fonte de males, ela se equivoca, ela é diferente em diferentes sociedades. Ou seja, ela se forma com o ser humano. Isso em um sentido completo, pois envolve o desenvolvimento de paixões, necessidades e outras faculdades.

Basta lembrar as palavras de Descartes sobre o papel das matemáticas em seu método para ilustrar essa crítica: “[...] não há que ocupar-se de objecto algum sobre o qual não se possa ter uma certeza igual às demonstrações da Aritmética e da Geometria.” (Descartes, 1989, p. 17). Se Rousseau não critica a certeza matemática, mostra que ela também é fruto de um desenvolvimento histórico e que a razão não se limita a ela. As matemáticas só chegaram a ser o que são devido ao desenvolvimento da própria razão e da sociedade como um todo, o que envolve o desenvolvimento das paixões egoístas e das degenerações sociais. Isso não significa um determinismo da razão, mas não se pode negar o contexto da sociedade moderna que Rousseau vive e crítica.

¹⁴⁰ O trecho completo segue: “Ce texte enveloppe les traits principaux du rationalisme du 'raisonnable' que Rousseau oppose au rationnel: retour aux vérités primitives contre les raisonnements trompeurs; réapplication de la raison à son propre travail, contre une méthode fondationnelle de type cartésien; auto-limitation de la raison contre les tentations dogmatiques.”

A razão opera em função de algo. A razão é como uma chama, ela depende de combustível para queimar. Determinado combustível age de determinada forma no fogo. Gases, por exemplo, produzem colorações específicas ao serem queimados. Outros tipos de combustíveis explodem. Outros ainda são incapazes de queimar, apenas derretem ou se transformam de diferentes maneiras. A razão pode ser entendida dessa forma. Segundo determinada necessidade e formação social, a qual implica a imposição de ideias, costumes, etc., a razão ‘queima’ de determinada forma devido ao contexto histórico. Assim, como o fogo é fogo, mesmo se queimar madeira ou papel, a razão também é sempre razão, mas seus pressupostos dependem do contexto histórico que lhe serve de matéria-prima. Por isso deve-se evitar a ideia de uma razão única, imutável e universal, pois sua manifestação depende do que afeta o sujeito.

Por isso, "a razão não é uma faculdade universalmente compartilhada, mas o caráter próprio de cada um, e que descreve a ordem adquirida pelas faculdades."¹⁴¹ (Radica, 2008, p. 364). Isso significa que a razão não é uma faculdade? Ainda mais, como lidar com as verdades matemáticas que são universais? É possível responder essas questões com a sequência da análise de Gabrielle Radica.

Em primeiro lugar, a razão organiza os limites cognitivos de acordo com a organização e em relação às faculdades do indivíduo¹⁴². O raciocínio, por outro lado, é a aplicação de um cálculo racional segundo um método estabelecido. Rousseau mostra no *Emílio* que mesmo sem a atividade da razão, o ser humano adquire conhecimentos. Ele apresenta que a educação começa no momento do nascimento¹⁴³. Um grande conjunto de conhecimento é adquirido antes da idade da razão¹⁴⁴. Rousseau acompanha o sensualismo de Condillac ao defender que antes de tudo o ser humano sente e por aí aprende. A razão é um desenvolvimento posterior tanto no ser humano individual quanto no ser humano enquanto espécie que se desenvolve historicamente.

“Não há uma razão única e essencial que define o homem, há apenas um uso mais ou menos razoável de nossas faculdades. Quanto mais razoável esse uso, mais ponderado e

¹⁴¹ “la raison n’est pas une faculté universellement partagée, mais le caractère propre à chacun, et qui décrit l’ordre acquis pas les facultés.”

¹⁴² “A razão será tanto a faculdade de conhecer os limites cognitivos de nossas faculdades para regulá-los, quanto a de conhecer nossas relações vitais e praticar as coisas, e também de regulá-las de acordo com nossas faculdades.” (Radica, 2008, p. 368, tradução nossa).

¹⁴³ “Repito, a educação do homem começa com o nascimento; antes de falar, antes de ouvir, ele já se instrui.” (Rousseau, 2014, p. 48).

¹⁴⁴ “Mas pouco nos preocupamos com os conhecimento gerais, pois são adquiridos sem pensar e antes mesmo da idade da razão [...]” (Rousseau, 2014, p. 48).

exigente ele é.¹⁴⁵” (Radica, 2008, p. 370). Nesse sentido, o conjunto de faculdades humanas adquiridas é o que importa. Esse conjunto é sobretudo antropológico e histórico. Por isso a razão, para Radica, deve ser entendida no sentido fraco, uma vez que depende da atividade de outras faculdades. Assim como a perfectibilidade que age em função de causas externas, “da mesma forma, a razão seria apenas uma ‘faculdade’ no sentido fraco do termo, porque pressupõe as outras faculdades.”¹⁴⁶ (Radica, 2008, p. 371).

Isso não é pouca coisa. Rousseau apresenta no *Emílio* a importância da organização das faculdades: “É o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e maus.” (Rousseau, 2014, p. 397). A razão, mesmo no sentido fraco de Radica, com efeito, ainda tem um papel crucial para a felicidade individual e coletiva.

Lembrar-se de Condillac nesse ponto é oportuno. Condillac apresenta que o entendimento como um todo não deve ser analisado em separado como uma faculdade:

Costuma-se considerá-lo [o entendimento] como uma faculdade de conhecimento à parte, como a instância em que todas as faculdades se reúnem. No entanto, creio que, para falar com mais clareza, seria melhor dizer que o entendimento não é senão a coleção ou combinação das operações da alma. Perceber ou ter consciência, prestar atenção, reconhecer, imaginar, lembrar-se, refletir, distinguir ideias, abstraí-las, compô-las, analisá-las, afirmar, negar, julgar, raciocinar, conceber: eis o entendimento (Condillac, 2018, p. 91).

Radica indica que é a partir dessa aproximação com Condillac que devemos ler Rousseau. Afinal, “Condillac tem conclusões semelhantes. Para ele, a razão não é uma faculdade, mas uma propriedade, uma configuração das conexões das ideias, que é diferente em cada indivíduo.”¹⁴⁷ (Radica, 2008, p. 371). Dado que Condillac apresenta uma análise sobre a origem do conhecimento humano, esse conjunto de conhecimentos e capacidades podem ser resumidos na operação do entendimento como um todo, mas ele deve ser entendido diante dessa reunião de capacidades e conhecimentos que se organizam em cadeias de ideias, signos e etc. Assim, “não há faculdades em Condillac e a razão não é mais do que um termo que designa uma certa configuração de operações de ligação, mais ou menos presentes e mais ou menos refletidas no indivíduo analisado.”¹⁴⁸ (Radica, 2008, p. 371).

¹⁴⁵ “Il n’y a pas une raison unique et essentielle qui définit l’homme, il n’y a un usage plus ou moins raisonnable de nos facultés. Plus cet usage est raisonnable, plus il est réfléchi et exigeant.”

¹⁴⁶ “De la même façon, la raison ne serait une ‘faculté’ qu’au sens faible du terme, car elle suppose les autres facultés.”

¹⁴⁷ “Condillac a des conclusions similaires. La raison n’est chez lui pas une faculté, mais une propriété, une configuration des liaisons d’idées, qui est différent en chaque individu.”

¹⁴⁸ “Il n’y a pas de facultés chez Condillac et la raison n’est plus qu’un nom qui désigne une certaine configuration des opérations de liaisons, plus ou moins présente selon l’individu en qui on la cherche, et plus ou moins réfléchie.”

Assim, buscamos apresentar a perspectiva de que a razão é histórica e antropológica, pois forma-se em relação dialógica no contexto social. Com essa definição, Rousseau dá uma resposta aos racionalistas como Hobbes e Descartes, sem negar a validade da razão e sua capacidade de encontrar verdades. O foco está no conjunto das verdades as quais se vinculam com a corrupção social. Por isso, é necessário se voltar à moral e à política. A definição de razão de Rousseau está em contraste com as definições que focam no papel da matemática como modelo. Mas a perspectiva científica ainda é possível.

7.1. Antropologia e a perspectiva científica em Rousseau

Farei de mim mesmo, em qualquer aspecto, as operações que fazem os físicos sobre o ar para conhecer-lhe o estado diário. Aplicarei o barômetro à minha alma, e tais operações, bem dirigidas e por muito tempo repetidas, poderiam me fornecer resultados tão seguros quanto os deles.

*Jean-Jacques Rousseau*¹⁴⁹.

Para Kawauche (2021), a obra de Rousseau corresponde aos interesses da ciência moderna. É possível identificar justamente no *Discurso sobre a desigualdade* a preocupação com o método, mesmo que isso pareça ser contraintuitivo. Rousseau fala em *afastar todos os fatos*, isso significa, como explica Mauro Dela Bandera, afastar “[...] aqueles da natureza humana, tal como ela foi constantemente evocada pela tradição da filosofia política moderna.” (Arco Júnior, 2018, p. 343). A preocupação de Rousseau é afastar “[...] os fatos (a abstração do homem e da sociedade civil tais como eles são), justamente para fazer a gênese desses fatos (a gênese da desigualdade, da sociedade, da linguagem, da tirania, et.), reconstruindo-os hipoteticamente.” (Arco Júnior, 2018, p. 343).

Dessa forma, a proposta de Rousseau no *Segundo Discurso*, embora hipotética, não vai contra a relação estabelecida na modernidade entre filosofia e ciência, a final, na época, ciência e filosofia não estão separadas. Para compreender esse suporte científico em Rousseau, é necessário compreender não só o estatuto da ciência no século XVIII, mas a própria utilidade com a qual Rousseau a emprega. É isso o que mostram Bruno Bernardi e Bensaude-Vincent.

Deve-se notar também que é uma constante na abordagem de Rousseau ir para os lados técnicos da prática científica e até as aplicações: a geometria e a geografia se prolongam naturalmente aos seus olhos em sua prática de empregado cadastral quando está em Chambéry; o químico Rousseau está

¹⁴⁹ Cf. Os devaneios do caminhante solitário. 2017, p. 21.

preocupado com a fabricação de retortas; a matemática serviu-lhe tanto no desenvolvimento de um sistema de notação musical quanto na técnica de cifragem, que se tornou um hobby depois de sua estada em Veneza; o botânico Rousseau se preocupa com os processos de coleta e conservação das plantas.¹⁵⁰ (Bernardi; Bensaude-Vincent, 2002, p. 8).

Em diferentes temas, Rousseau está longe de negar as ciências. Ele as utiliza e compreende sua validade prática. Mesmo que tudo isso não faça de Rousseau um cientista em seu tempo, é oportuno entender que Rousseau tinha “[...] uma sólida cultura dos campos científicos [...]” (Bernardi; Bensaude-Vincent, 2003, p. 8). Para Bernardi e Bensaude-Vincent isso não deveria configurar surpresa, pois no século XVIII, ciência e filosofia ainda estavam unidas¹⁵¹.

