

<https://doi.org/10.26512/pl.v11i24.46046>

Artigo recebido em: 07/12/2022

Artigo aprovado em: 15/04/2023

Artigo publicado em: 26/06/2023

A RACIONALIDADE ANTROPOLÓGICA

a moral histórica em Rousseau

ANTHROPOLOGICAL RATIONALITY

historical morality in Rousseau

LA RATIONALITÉ ANTHROPOLOGIQUE

la morale historique chez Rousseau

Gabriel Von Prata Lazaro¹

(von.