Rousseau não ignora a validade dos fatos da experiência. Pelo contrário, “[...] a característica mais original da epistemologia ao longo de seu percurso enciclopédico consiste nas ideias acerca do ato da experiência e da observação.”¹⁵² (Bernardi; Bensaude-Vincent, 2003, p. 13). O que permite Rousseau ir além em seu percurso antropológico: “[...] Rousseau pode ser considerado como fundador de uma ciência do ser humano, precisamente porque ele desenvolve uma crítica fina às observações feitas pelos viajantes.”¹⁵³ (Bernardi; Bensaude-Vincent, 2003, p. 13).

Essa perspectiva de Rousseau, que embora valorize a observação da experiência, é capaz de ultrapassá-la¹⁵⁴, permite compreender que o lugar de Rousseau em relação à ciência é mais elevado. Por isso, “longe de aparecer como marginal na cultura científica do

¹⁵⁰ “Il faut d’ailleurs noter que c’est une constante de la démarche de Rousseau que d’aller vers les côtes techniques de la pratique scientifique et jusqu’aux applications: la géométrie et la géographie se prolongent naturellement à ses yeux dans sa pratique d’employé du cadastre lorsqu’il est à Chambéry; le Rousseau chimiste se soucie de la fabrication des cornues; les mathématiques lui servent aussi bien dans son élaboration d’un système de notation musicale que dans la technique du chiffage, qui devient une marotte après son séjour à Venise; le Rousseau botaniste se préoccupe des procédés de collecte et de conservation des plantes.”

¹⁵¹ Bruno Bernardi e Bensaude-Vincent escrevem: “La séparation actuelle des sciences et des humanités a produit un effet écran sur la culture des Lumières qui ne distinguait pas le savant du philosophe. Qu’on se rappelle, en effet, la célèbre “Système figuré des connaissances humaines” donné en appendice du Discours préliminaire de l’*Encyclopédie*: la philosophie regroupe la science de la nature et la science de l’homme. L’œuvre des savants qu’on appelle de la physique - générale ou particulière - des mathématiques, de la logique voire une théorie des sensations ou de la connaissance. Ce qui nous semble aujourd’hui un mélange des genres constitue la règle et non l’exception.” (Bernardi; Bensaude-Vincent, p. 9).

¹⁵² “[...] Le trait le plus original de l’épistémologie qu’il gorge au fil de son parcours encyclopédique consiste dans ses idées sur l’acte d’expérience et d’observation.”

¹⁵³ “[...] Rousseau a pu être considéré comme fondateur d’une science de l’homme, précisément parce qu’il développe une critique fine des observations faites par des voyageurs.”

¹⁵⁴ Bernardi e Bensaude-Vincent compreende que Rousseau compreende que mais que os fatos, a ciência é feita pela observação das relações: “Les contributions de Jan-Marc Drouin sur la botanique, de Frédéric de Buzon et d’André Charrak sur la musique et d’Evelyne Barbin sur la géométrie concourent pour mettre en évidence que la science est l’étude des rapports plus que des événements. Les Faits étant toujours contingents, circonstanciels, c’est leurs enchaînement qu’il relève pas des sens ou de la perception mais d’un jugement.” (Bernardi; Bensaude-Vincent, 2003, p. 13).

Iluminismo, Rousseau participa dela no mesmo nível.”¹⁵⁵ (Bernardi; Bensaude-Vincent, 2003, p. 14).

Mas, se Rousseau compreende e pratica a ciência moderna, ele não a simplesmente aceita e aplica tal como ela é em suas obras. É isso o que o volume de Bernardi e Bensaude-Vincent mostra. A relação de Rousseau com a ciência em suas obras é múltipla e interage de acordo com suas necessidades¹⁵⁶. Dessa forma, “a significação da referência científica deve, a cada vez, ser situada em uma estratégia teórica e argumentativa.”¹⁵⁷ (Bernardi; Bensaude-Vincent, 2003, p. 15).

É possível analisar essa relação múltipla e também crítica da ciência no pensamento de Rousseau a partir da relação entre botânica e sua antropologia, pois, se como vimos, a antropologia está vinculada no século XVIII com a anatomia, há uma relação entre ciência e antropologia a qual deve ser analisada. Para tanto, a botânica de Rousseau é um exemplo que evidencia esse vínculo.

7.2. Botânica e o método científico na antropologia de Rousseau

A partir das análises de Mariafranca Spallanzani (2003), percebe-se que é necessário compreender o estatuto da natureza ligada diretamente à antropologia e à ciência em Rousseau. Para ela, “o conhecimento da natureza se coloca e impõe segundo Rousseau sobretudo com a busca de um processo no qual o ser humano é de uma vez ator e espectador. Ela [a natureza] está toda encerrada nesse quadro dramático de sua antropologia.”¹⁵⁸ (Spallanzani, 2003, p. 116). Ou seja, a natureza está à mercê do ser humano assim como o ser humano está à mercê da natureza. Entre participante e espectador, a natureza não pode ser analisada de forma fria e distante.

Nesse contexto, essa busca para compreender a natureza impõe uma nova visão sobre a ciência. Com efeito, a análise de Rousseau não se adequa nem a uma dedução, nem a uma *mathesis universalis*, nem uma mecânica e nem a síntese de um ordem lógica passível de ser

¹⁵⁵ “Loins donc d’apparaître comme un marginal dans la culture scientifique des Lumières, Rousseau y participe de plain pied.” (Bernardi; Bensaude-Vincent, 2003, p. 14).

¹⁵⁶ “[...] chacune des études proposées le suggère, le rapport de Rousseau aux sciences est multiple, chaque fois marqué par la problématique au sein de laquelle il les aborde en fonction des besoins qui sont les siens. Négliger cet aspect, c’est se condamner à de lourdes méprises.” (Bernardi; Bensaude-Vincent, 2003, p. 15).

¹⁵⁷ “La signification de la référence scientifique doit à chaque fois être située dans une stratégie théorique et argumentative.”

¹⁵⁸ “La connaissance de la nature se pose et s’impose selon Rousseau plutôt comme la poursuite d’un procès dont l’homme est à la fois l’acteur et le spectateur. Elle est toute entière enfermée le cadre dramatique de son anthropologie.”

desvendada¹⁵⁹. Isso ocorre pois a razão não pode reduzir a natureza a uma ordem de fatores de exatidão matemática. A natureza é complexa e está em movimento, de modo que Spallanzani fala de um *Abismo da natureza* “[...] que se abre diante do homem e mina qualquer ciência que afirme ser um conhecimento verdadeiro e necessário do sistema da natureza contra a evidência do sistema da finitude do homem.” (Spallanzani, 2003, p. 117).

Rousseau, dessa forma, não pode aceitar por completo o discurso científico vigente. Para ele, a ciência, sobretudo no campo da botânica, não faz mais do que indexar em listas e quantificar seu objeto¹⁶⁰. Isso retira o papel do próprio sujeito que é atuante na construção do conhecimento. De uma forma ou de outra, não se pode esquecer que é um sujeito com paixões que analisa a natureza e ele também está na natureza. Dessa forma, “[...] a natureza, e seu objeto pode emergir em sua íntima conexão com o interesse da observação, os pensamentos da meditação, o olhar da *contemplação*, a força da imaginação, os sentimentos do devaneio [...]”¹⁶¹ (Spallanzani, 2003, p. 120).

Para Spallanzani, essa relação entre sujeito e natureza permite identificar a “[...] prolepse de uma antropologia ancorada no sistema de Rousseau, a teoria do homem.”¹⁶² (Spallanzani, 2003, p. 120). Ou seja, Spallanzani apresenta um vínculo entre a compreensão de Rousseau sobre a natureza, a qual fundamenta sua crítica à ciência moderna, mas também adequa-se a uma proposta científica de análise do mundo natural de um lado, notadamente a botânica, mas também indica o nascimento da antropologia segundo uma teoria do ser humano de outro.

A visão holística da natureza, que pode ser ilustrada pelo método aplicado na botânica de Rousseau, adequa-se, dessa forma, à sua antropologia. Mais, que isso, Spallanzani ainda apresenta que a perspectiva científica de Rousseau, por essa relação entre natureza e antropologia, é capaz de ultrapassar o *index* quantitativo rígido e categorial da história natural das pesquisas científicas da época¹⁶³. Assim, “nesse sistema centrado no homem e segundo

¹⁵⁹ Nas palavras de Mariafranca Spallanzani: “Son ambition [de Rousseau] ne se mesure alors ni à la cohérence déductive d’une *mathesis universalis*, ni à la puissance mécanique de démontage d’un système donné ni enfin à la syntaxe d’un ordre comparable à une logique.” (2003, p.116).

¹⁶⁰ “Ce projet théorique de la science traite la nature comme si elle n’était qu’une liste de corps saisis par adéquation, dénombrés dans les catalogues ou montrés dans les vitrines des armoires des musées. C’est un projet de mort.” (Spallanzani, 2003, p. 120).

¹⁶¹ “[...] la natureza, et cet objet peut émerger dans son intime liaison avec l’intérêt de l’observation, les pensées de la méditation, le regard de la *contemplation*, force de l’imagination, les sentimentales de la rêverie [...]” (Spallanzani, 2003, p. 120).

¹⁶² “Ce procès se définit dans le temps comme la prolepse d’une anthropologie ancrée au système de Rousseau, la théorie de l’homme.” (Spallanzani, 2003, p. 120).

¹⁶³ “Le modèle de la botanique ne démentit ni ne trahit en fait la complexité holistique de l’anthropologie rousseauist, et via la théorie de l’homme, il permet de dépasser, par principes et non simplement par vœux, la rigidité catégoriale de l’histoire naturelle et de ses dispositifs cognitifs: les contours abstraits de ses corps gravés sans relief dans les pages des manuels et dénombrés dans les index; leurs dépouilles défigurées, conservées dans

esse método articulado com uma antropologia e sua epistemologia, Rousseau esboça então uma teoria da natureza que segue a fluidez e a própria natureza e vê sua ordem arborescente se adensar em torno do homem [...]”¹⁶⁴ (Spallanzani, 2003, p. 122-123).

Por esse motivo, Rousseau indica, como mostra Spallanzani, que a teoria da natureza, a história natural do século XVIII não pode ser fixa e acabada¹⁶⁵. A história natural “[...] despede, com uma amarga profissão de fraqueza do espírito humano, qualquer ilusão de uma ciência que parece ser uma cadeia de razões soldadas pela evidência à cadeia dos seres: consagrando assim a história da natureza viva, apaixonada e emotiva [...]”¹⁶⁶ (Spallanzani, 2003, p. 123-124).

É a filosofia que percebe as falhas na pretensão da história natural moderna. Para Spallanzani esse processo é identificado justamente nos *Devaneios do caminhante solitário*. Nesse contexto, podemos ver a união entre ciência, antropologia e filosofia:

Ele é a encarnação de uma verdade filosófica de sua antropologia: a profunda intimidade do homem e da natureza, a unidade de sujeito e objeto que a ciência analítica trai por suas instâncias de resolução, mas que a filosofia reconhece como princípio constitutivo da teoria do homem - a identificação do amor-próprio com o amor ao mundo - unidade que a caminhada silenciosa realiza porque remove todos os obstáculos e supera todos os sentimentos de inferioridade, e que a contemplação do caminhante solitário permite encontrar [...]”¹⁶⁷ (Spallanzani, 2003, p. 125).

Embora Spallanzani perceba que o caminhante solitário remova as instâncias fixas da ciência moderna para encontrar a unidade entre sujeito e objeto (natureza), isso também pode ser analisado pela maneira com a qual Rousseau escreve seu *Segundo Discurso*. Em suas *Confissões*, Rousseau confessa que se retirou até Saint-Germain e aponta “[...] este passeio entre um dos mais agradáveis de minha vida.” (Rousseau, 2018, p. 367). Ou seja, é possível notar a valorização do sentimento com a pesquisa filosófica, bem como a maneira com a qual

le réduit d'une pièce hors des temps et des lieux, exposées comme des membra disjecta et isolées de la totalité dans les espaces ordonnés et tautologique des cabinets d'histoire naturelle.” (Spallanzani, 2003, p. 122).

¹⁶⁴ “Dans ce système centré autour de l'homme et selon cette méthode articulée à une anthropologie et à son épistémologie, Rousseau ébauche alors une théorie de la nature qui suit la fluidité et la de la nature même et voit son ordre arborescent s'épaissir autour de l'homme [...]”.

¹⁶⁵ Mais cette théorie de la nature annonce aussi, comme elle le dénonce, la naufrage dans 'l'abîme de la nature' de toute histoire naturelle qui se prétendrait stable, fixe et canonique.” (Spallanzani, 2003, p. 123).

¹⁶⁶ “Elle congédie par une amère profession de faiblesse de l'esprit humain toute illusion d'une science qui se croirait chaîne des raisons soudée par l'évidence à la chaîne des êtres: consacrant ainsi l'histoire de la nature vivant, passionnée et affective [...]”.

¹⁶⁷ “Il est l'incarnation d'une vérité philosophique de son anthropologie: la profonde intimité de l'homme et de la nature, l'unité du sujet et de l'objet que la science analytique trahit par ses instances de résolution, mais que la philosophie reconnaît comme principe constitutif de la théorie de l'homme - l'identification de l'amour de soi avec l'amour du monde -, unité que la promenade silencieuse réalise parce qu'elle supprime tout obstacle et surmonte tout sentiment d'infériorité, et que la contemplation du promeneur solitaire permet de retrouver [...]”.

Rousseau buscou contar a história dos progressos do ser humano. Ele, “[...] metido na floresta, ali procurava, encontrava a imagem dos primeiros tempos, cuja história traçava firmemente; não dava quartel às pequenas mentiras dos homens;” (Rousseau, 2018, p. 367). Quer dizer, é possível ver justamente a preocupação de que Spallanzani nota nos *Devaneios do caminhante solitário* justamente na confissão do próprio Rousseau. Seu objetivo é limitar as mediações entre natureza e ser humano. Isso significa não recorrer aos livros, aos *index* quantitativos, de que fala Spallanzani, mas encontrar pela união entre filosofia e ciência, a qual projeta uma teoria do homem e uma antropologia nascente.

Não é por menos que Spallanzani chama tanta atenção para a *promenade*: “A *promenade* constitui esse *organon* metódico.”¹⁶⁸ (Spallanzani, 2003, p. 127). Quer dizer, é pela *promenade* que Rousseau consegue superar a ciência moderna, a história natural. Para Spallanzani a botânica¹⁶⁹ é o melhor exemplo dos resultados dessa relação entre ciência, filosofia e antropologia que Rousseau propõe. Para ela, “a botânica oferece o modelo que Rousseau adota como profissão de método e como emblema de todo o seu sistema antropológico: [...]. Trata-se de observar o ser humano na natureza e não nos jardins da sociedade civil.”¹⁷⁰ (Spallanzani, 2003, p. 129).

Os apontamentos de Spallanzani servem para situar a antropologia diante do pensamento científico, bem como servem para entender o distanciamento crítico que Rousseau faz da ciência moderna. Spallanzani descreve, dessa forma, o que Bruno Bernardi e Bensaude-Vincent asseveram: “A referência às ciências não faz jamais, em Rousseau, ofício de argumento de autoridade, ela é ao contrário constantemente marcada por uma distância crítica: este é o incontestavelmente primeiro traço marcante.”¹⁷¹ (Bernardi; Bensaude-Vincent, 2003, p. 15).

7.3. Ciência e a pedagogia de Rousseau

A ciência tomada de modo abstrato merece nossa inteira admiração.

*Jean-Jacques Rousseau*¹⁷².

¹⁶⁸ “La promenade constitue cet *organon méthodique*. ”

¹⁶⁹ “La botanique offre une morphologie holistique et dynamique de la nature, qui impose aussi un *organon* méthodique de l’observation que le sujet ondoyant qu’est l’homme exerce sur ces objets instables que sont les végétaux [...]” (Spallanzani, 2003, p. 127).

¹⁷⁰ “La botanique offre le modèle que Rousseau adopte comme profession de méthode et comme emblème de tout son système d’anthropologie: [...] Il s’agit d’observer l’homme dans la nature et non dans les jardins de la société civile.”

¹⁷¹ “La référence aux sciences ne fait jamais, chez Rousseau, office d’argument d’autorité, elle est au contraire constamment marquée d’une distance critique: tel est incontestablement le premier trait marquant.”

¹⁷² Cf. *Prefácio de Narciso ou O Amante de Si Mesmo*. Rousseau, 1973D, p. 429.

[...] em perspectiva ampla, sabemos que Rousseau pensa à luz das ciências do século XVIII.

Thomaz Kawauche¹⁷³.

Se Spallanzani apresenta a relação entre crítica e superação da ciência moderna na botânica de Rousseau, é interessante apresentar a tese de Thomaz Kawauche, que situa o *Emílio* de Rousseau em meio ao método científico da época e o vincula a sua antropologia que também é científica.

De acordo com os métodos da ciência médica moderna e antiga¹⁷⁴, para Kawauche, Rousseau apresenta o papel do corpo da criança na educação negativa segundo o método científico. Kawauche defende essa tese ao apresentar paralelos com a filosofia de Buffon, Condillac e dos jusnaturalistas¹⁷⁵, as quais Rousseau conhece muito bem e seguem o imperativo da virada copernicana de seu tempo. Nesse contexto, “[...] Rousseau seria responsável por uma verdadeira revolução científica por propor, com *Emílio*, o conhecimento da infância considerando a ‘criança enquanto criança’, e não mais à maneira de uma teleologia, como um adulto em potência.” (Kawauche, 2021, p. 270).

Kawauche comenta Rousseau no contexto da ciência moderna. Haja vista que ciência moderna se confunde com a filosofia¹⁷⁶ — o próprio Newton fazia, em sua posição de destaque e exemplo, filosofia experimental¹⁷⁷ —, para Kawauche, o *Emílio*, por exemplo, é escrito em forma de tratado científico. Além do exemplo de Newton, Kawauche nos lembra que o método experimental da filosofia é característico da medicina hipocrática: “Numa palavra, método experimental e a medicina hipocrática eram praticamente sinônimos; o que não espanta se lembramos que a própria palavra *empirismo* surge em meio aos debates sobre a

¹⁷³ Cf. *Educação e Filosofia no Emílio de Rousseau*, 2021, p. 299.

¹⁷⁴ “Daí a justificativa para buscar compreender, no âmbito da história da medicina, o sentido dos epítetos que descrevem o genebrino como um escrito que revoluciona a pedagogia [...]” (Kawauche, p. 272).

¹⁷⁵ Kawauche apresenta em nota destaca os trabalhos que fundamentam sua tese de que “são três as matrizes científicas do pensamento pedagógico de Rousseau.” (p. 31). Nessa nota, ele apresenta o papel dos jusnaturalistas pelo trabalho de Derathé; “[...] sobre o lugar da história natural de Buffon [...]”, Kawauche indica Starobinski; e sobre Condillac, ele indica P.D. Jimack e a tese doutoral de Mauro D. B. Arco Jr.

¹⁷⁶ “Veja-se por aí que a história hipotética da criança evita certas complicações da metafísica clássica [...], ao mesmo tempo que segue o rigor metodológico de uma legítima ciência, ao menos da maneira como os pensadores modernos, sobretudo os empiristas, entendiam o rigor científico. E devemos lembrar que, quando falamos em empirismo na ciência moderna, estamos falando de filosofia.” (Kawauche, p. 30).

¹⁷⁷ “Newton assim descreve seu método de ‘filosofia experimental’, que oferece ao observador fórmulas matemáticas para representar os movimento dos planetas e das marés, mas sem elucidar as causas dos movimentos representados, pois se trata de física, não metafísica.” (Kawauche, 2021, p. 273). Ou seja, Kawauche que o exemplo de Newton, embora seja creditado a uma filosofia experimental, não se confunde com a metafísica produzida por outros filósofos. A posição de Newton ganha força e é aplicada em outros campos pelos filósofos: “A tentação era irresistível, de tal modo que aplicar o modelo newtoniano em outra áreas do conhecimento, como a moral e a política, acabou se tornando um lugar-comum entre os *philosophes*.” (Kawauche, 2021, p. 274).

‘medicina experimental’ no século XVIII.” (Kawauche, 2021, p. 275). Ou seja, na modernidade, o método experimental, característico da ciência nascente, desenvolvia-se e era disseminado em diversos campos.

Dessa forma, se Rousseau expressa seu descontentamento com as práticas médicas de seu tempo, ele ainda assim é um investigador dessa área¹⁷⁸. É isso que mostra Kawauche, pois “a medicina aparece aí como mediadora de registros discursivos que conquistavam reconhecimento sob a bandeira do método experimental.” (Kawauche, 2021, p. 275). Ora, se “[...] educar crianças no século XVIII tinha o sentido de fazê-las crescer com boa constituição física [...]” (Kawauche, 2021, p. 277), “[...] a responsabilidade moral dos mestres era compatível à de um médico cujo ofício consiste curar a ‘enfermidade da infância’.” (Kawauche, p. 38). Somado a isso, se lembrarmos do verbete *Anatomia* na *Enciclopédia*, veremos que “a Anatomia Humana, que é a Anatomia propriamente dita, tem como objeto, ou se preferirmos, como sujeito, o corpo humano. É a arte por muitos chamada de Antropologia.” (Diderot, 2015, p. 264), percebemos tanto que a antropologia é ligada diretamente com a ciência moderna — típica do empirismo cunhada pela medicina moderna —, quanto ao fato de que Rousseau se envolvia constantemente com o pensamento científico de sua época. Dessa forma, a ligação entre ciência e antropologia parece se tornar evidente pela proposta de Kawauche que situa o *Emílio* enquanto um tratado científico e com isso, também antropológico. Kawauche deixa essa relação entre antropologia moderna com a ciência moderna evidente: “Mas, no contexto das ciências modernas, a teoria antropológica adotada pelo genebrino aparece de modo notável com o emblema de uma maneira de pensar de toda uma época: Emílio é um modelo abstrato construído nos moldes do método experimental da física pós-Newton.” (Kawauche, 2021, p. 290).

Para Kawauche, essa relação entre filosofia, ciência e medicina é o cruzamento necessário para se definir a educação, pois “[...] parte de um deslocamento semântico que vai do discurso da fisiologia, segundo o qual educação significa nutrição, até chegar ao discurso de filosofia experimental, cujos esquemas de inteligibilidade permitem a associação da referida palavra com as ideias de hábito e segunda natureza.” (Kawauche, 2021, p. 299).

Além disso, uma questão importante: a recepção da medicina hipocrática em Rousseau. A partir dessa recepção é possível pensar a atividade da razão em sociedade. A

¹⁷⁸ “Em particular, nosso autor consulta os referenciais científicos no laboratório do pensamento acerca da ‘natureza infantil’, por isso instrumentaliza no laboratório de *Emílio* certos esquemas utilizados nos discursos de medicina voltados para a saúde da criança.” (Kawauche, 2021, p. 299).

razão objeto do tratamento do indivíduo e da sociedade moderna. Se é por meio da razão que o ser humano se degenera, nela encontra-se o próprio remédio para o mal da sociedade.

8. O TELEFISMO EM ROUSSEAU

É um espetáculo grandioso e belo ver o homem sair; por seu próprio esforço, a bem dizer do nada; dissipar; por meio das luzes de sua razão, as trevas nas quais o envolveu a natureza; elevar-se acima de si mesmo; lançar-se, pelo espírito, às regiões celestes; percorrer com passos de gigante, como o sol, a vasta extensão do universo; e, o que é ainda maior e mais difícil, penetrar em si mesmo para estudar o homem e conhecer sua natureza, seus deveres e seu fim. Todas essas maravilhas se renovaram, há poucas gerações.

*Jean-Jacques Rousseau*¹⁷⁹.

O início do *Primeiro Discurso* transparece o elogio de Rousseau a uma razão e uma sociedade que nunca atingiram suas verdadeiras capacidades. É como se Rousseau começasse do final. A razão tornar-se-á o guia que fará o ser humano atingir regiões celestes. Mas antes disso, o ser humano deve se preocupar consigo mesmo e com a moral¹⁸⁰ que carrega em sua consciência. Mais que isso, é necessário um verdadeiro tratamento da sociedade e dos Estados¹⁸¹. Estes estados devem ser tratados como seres morais. Sua moral está em jogo e com ela o futuro da humanidade.

Rousseau mostra-nos que um Estado e mesmo a *sociedade geral do gênero humano*, se existisse, seria um ser moral, cuja lógica de organização é mais química que matemática. Rousseau deixa isso evidente:

Caso a sociedade geral existisse fora dos sistemas de filosofia, representaria, como já afirmei, um ser moral possuidor de qualidades próprias e distintas daquelas dos seres particulares que a constituem, mais ou menos como os compostos químicos, que possuem propriedades que não tomam a dos mistos que os compõem. (Rousseau, Sociedade geral do gênero humano).

Isso que vale para a sociedade geral, também vale para o Estado conforme mostra o *Contrato Social*¹⁸². Milton Meira do Nascimento (2004) nos convida a ler o Estado a partir de

¹⁷⁹ Cf. *Discurso sobre as ciências e as artes*. 1973, p. 341-342.

¹⁸⁰ Will Durant deixa evidente que o problema do *Primeiro Discurso* é o problema da moral: “A resposta à pergunta formulada pela erudita Academia é de que o conhecimento sem virtude constitui uma armadilha. Que o único verdadeiro progresso é o progresso moral.” (Durant, 1967, p. 22)

¹⁸¹ Rousseau apresenta que há ideias salutares: “Fiz com que percebesse que todas as ideias salutares e realmente úteis aos homens foram as primeiras a ser conhecidas, que elas formam desde sempre os únicos verdadeiros laços da sociedade [...]” (Rousseau, 2014, p. 489).

¹⁸² No *Contrato* lê-se: “Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de cidade e, hoje, o de república ou de corpo político, o qual é chamado por seus membros de Estado quando passivo, soberano quando ativo, e potência quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de povo e se chamam, em particular, cidadãos, enquanto partícipes da autoridade soberana, e súditos enquanto submetidos às leis do Estado.” (Rousseau, 1973C, p. 39-40, grifos do autor).

Pufendorf¹⁸³ justamente para expor melhor essa ideia de ser moral. O Estado é um ser com razão, por isso moral. A união dos indivíduos permite a criação de um ser racional. Isso é um salto qualitativo, como no nível químico, que permite construir uma razão coletiva. Por meio dela, talvez, as razões individuais podem sofrer alterações de outro nível segundo as alterações do nível do Estado. Ou seja, há a razão dos indivíduos e há a do Estado. Elas se relacionam em um outro tipo de lógica que não a matemática. Talvez, mais que uma lógica química, uma relação antro-po-lógica.

Ou seja, a construção do Estado permite uma transformação da racionalidade dos indivíduos. É necessário guiar bem a racionalidade do Estado para operar um tratamento das razões individuais. Milton Meira do Nascimento ressalta: “O que ocorre com a passagem do estado de natureza para o estado civil? Nada mais do que uma transformação radical, semelhante a uma transformação química, de tal modo que, uma vez constituído o novo elemento, suas propriedades são irreduzíveis a sua base de formação.” (Nascimento, 2004, p. 133). Mas, lembremo-nos, se é possível constituir um Estado, então o ser humano já está muito distante da condição natural. Assim, como os sucessivos desenvolvimentos racionais promovem um salto qualitativo na vida humana, a construção do ser moral também promove a possibilidade de transformar o ser humano novamente. Isso deve ser feito pelo instrumento da própria racionalidade. Mas isso não pode ser feito apenas pela lógica científica. Falta algo. Essa falta, compreendemos, pode ser suprida pela condição retórica, cuja união com a ciência codifica os problemas antropológicos.

De certa forma, o fundamento da sociedade, enquanto ideia, é científica. É esse o papel do *Contrato*. Assim como apresenta a leitura de Kawauche, na qual Rousseau se coloca a escrever cientificamente sobre a sociedade, a moral e etc. Mas a prática do indivíduo e do Estado é retórica assim como mostram Bento Prado Jr, e Ricardo Monteagudo. Ou seja, a proposta de um tratamento da moral do Estado pela razão do Estado deve unir o método científico com as características retóricas típicas da política.

Assim como o Legislador opera com a razão para guiar a vontade do povo, ao se estabelecer a vontade geral, por meio da razão científica e pela retórica que toca os sentimentos e as vontades do povo, temos, um efeito de transformação social digna do

¹⁸³ Uma SOCIEDADE e Governo CIVIL, assim constituída, é encarada como se fosse apenas Uma Pessoa e é conhecida e distinguida de todo Homem isolado por um Nome Comum, e ela tem Direitos e Privilégios peculiares, os quais nem cada Um apenas, nem Muitos, nem todos juntos podem pretender para si próprios, sem ele, que é o Supremo, ou a quem a Administração do Governo é confiada. Donde uma Sociedade Civil é definida como sendo Uma Pessoa moralmente incorporada, cuja Vontade, contendo as Convenções de muitos unidos, é encarada e considerada a Vontade de Todos; de forma que ele está em Condição de Utilizar a Força e o Poder de cada Pessoa isolada para a Paz e a Segurança Comuns. (Pufendorf, 2007, p. 294, grifos do autor).

telefismo¹⁸⁴: “[...] se cada cidadão nada for, nada poderá senão graças a todos os outros, e se a força adquirida pelo todo for igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, poderemos então dizer que a legislação está no mais alto grau de perfeição que possa atingir.” (Rousseau, 1973c, p. 63). Percebe-se que o estabelecimento da vontade geral pelo Legislador permite um salto qualitativo: mesmo sem ser nada, o cidadão é tudo pela união das forças que pode ser maior do que a simples soma de todas as forças. Essa possibilidade indica a perfeição da legislação que opera ao unir retórica e ciência no âmbito antropológico.

Starobinski dá indícios dessa união da retórica com a ciência: “A metáfora (mais ou menos constante) do remédio que o terapeuta deve saber administrar encadeia-se à metáfora que assimila a mudança social ao declínio e aos ataques que um corpo vivo sofre.” (Starobinski, 2001, p. 171). As metáforas também são parte do conjunto de medicamentos dispostos para a sociedade. Isso remete diretamente à perspectiva do ser moral, afinal, “podemos estender o argumento: não se pode alterar um estômago a partir de uma idéia, mas se pode mudar radicalmente um Estado a partir de idéias.” (Monteagudo, 2006, p. 48). Nesse caso, tratar o corpo social significa tratar as ideias do corpo social. Ou seja, mesmo que o tratamento do corpo moral deseje ser científico, isso ainda significa utilizar-se da retórica, das ideias políticas, sociais, históricas, em suma, antropológicas.

Da mesma forma que há um salto qualitativo na *transformação “química”* que permite o Estado, deve haver um salto qualitativo que una retórica e ciência para o tratamento do ser moral. Esse é um dos papéis do Legislador e sua razão quase divina. O Legislador deve possuir um olhar antropológico para efetuar a união entre ciência e retórica, união típica da ciência moderna. Agora, vale aprofundar o tema do telefismo e o papel de destaque da razão no tratamento da sociedade.

8.1. Starobinski e a proposta do telefismo¹⁸⁵

*A vida inteira não é demais para tentar encontrar a cura,
quando o mal é inseparável da vida ao mundo.*

Jean Starobinski¹⁸⁶

¹⁸⁴ Tema que iremos trabalhar no tópico seguinte.

¹⁸⁵ Buscamos ilustrar o problema do telefismo a partir do próprio Rousseau e seus comentadores a partir de sua metafísica. Antes da tese propriamente de Starobinski, buscamos mostrar que a questão do telefismo está intimamente ligada à Rousseau. Assim, compreendemos que a exposição dos comentários de Starobinski sejam mais oportunos.

¹⁸⁶ Cf. O remédio no mal: o pensamento de Rousseau. IN: *As máscaras da civilização: ensaios*. 2001, p. 162.

No *Primeiro Discurso*, Rousseau apresenta que as ciências e as artes são como um verniz que protege da degeneração. O tom pessimista faz parecer que tudo está acabado e que a sociedade não tem muito futuro, pelo menos não um futuro planejado por ideais de justiça e igualdade. Mas será mesmo?

Starobinski mostra justamente essas possibilidades ao defender o telefismo na obra de Rousseau, isto é, achar a saída para essa aparente fatalidade. Ele aborda desde o lado político e epistemológico, como comenta o lado biográfico para mostrar as possibilidades de cura que Rousseau não cansa de insistir em seus textos. Afinal, não é por menos que Starobinski escreve que “Rousseau propõe-nos sem dúvida o mais perfeito exemplo de uma filosofia da história telefiana e de um telefismo da existência individual, ao mesmo tempo espontaneamente vivido e claramente professado.” (Starobinski, 2001, p. 192). Ora, essa afirmação é categórica demais para deixar de ser comentada. Primeiro, podemos caracterizar a filosofia de Rousseau também enquanto uma filosofia da história telefiana. Ou seja, Rousseau busca constantemente a cura do mal diagnosticado¹⁸⁷.

Se mal é diagnosticado, isso remete diretamente à medicina moderna e seu *modus operandi*. Isto é, isso remete justamente ao empirismo. Thomaz Kawauche mostra, como vimos, os vínculos do pensamento de Rousseau com o pensamento científico típico da ciência moderna a partir dos métodos da medicina. Podemos perceber que o pano de fundo do telefismo se mostra primeiramente científico. Podemos nos perguntar até que ponto ele é retórico. Para isso é oportuno analisar como Starobinski expõe o telefismo, a tese do remédio para o próprio mal.

Baseado na mitologia grega, o mito de Télefo é um exemplo de cura a partir do próprio mal¹⁸⁸. Télefo, ferido com a lança de Aquiles precisa, para se curar, fazer um medicamento a base de ferro, tal qual a espada que o feriu. Por isso, “o nome de Télefo, curado pela lança que o ferira, tornara-se, no mundo antigo, o representante proverbial do conceito de ‘cura pela arma que causou o ferimento’.” (Starobinski, 2001, p. 188). Essa analogia é utilizada por Starobinski para pensar a filosofia de Rousseau, que busca encontrar o remédio no próprio mal na sociedade moderna. Isso envolve diretamente a razão. Ela vem a ser um instrumento do mal e por isso é necessário utilizar-se dela para encontrar, do mal da sociedade degenerada, algum tipo de remédio.

¹⁸⁷ Starobinski mostra que o *Primeiro Discurso* é que evidencia a acusação do mal: “O *Discurso sobre as ciências e as artes*, que marca a estréia de Rousseau na carreira literária, é a acusação do mal - do veneno - que atinge as sociedades civilizadas à medida que progridem as ‘funestas luzes’, as vãs ciências”. (Starobinski, 2001, p. 163-164).

¹⁸⁸ No caso, de forma bastante resumida, Télefo é ferido com a lança de Aquiles e precisa, para curar a ferida, de raspas metálicas para utilizar de remédio.

Mais explicitamente, a razão, quando entra em atividade, permite o amor-próprio e os sentimentos comparativos. As disputas surgem; as guerras, o orgulho, a estima e tudo o que Rousseau critica na sociedade moderna começam a se desenvolver. Nada disso é possível no estado de natureza justamente porque não há a atividade da razão e do amor-próprio. Assim, quando se trata da busca de um remédio no próprio mal, um dos focos é o conceito de razão.

Mas, diretamente na tese, Starobinski mostra a importância de se buscar o remédio no próprio mal. Pois, se for possível encontrar um remédio no próprio mal, as construções humanas se reconciliam. Nem tudo está perdido, uma vez que “[...] está aberto o caminho para uma grande reconciliação, e nada do que os homens adquiriram no curso de sua história deve ser completamente rejeitado;” (Starobinski, 2001, p. 168). Caso contrário, se o remédio vier de fora, uma ruptura é necessária, o que leva a uma “[...] substituição por um poder antagonista.” (Starobinski, 2001, p. 168). No primeiro caso, temos mais esperança na razão.

Se o remédio está no próprio mal, e, de certo modo, Rousseau age como um médico da sociedade, ainda é possível levantar o lado retórico com o qual se pode abordar esse mal. “A defesa de Rousseau consiste em retomar em seu benefício a imagem do recurso ao mal tendo em vista combater o mal [...]” (Starobinski, 2001, p. 168). Ora, isso esclarece um pouco alguns dos paradoxos levantados por opositores de Rousseau. Um desses paradoxos pode ser compreendido a partir das críticas de Rousseau à arte moderna, mas, que, em compensação se filia, em parte, a ela ao produzir peças e romances. Trata-se de uma abordagem retórica dos males da sociedade, os quais, se vinculam diretamente ao contexto histórico da sociedade moderna. Sua abordagem retórica pode ser útil, sobretudo ao se tratar do contexto político, no qual, a opinião pública é bastante importante.

Aspecto do telefismo rousseauiano é a união da ciência e retórica pela perspectiva antropológica. Um exemplo é o debate sobre o teatro francês em Genebra. Se Rousseau anuncia o mal presente na modernidade, de modo que o lastro ideológico¹⁸⁹ atinge a produção artística da época, a atividade artística envolve os costumes que Rousseau deseja respeitar entre os povos. Quer dizer, o teatro francês diz respeito à cultura francesa e não deve ser imposta a outra nação. Assim, a cultura, trabalhada em relação à formação da sociedade, serve como paliativo aos males. Starobinski deixa isso claro: “A manobra terapêutica consiste em aceitar o mal inerente ao teatro (que é alteração, alienação, *separação* das consciências), para o colocar a serviço de um *retorno* a si [...]” (Starobinski, 2001, p. 172). Novamente há o

¹⁸⁹ Bento Prado Júnior apresenta essa explicação sobre a crítica de Rousseau no *Primeiro Discurso*: “uma nova exposição onde se torna claro que a crítica das ciências e das artes não é uma crítica metafísico-moral que as visa no absoluto, mas uma crítica de sua função ideológica no presente histórico.” (2018, p. 317).

retorno à unidade da consciência e ao mundo externo. Contra a ruptura absolutista, o retorno a si, em consonância ao contexto político e cultural, mostra-se aspecto preponderante do telefismo.

Com efeito, se as artes possuem certa função ideológica, criticável, por um lado, a estrutura da formação da sociedade, que envolve seus costumes — e pode ser resumida no contexto antropológico — têm uma função no tratamento do mal. A antropologia pode explorar e defender esse tratamento de forma adequada em diferentes sociedades.

Starobinski insiste neste ponto do teatro, mas que deve ser bem analisado:

Não se procura conjurar [na festa pública], assim o mal que constituem os espetáculos *exclusivos*, não pela supressão do espetáculo mas por uma metamorfose que o torna *inclusivo*? Ele vai assim englobar toda a população da cidade, e cada um se tornará simultaneamente ator e espectador. A festa é a versão teatralizada do gesto de alienação voluntária realizado pela universidade dos contratantes do *Contrato social*: a obediência, a submissão, que são o mal se permanecem parciais, tornam-se o fundamento da legitimidade quando não excetuam nenhum indivíduo. Pode-se suprimir o efeito separador do teatro, transportando o teatro para o plano do ‘grupo em fusão’. O jogo de aparência e de imitação podia ser denunciado como corruptor quando implicava a solidão das consciências. (Starobinski, 2001, p. 173).

Percebe-se que os efeitos reparadores do teatro devem ser resultado da boa aplicabilidade dele. Trata-se de pensar a alienação típica da França, de Genebra, em suas diferentes realidades. O mal se torna o remédio na inversão dos valores. A alienação provocada por uma arte deslocada de seu contexto cultural pode se tornar a condição para efetuar a alienação necessária descrita no *Contrato*. O mesmo mal, que afetava as consciências, pode afetar positivamente o contexto político e antropológico. A maneira com que isso é possível remete, por exemplo, como buscamos defender, diretamente às questões retóricas e científicas. Em resumo, Rousseau age como um médico e busca tratar a sociedade. Mas esse tratamento exige ideias. Essas ideias operam no contexto retórico, uma vez que diferentes nações possuem diferentes necessidades e costumes. A compreensão dessas diferenças exige uma compreensão antropológica. Assim, o telefismo parece mostrar a necessidade de unir retórica e ciência no contexto antropológico.

Mas, como unir ciência e retórica? Como unir a contingência histórica com a moral que todos carregam na consciência? Uma das analogias que podemos utilizar para explicar a possibilidade dessa união é a partir da gramática geral. A gramática geral, como apresentada

na *Encyclopédie* por Beauzée, vincula as gramáticas particulares, desenvolvidas historicamente, com uma base lógica anterior a todas as convenções¹⁹⁰.

A linguagem se desenvolve com o desenvolvimento histórico da razão. Baseada ou não em fundamentos universais, como querem os defensores da gramática geral, só é possível compreender uma língua se há a compreensão dos fatores contingentes, sociais e históricos a ela associados. Quer dizer, é necessário compreender a gramática particular que é uma arte (Beauzée, 2015, p. 331). Talvez seja nesse sentido que Rousseau fala da capacidade intrínseca da moralidade correspondente à consciência. Com ou sem fundamentos, sem o domínio da arte desenvolvida historicamente, não é possível uma sociedade ou sujeito moral, virtuoso.

Starobinski, no entanto, não foca diretamente nessas questões. Por exemplo, sua preocupação é o retorno a si¹⁹¹, necessário para superar essa alienação denunciada por Rousseau. É possível dizer que, na leitura de Starobinski, o remédio do próprio mal significa aceitar o mal e levá-lo às últimas consequências¹⁹². Por isso, a alienação promovida pelo lastro ideológico¹⁹³ de uma arte deslocada do contexto moral pode fazer desta alienação aquela alienação necessária para compor a vontade geral descrita no *Contrato*.

Mas, mesmo assim, Starobinski dá pistas para o encontro entre a ciência e antropologia no telefismo:

No domínio sociopolítico, a metáfora do mal acarreta, em conformidade com o modelo médico, a necessidade de escolher o tempo oportuno para aplicação do remédio. Este deve reconfortar o corpo sofredor no momento em que o mal, levado ao seu limite natural, *se julga* ao evoluir, seja para o morte [*sic*], seja para a cura: o poder medicamentoso se manifesta por ocasião do combate entre a natureza e a doença, isto é, no momento da *crise*. (Starobinski, 2001, p. 175).

Vemos que a medicina não possui apenas um aspecto metafórico. Não, ela indica um método, que por sua vez só pode ser efetuado pela boa compreensão antropológica do povo. Talvez, função do Legislador que, em sua razão sub-divina, consegue unir ciência e retórica

¹⁹⁰ “Deve haver, portanto, princípios fundamentais comuns a todas as línguas, princípios cuja verdade indestrutível é anterior a todas as convenções arbitrárias ou fortuitas que deram à luz os diferentes idiomas que dividem o gênero humano (Beauzée, 2015, p. 330).

¹⁹¹ “Em outros termos, o valor terapêutico do remédio reside no movimento do retorno a si (bem expresso quando Rousseau fala de ‘nos apropriar dos dramas de nosso teatro’) e na generalização igualitária: a perspectiva que então se abre elimina radicalmente o mal. (Starobinski, 2001, p. 174).

¹⁹² “[...] Rousseau desencoraja expressamente qualquer tentativa de retroceder. É preciso levar mais longe ainda o desenvolvimento que nos tornou infelizes: aperfeiçoar a reflexão, mobilizar o amor-próprio, dirigir a imaginação, tornar a alienação recíproca e completa. É a única possibilidade de redescobrir, sob uma nova forma (política, moral) a plenitude primeira (natural, animal) que a intrusão do mal decompusera.” (Starobinski, 2001, p. 175).

¹⁹³ Bento Prado Júnior apresenta: “uma nova exposição onde se torna claro que a crítica das ciências e das artes não é uma crítica metafísico-moral que as visa no absoluto, mas uma crítica de sua função ideológica no presente histórico.” (2018, p. 317).

no contexto antropológico. Quer dizer, há a possibilidade do povo manifestar-se enquanto vontade geral, mas essa vontade deve ser mediada pela razão. Assim, o Legislador deve aplicar a razão para guiar essa vontade, pois, só o povo esclarecido pode legislar com a vontade geral. Rousseau deixa isso evidente: “Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis donde nasce a necessidade de um Legislador” (Rousseau, 1973c, p. 62). Ou seja, se defendemos o vínculo entre a moral e a razão, não queremos defender um simples moralismo por parte de Rousseau. A razão é capaz de encontrar, antropológicamente¹⁹⁴, verdades. É com ela que o Legislador pode agir em nome do telefismo.

Mas, nessa passagem de Starobinski, algo parece ser mais preciso. A questão social envolve diretamente a crise e a revolução¹⁹⁵, se necessário. Rousseau está de acordo com essa perspectiva. Ele escreve no *Segundo Discurso* que “a rebelião que finalmente degola ou destrona um sultão é um ato tão jurídico quanto aqueles pelos quais ele, na véspera, dispunha das vidas e dos bens de seus súditos. Só a força o mantinha, só a força o derruba;” (Rousseau, 1973a, p. 286). Ou seja, vemos que o esforço de encontrar a cura na sociedade pela própria sociedade exige garantias de liberdade. A busca por essa liberdade guia a cura.

Para Starobinski é na cultura que se deve buscar a cura endógena: “É o próprio mal da cultura que, levado à sua *perfeição*, será o novo bem, a cura.” (Starobinski, 2001, p. 193). Assim, é pelo entendimento antropológico da atividade da razão em determinada sociedade que podemos encontrar essa cura que é fornecida segundo o aspecto cultural da sociedade em questão.

8.2. A busca por um remédio endógeno

Rousseau comenta que é o gosto de se distinguir¹⁹⁶ que fomenta os males. Quer dizer, a ciência não é má em si mesma e é o exemplo de que a razão também não pode ser

¹⁹⁴ O papel do Legislador descrito por Rousseau reforça o lado antropológico do ser humano em sociedade. O ser humano se transforma moralmente. O Legislador pode agir sobre essa possibilidade e fazer aquilo que poderia ser naturalmente solitário, um cidadão moral: “Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser; [...] substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral.” (Rousseau, 1973c, p. 63).

¹⁹⁵ “Notar-se-á, do ponto de vista lexicológico e semântico, a aproximação entre o conceito de *crise* e o conceito de *revolução*, por vezes associados.” (Starobinski, 2001, p. 175).

¹⁹⁶ Rousseau escreve ao comentar o gosto pelas letras: “O gosto pelas letras, nascido do desejo de distinguir-se, produz, necessariamente, males de perigo infinitamente maior do que a utilidade do bem que causa, porque, afinal, torna aqueles que se entregam a ele muito pouco escrupulosos quanto aos meios de vencer.” (Rousseau, 1973d, p. 429). Essa passagem serve para explicar as preocupações de Rousseau diante do contexto moderno do desenvolvimento das ciências e das artes.

considerada um mal em si que degenera a sociedade. Mas, movida pelo amor-próprio, a razão pela imagem das ciências e das artes, pode ser veículo da degradação moral que Rousseau chama a atenção no *Primeiro Discurso*.

Mais que isso, os vícios são frutos de um governo ruim. O enfraquecimento do amor aos deveres, a fraqueza do corpo, o desprezo pelo outro, o desenvolvimento da polidez e do luxo, embora possíveis pelo desenvolvimento da arte, da filosofia e das ciências, são consequências morais de uma organização política, pois “[...] todos esses vícios não pertencem tanto ao homem [e sua razão], quanto ao homem mal governado.” (Rousseau, 1973d, p. 432). Ou seja, Rousseau parece deixar claro sua perspectiva crítica diante da ciência e das artes modernas segundo o contexto político do século XVIII.

Ao comentar o papel das ciências e das artes na sociedade corrompida, ou seja, a sociedade moderna que Rousseau vive, ele não hesita em afirmar a necessidade das ciências e das artes. Elas têm um papel fundamental na sociedade moderna. Rousseau explica isso justamente com uma analogia médica: “assim, aquele que estragou o seu temperamento com um uso imprudente de remédios, vê-se forçado a recorrer ainda aos médicos para conservar-se com vida.” (Rousseau, 1973d, p. 434).

Percebe-se que Rousseau pensa à maneira da medicina moderna para expor sua posição sobre as ciências e as artes no contexto setecentista. As ciências e as artes têm uma função típica de fármaco para uma sociedade que já se degenerou¹⁹⁷. Mas, se degenerada, as ciências e as artes, contra os vícios, “[...] são necessárias para impedi-los de se tornarem crimes, cobrindo-os de um verniz que não permite que o veneno se evapore tão livremente.” (Rousseau, 1973d, p. 434).

Starobinski compreende que essa analogia entre cura e tratamento compõe grande parte do texto de Rousseau¹⁹⁸. Não é por menos que Starobinski escreve que “Rousseau impele-nos a considerar num único olhar as imagens do mal e aquelas dos remédios ou das tentativas de cura.” (Starobinski, 2001, p. 163).

Percebe-se que a medicina é usada por Rousseau para pensar a necessidade da ciência na sociedade moderna, aliás, Rousseau não apresenta que ela não seja um método adequado de pesquisa e produção de conhecimento. Como se viu, Rousseau aplica a metodologia científica da época em diversas pesquisas. No entanto, o *Primeiro Discurso* é antes um texto

¹⁹⁷ Rousseau, ao expor o exemplo da sociedade corrompida, salienta que as ciências podem ou não ter contribuído para isso: “Mas, quando um povo já se corrompeu até um certo ponto, quer as ciências tenham, quer não, contribuído para tanto, será preciso bani-las ou se preservar delas para torná-lo melhor, ou impedi-lo de tornar-se pior?” (Rousseau, 1973b, p. 434).

¹⁹⁸ “Por ocasião da longa polêmica consecutiva ao primeiro *Discurso*, Rousseau jamais deixou de recorrer à metáfora do remédio.” (Starobinski, 2001, p. 166).

político, por isso as críticas incidem na relação da política vigente com a ciência vigente. A saída para esse impasse é levantada por Starobinski pela ideia do telefismo. Se Rousseau identifica um problema político que se relaciona com as ciências, a saída vem das próprias ciências. Quer dizer, é pela analogia médica, tipicamente empirista e científica, que Rousseau propõe a luz no fim do túnel.

Ora, “no momento de concluir [o *Primeiro Discurso*], [Rousseau] evoca a possibilidade de extrair do próprio mal um princípio terapêutico e, já que ambiciona o prêmio da Academia de Dijon, utiliza esse argumento para justificar as academias.” (Starobinski, 2001, p. 164). Assim, a razão, esforça-se para salvar a própria razão do mesmo modo que a ciência e a filosofia servem para salvar a ciência e a filosofia modernas. Neste contexto, a metáfora mitológica de Télefo é a proposta de curar uma chaga a partir do mal que a provocou, tal como o mal provocado pela razão e que a partir dela a mesma deve-se curar.

Quer dizer, no *Primeiro Discurso*, “o mal que Rousseau acusava as ciências e as artes era o de dissolver a *verdade* das relações humanas.” (Starobinski, 2001, p. 165), mas para estabelecer essas verdades ainda é necessário as ciências e as artes, se bem mediadas politicamente. Ao propor o remédio do próprio mal, para Starobinski, Rousseau indica a possibilidade de salvar o que foi construído pelas sociedades. Por ser homeopático, o remédio sustenta-se naquilo que já está erguido pela ciência, arte, filosofia, em suma, pela razão e não destrói complemento o que já se ergueu; mas se o remédio for alopático, se vier do seu oposto, a revolução destrói tudo o que se construiu¹⁹⁹.

Ora, Starobinski mostra que é justamente pelo modelo homeopático que Rousseau segue. Rousseau cria obras de arte e faz ciência contra a degeneração provocada pela arte e pela ciência moderna²⁰⁰. Dessa forma, apresentar o vínculo de Rousseau com a ciência tem por objetivo indicar não só uma questão de método em seu pensamento, ou sobre o contexto que a razão tem na produção de conhecimento, mas é também, em última instância, uma

¹⁹⁹ “Não é indiferente, contudo, que o remédio seja imaginado segundo o modelo homeopático, no próprio mal, ou que, ao contrário, sobrevenha, de fora, segundo o modelo alopático, para combater o mal por seu contrário. Pois, no caso, favorável em que, por um melhor uso, o próprio mal consegue curar o mal, está aberto o caminho para uma grande reconciliação, e nada com os homens adquiriram no curso de sua história deve ser completamente rejeitado; na hipótese inversa, o auge do mal deve ser atingido para que intervenha uma ruptura inversa, o auge do mal deve ser atingido para que intervenha uma ruptura libertadora e para que uma nova ordem de coisas se instaure daquela que tiver alcançado os limites da corrupção. Nas duas eventualidades, o mal terá servido, mas no primeiro caso, ter-se-á mostrado capaz de se deixar transformar em bem; no segundo, terá, por seu próprio excesso, exigido sua destruição, sua substituição por um poder antagonista.” (Starobinski, 2001, p. 168).

²⁰⁰ “Uma das primeiras objeções formuladas pelos adversários de Rousseau - aquela que corresponde a uma das figuras habituais da retórica dos advogados: a extorsão - consiste em lhe perguntar como é possível que escreva discursos, e com tanta eloquência, enquanto condena as artes e as ciências. A defesa de Rousseau consiste em retomar em seu benefício a imagem do recurso ao mal tem em vista combater o mal [...]” (Starobinski, 2001, p. 168).

atividade política. Dessa forma, “a metáfora (mais ou menos constante) do remédio que o terapeuta deve saber administrar encadeia-se à metáfora que assimila a mudança social ao declínio e aos ataques que um corpo vivo sofre.” (Starobinski, 2001, p. 171).

A metáfora, ainda que se coadune com o vínculo de Rousseau com as ciências, tem muito a dizer sobre seu pensamento político. Starobinski apresenta essa tese ao pensar a vontade geral pela festa pública. A festa pública não é excludente. Ela promove um clima de alienação geral em prol do espetáculo de que todos participam²⁰¹. As consciências se unem em um jogo que lembra a união encontrada na vontade geral. Esta festa, esse teatro coletivo de que todos participam, é um retorno a si. Abre-se uma generalização igualitária que é capaz de eliminar o mal²⁰²: “É o próprio mal da cultura que, levado à sua *perfeição*, será o novo bem, a cura.” (Starobinski, 2001, p. 193).

Mas ora, são as primeiras comparações dos primeiros encontros que forjaram o amor-próprio e início da degeneração: “Essas festas [da sociedade nascente] contêm em germe os males futuros, pois permitem o jogo das comparações e das preferências, o despertar do amor-próprio, de que nascerão as paixões ‘repulsivas e cruéis’, e a desigualdade sob seu primeiro aspecto [...]’.” (Starobinski, 2001, p. 206-207). No entanto, são elas o princípio curativo do qual Starobinski nota que Rousseau tira seus primeiros tratamentos. Esse ponto é extremamente importante para a presente pesquisa, pois situa a capacidade de comparar no contexto da cura pelo próprio mal.

Nesse caso, a arte tem um papel que recria esses primeiros jogos de comparação. Mas essa arte deve ser perfeita, do contrário apenas piora a chaga que deveria tratar. Segundo Starobinski, “a arte não é outra coisa senão a invenção de substitutos das primeiras associações humanas, doravante perdidos para sempre. Quando esses substitutos são imperfeitos, não fazem mais do que agravar a falta de que deveriam fornecer a compensação [...]” (Starobinski, 2001, p. 216). Ou seja, a arte efetua um papel de primeira importância para o desenvolvimento da sociedade. Rousseau faz antes um elogio à arte, contra o contexto político moderno, ao invés de rejeitar a arte.

²⁰¹ “Não se procura conjurar [na festa pública], assim o mal que constituem os espetáculos exclusivos, não pela supressão do espetáculo mas por uma metamorfose que o torna inclusivo? Ele vai assim englobar toda a população da cidade, e cada um se tornará simultaneamente ator e espectador. A festa é a versão teatralizada do gesto de alienação voluntária realizado pela universidade dos contratantes do Contrato social: a obediência, a submissão, que são o mal se permanecem parciais, tornam-se o fundamento da legitimidade quando não excetuam nenhum indivíduo. Pode-se suprimir o efeito separador do teatro, transportando o teatro para o plano do ‘grupo em fusão’. O jogo de aparência e de imitação podia ser denunciado como corruptor quando implicava a solidão das consciências.” (Starobinski, 2001, p. 173).

²⁰² “Em outros termos, o valor terapêutico do remédio reside no movimento do retorno a si (bem expresso quando Rousseau fala de ‘nos apropriar dos dramas de nosso teatro’) e na generalização igualitária: a perspectiva que então se abre elimina radicalmente o mal.” (Starobinski, 2001, p. 174).

Dessa forma, não há retrocesso na proposta de Rousseau segundo Starobinski:

[...] Rousseau desencoraja expressamente qualquer tentativa de retroceder. É preciso levar mais longe ainda o desenvolvimento que nos tornou infelizes: aperfeiçoar a reflexão, mobilizar o amor-próprio, dirigir a imaginação, tornar a alienação recíproca e completa. É a única possibilidade de redescobrir, sob uma nova forma (política, moral) a plenitude primeira (natural, animal) que a intrusão do mal decompusera. (Starobinski, 2001, p. 175).

Neste contexto, a tensão na crise é um fator que Starobinski não deixa de comentar. Assim como na medicina, o momento da aplicação do remédio é importante e deve ser exato. Trata-se de buscar uma evolução no mal no momento de tensão natural. Quando natureza e doença entram em combate, Starobinski nota que esse é o momento de crise²⁰³.

Assim, “o *Emílio*, o *Contrato* são os grandes projetos teóricos que dependem dos princípios que convidam a voltar o mal contra ele próprio.” (Starobinski, 2001, p. 180). É na música que Starobinski percebe a consumação da relação entre arte e vontade geral. Se as “[...] regras musicais e estruturas políticas, de longa data, foram percebidas como homólogas, e um sistema metafórico constituiu-se como o depositário desse ‘parentesco’: a felicidade, a paz interior de uma sociedade podem ser chamadas simetria, harmonia, acordo²⁰⁴, concerto.” (Starobinski, 2001, p. 223).

Os concertistas, quando atingem a unidade, atingem também uma espécie de vontade geral²⁰⁵. Entre a unidade da música e a unidade dos indivíduos, a comunicação surge como elemento fundamental. Não é por menos que Starobinski arrisca a dizer “[...] que a história das sociedades pode ser considerada como uma história da voz.” (Starobinski, 2001, p. 226). Para Starobinski, o desenvolvimento das sociedades pode ser identificado pelo desenvolvimento da comunicação em seus diversos estágios²⁰⁶. Além disso, para ele, “é notável que Rousseau defina o mal em termos muito próximos daqueles que emprega para

²⁰³ “No domínio sociopolítico, a metáfora do mal acarreta, em conformidade com o modelo médico, a necessidade de escolher o tempo oportuno para aplicação do remédio. Este deve reconfortar o corpo sofredor no momento em que o mal, levado aos seu limite natural, *se julga* ao evoluir, seja para o morte [*sic*], seja para a cura: o poder medicamentoso se manifesta por ocasião do combate entre a natureza e a doença, isto é, no momento da *crise*.” (Starobinski, 2001, p. 175).

²⁰⁴ Em francês *accord* serve tanto para acorde quanto para acordo.

²⁰⁵ “Por certo, trata-se de uma vontade geral de breve duração, limitada por uma única noite à pequena sociedade dos concertistas.” (Starobinski, 2001, p. 225).

²⁰⁶ “O *ensaio sobre a origem das línguas* afirma que as ‘primeiras vozes’ tiveram por efeito ‘aproximar os homens’. Entre os povos do Sul, é a paixão que, por meio de vozes musicais inarticuladas, instaura a primeira *convenção* humana. Lembremo-lo, a festa à beira das fontes constituiu o ‘berço dos povos’. Em compensação, no Norte reina a necessidade: são vozes articuladas (mais rudes, mais segmentadas pelas consoantes), que, pedindo socorro, pronunciam a fórmula do contrato e manifestam a vontade do ‘corpo’ político. O *concertamento* contratual proporciona remédios e substituições: produz a liberdade civil, no lugar da independência natural; abole a luta de todos contra todos, que opunha indivíduos que se tornaram desiguais; dessa maneira, estabelece na forma de uma obra voluntária a unidade que os primeiros ‘homens reunidos’ haviam experimentado em sua eclosão festiva e espontânea.” (Starobinski, 2001, p. 226).

denunciar, em música, os malefícios da prioridade atribuída à harmonia e à polifonia.” (Starobinski, 2001, p. 227).

Ruído e tumulto se relacionam. Arte e política estão em paralelo ao se pensar no remédio para o mal, pois, tal como, “[...] essa música [que] não ‘fala’ ao coração, vale dizer que se torna ‘muda’, como a vontade geral em um Estado dilacerado pelos interesses particulares.” (Starobinski, 2001, p. 228). Do uníssono musical parte-se para o uníssono político: a vontade geral.

Mas a conclusão de Starobinski é curiosa, pois “a função do gênio em música não deixa de ter analogia, por sua vez, com aquele que Rousseau, no *Contrato*, atribui ao *legislador*.” (Starobinski, 2001, p. 228). Ou seja, Starobinski delega ao gênio o papel do legislador em sua analogia.

Em suma, buscamos, assim, examinar mais de perto o papel da razão caracterizada pela comparação para compreendermos os limites dessa analogia de Starobinski pela ótica da antropologia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percorrer a história da razão é percorrer a história humana e o próprio desenvolvimento da sociedade. O telefismo é a ideia que conclui essa história. Diagnosticado os males sociais, o que envolve uma compreensão antropológica de determinada sociedade, a racionalidade pode ser utilizada para tratar os males que ela mesma causou. A compreensão antropológica assim é um movimento de análise racional que leva em conta os arranjos sociais específicos de cada sociedade, a qual se une à perspectiva científica, típica do conceito de antropologia moderna.

Para utilizar a racionalidade como instrumento salutar, utilizado como um *pharmakon* endógeno, foi necessário analisar o germe da racionalidade: a comparação. A comparação mostrou-se como elemento base para a atividade holística da razão que envolve, não só a soluções de problemas e sua manifestação linguística, mas também seu vínculo com as paixões. Rousseau mostra que as paixões e a racionalidade estão envolvidas. Diante da perspectiva de Grotius, Descartes e Hobbes, no qual, guardada as devidas proporções, a reta razão matemática, não deve se deixar contaminar com as paixões humanas, uma vez que ela é a luz natural que guia até as verdades eternas. Isso ocorre pois as paixões humanas, por outro lado, são voláteis e não podem ser fonte confiável para encontrar a verdade, uma vez que não são exatas e não constituem um método seguro. No entanto, Rousseau mostra que não há razão sem paixão e que tanto uma como outra estão em constante contato e alteram-se em conjunto. Vale lembrar que a atividade da razão é descrita em conjunto com a atividade do amor-próprio que se compara e se orgulha.

O amor-próprio é um efeito da atividade da razão que se compara com o outro. Rousseau narra o nascimento dessa paixão diante da vida em coletividade. Se a razão possibilita um contato organizado com outros indivíduos, nem por isso deixa de possibilitar novas paixões; paixões estas que também influenciam a atividade da razão. Segundo essa relação de paixão e razão, o trabalho buscou rastrear o nascimento da razão de acordo com o vínculo com as paixões. Se a comparação é um marcador da atividade racional, a paixão natural deve sustentar sua possibilidade. Envolvido nessa trama está o reconhecimento do outro. Esse reconhecimento é possível pela piedade natural, que transporta o ser humano para sofrer no outro naturalmente, de modo que a racionalidade pode apoiar o ser humano para reconhecer esse outro enquanto indivíduo e, assim, reconhecer a si mesmo.

O desenvolvimento da consciência é o estágio no qual o ser humano passa a ser capaz de se reconhecer e reconhecer o outro, que ao mesmo tempo que é estranho, mas que também

é um semelhante. Este outro, enquanto fonte de assombro, se torna presente na consciência e que torna possível a ação moral. Isolados e sem consciência de suas ações, o ser humano em estado de natureza não possui moralidade. É apenas com a consciência do outro que a moralidade é possível. Assim, a disposição entre razão, paixão e consciência permite a investigação de Rousseau sobre a moralidade e com ela a atividade da linguagem, meio pelo qual o sentimento de justiça que acompanha os seres humanos pode ser compartilhado e defendido.

Dessa forma, a linguagem passa a ser um tema central no contexto da racionalidade em Rousseau. Apoiado em Bento Prado Jr. e Ricardo Monteagudo, a retórica é a chave para compreender a atividade social da racionalidade que é eminentemente política. Daí surge a ideia de que a verdade está sempre associada à justiça. Mais do que o método matemático, a justiça, um sentimento inato, torna-se o polo forte para compreender as verdades apresentadas em sociedade. Associada essa tese à construção da racionalidade em sociedade, a presença do outro no desenvolvimento da consciência faz da atividade racional, em seu conjunto, uma atividade sempre moral, portanto, sempre parcial. A neutralidade matemática não é mais eficiente do que a totalidade moral que a sociedade se organiza, por isso a metáfora química funciona tão bem. A organização social, o corpo político tem uma análise mais acurada pela metáfora química do que pelo método matemático.

Com efeito, Rousseau não deixa de lado a ciência. A própria antropologia moderna está associada ao pensamento científico. Rousseau une à perspectiva científica sua filosofia moral. A antropologia de seu pensamento é a marca dessa união. Assim, além de retórica, a linguagem também se manifesta cientificamente, mas seu contexto é sempre político e moral, e é a antropologia que resume essa união. Por isso a necessidade de somar o conceito de razão à antropologia. A razão antropológica assim é o ponto de partida para administrar o remédio ao corpo social doente. O telefismo, por isso age como último estágio da compreensão do conceito de razão em Rousseau. A atividade da razão é guiada pelo ímpeto de justiça, mas deve ser devidamente administrada ao corpo social, se não, há mais males do que bem. A imagem da ciência, da arte e da filosofia corrompida é marca desse corpo doente no qual o remédio está mal receitado.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. **Política e História: de Maquiavel a Marx**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2007.
- ARCO JÚNIOR, M. D. B. **A origem da alteração e a alteração de origem: antropologias de Rousseau**. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- BARROS, L, C. O si mesmo e o outro: a noção de identidade na antropologia de Rousseau. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v. 2, n. 37, p. 72-88, 2020.
- BENDIN, G. A; OLIVEIRA, T. L. O Pensamento de Hugo Grócio e o Resgate do Ideal de Justiça Internacional. **Seqüência**, Florianópolis, n. 85, p. 227-248, ago. 2020.
- BENSAUDE-VINCENT, B; BERNARDI, B. Rousseau dans le contexte des sciences de son époque IN: **Rousseau ET LES SCIENCES**. Paris: L'Harmattan, 2003, p. 5-18.
- BEAUZÉE, L. Gramática(Termo Abstrato). In: Diderot, D; D'ALEMBERT, J. L. R. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**, Vol. 2: Metafísica. Trad. Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Luís Fernandes do Nascimento. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- BILAC, O. **Poesias**. Posfácio R. Magalhães Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, 1978
- BOBBIO, N; BOVERO, M. **Sociedade e Estado na filosofia política moderna**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. 4. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.
- BUFFON. **História Natural**. Org. Isabel Coelho Fragelli, Pedro Paulo Pimenta, Ana Carolina Soliva Soria; Trad. Isabel Coelho Fragelli, Pedro Paulo Pimenta, Ana Carolina Soliva Soria. São Paulo: Editora Unesp, 2020.
- CASINI, P. **Newton e a consciência europeia**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- CASSIRER, E. **A filosofia do Iluminismo**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: UNICAMP, 1992.
- CONDILLAC, É. B. **Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos**. Trad. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- CONDILLAC, É. B. **Traité des Animaux**. Paris: NumiLog, 2000.
- DERATHÉ, R. **Le Rationalisme de J. -J. Rousseau**. Geneve: Slatkine Reprints, 1979.
- DERATHÉ, R. **Rousseau e a ciência política de seu tempo**. Trad: Natalia Maruyama, São Paulo: Editora Barcarolla, Discurso Editorial, 2009.
- DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DESCARTES, R. **Regras para a direção do espírito**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70. 1989.

DUCHET, M. **Anthropologie et histoire au siècle des lumières**. Paris: Albin Michel, 1995.

DURANT, W; Durant, A. **Rousseau e a Revolução**. Trad. Gabriella de Mendonça Taylor, Rio de Janeiro: Editora Record, 1967.

DURKHEIM, E. **Montesquieu e Rousseau: Pioneiros da sociologia**. Trad. Julia Vidili. São Paulo: Madras, 2008.

FORTES, L, R, S. **Rousseau: o bom selvagem**. São Paulo: FTD, 1996.

FOUCAULT, M. **As palavras e as Coisas**. Trad. Salma Tannus Muchail. 10 ed. São Paulo: Martins Fontes, Selo Martins Fontes, 2016.

FRATESCHI, Y. **A física da política: Hobbes contra Aristóteles**. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2008.

GOLDSCHMIDT, V. **Anthropologie et Politique: Les Principes du Système de Rousseau**. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1983.

GOUHIER, H. **Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

GUEROULT, M. **Descartes segundo a ordem das razões**. Org. Erico Andrade. São Paulo: Discurso Editorial: 2016.

HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HOBBS, T. **Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores, v. XIV).

HONNETH, A. Abismos do reconhecimento: o legado sociológico de Jean-Jacques Rousseau. **Civitas**, Porto Alegre, v. 13, n. 3, p. 563-585, 2013.

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

JAUCOURT, L. Razão (Lógica). In: Diderot, D; D'ALEMBERT, J. L. R. **Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. Vol. 6: Metafísica. Trad. Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Thomas Kawauche. São Paulo: Editora Unesp, 2017. p. 454-457.

JAUCOURT, L. Razão suficiente (Metafísica). *In*: Diderot, D; D'ALEMBERT, J. L. R.

Enciclopédia ou Dicionário razoadado das ciências, das artes e dos ofícios. Vol. 6:

Metafísica. Trad. Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Thomas Kawauche. São Paulo: Editora Unesp, 2017. p. 457-460.

KAWAUCHE, T. Consciência e justiça em Rousseau: dos tratados de casuística ao tribunal interior. **Doispontos**, Curitiba, São Carlos, v. 16, n. 1, p. 93-101, ago. 2019.

KAWAUCHE, T. **Educação e Filosofia no Emílio de Rousseau**. São Paulo: Editora Unifesp, 2021.

KAWAUCHE, T. Soberania e Justiça em Rousseau. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, n. 1, p. 25-36, Jan./Abril, 2013.

KOSELLECK, R. **Crítica e crise**. Tradução: Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: UERJ/Contraponto, 1999

LÉVI-STRAUSS, C. Jean-Jacques Rousseau: fundador das ciências do homem. *IN*: **Antropologia Estrutural II**. Trad. Maria do Carmo Pandolfo. - 4 ed - Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1993.

LOCKE, J. **Ensaio sobre o entendimento humano**, trad. Eduardo Abranches de Soveral, Gualter Cunha e Ana Luísa Amaral. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014. v. I

LOPES, I, C; SOUSA. M. H. F. Descartes e um novo fundamento para a verdade. **Revista Homem, Espaço e Tempo**. p. 67-82, set/out 2009.

MARKOVITS, F. La science du bon vicaire. *In*: Bensaude-Vincent, B; Bernardi, B. **Rousseau ET LES SCIENCES**. Paris: L'Harmattan, 2003, p. 215-235.

MATOS, F. A Árvore do Saber. *In*: DIDEROT, D; D'ALEMBERT, J. L. R. **Enciclopédia ou Dicionário razoadado das ciências, das artes e dos ofícios**. Vol. 1: Discurso preliminar e outros textos. Trad. Fúlvia Moretto e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 27-40.

MARUYAMA, N. **A Moral e a Filosofia Política de Helvétius**: Uma discussão com J.-J Rousseau. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: FAPESP, 2005.

MARUYAMA, N. **A Contradição entre o Homem e o Cidadão**: Consciência e Política segundo J.-J. Rousseau. São Paulo: Humanitas: FAPESP. 2001.

MONTEAGUDO, R. Direito Natural e Política em Rousseau. **Ethic@** (UFSC) Florianópolis v. 10, n. 1, un. 2011. p. 27 - 41.

MONTEAGUDO, R. **Entre o direito e a história**: a concepção do legislador em Rousseau. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

MONTEAGUDO, R. **Retórica e política em Rousseau**. 2003. Tese (doutorado em filosofia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo, USP, 2003.

MOREL, J. Recherches sur les sources du Discours de l'Inégalité. **Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau**. Genève, 1909.

NASCIMENTO, M. M. do. A teoria dos seres morais de Pufendorf. **Revista Direito em Debate**, v. 2, n. 3, 1993.

NASCIMENTO, M. M. Reivindicar direitos segundo Rousseau. In: QUIRINO, C, G; VOUGA, C; BRANDÃO, G (org.). **Clássicos do pensamento político**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

PIOZZI, P. **Os arquitetos da ordem anárquica: de Rousseau a Proudhon e Bakunin**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

PRADO JUNIOR, B. **A retórica de Rousseau**. Org. Franklin de Mattos. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

PUFENDORF, S, V. **Os Deveres do Homem e do Cidadão** (de acordo com as Leis do Direito Natural). Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 2007.

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

ROSA, C, A, P. **História da Ciência: a ciência moderna**. Vol. II. 2 ed. Brasília: 2021.

ROUSSEAU, J.-J. **As Confissões**. Trad. Wilson Lousada. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira (Biblioteca Áurea), 2018.

ROUSSEAU, J.-J. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. Org. José Oscar de Almeida Marques. Trad. José Oscar de Almeida Marques [et al]. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

ROUSSEAU, J.-J. **De l'imitation théâtrale; Essai tiré des dialogues de Platon**, de Genève: Chez Marc-Michel Rey, Library. 1774.

ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre as ciências e as artes**. . Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973b. p. 329-360. (Coleção Os Pensadores, v. XXIV)

ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973a. p. 207-328. (Coleção Os Pensadores, v. XXIV).

ROUSSEAU, J.-J. **Do Contrato Social**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973c. p. 29-151. (Coleção Os pensadores, v. XXIV).

ROUSSEAU, J.-J. **Emílio, ou Da Educação**. Trad. Roberto Leal Ferreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

ROUSSEAU, J.-J. **Ensaio sobre a Origem das Línguas: no qual se fala da Melodia e da Imitação Musical**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973e. p. 164-206. (Coleção Os Pensadores, vol. XXIV.).

ROUSSEAU, J.-J. **Os devaneios do caminhante solitário**. Trad. Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2017.

ROUSSEAU, J.-J. **Prefácio de Narciso ou O Amante de Si Mesmo**. Coleção Os Pensadores, vol. XXIV. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973d. p. 425-436.

ROUSSEAU, J.-J. **Rousseau Juiz de Jean-Jacques**: Diálogos. Trad. Claudio A. Reis, Jacira de Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

SARDEIRO, L, A. **A Significação da Mathesis Universalis em Descartes**. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2008.

SKINNER, Q. **As fundações do pensamento político moderno**. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SKINNER, Q. **Hobbes e a liberdade republicana**. Trad. Modesto Florenzano. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

SPALLANZANI, M. Les êtres et les signes. Rousseau et l’histoire naturell. *In*: Bensaude-Vincent, B; Bernardi, B. **Rousseau ET LES SCIENCES**. Paris: L’Harmattan, 2003, p. 115-132.

STAROBINSKI, Jean. **As Máscaras da Civilização**. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau – A transparência e o obstáculo**. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

STRAUSS, L. **Direito Natural e História**. Tradução: Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

TODOROV, T. **O Jardim Imperfeito**: O pensamento humanista na França. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: 2005.

VIETTA, S. **Racionalidade**: Uma história universal. Cultura Europeia e Globalização. Trad. Nélío Schneider. SP: Editora da Unicamp, 2015.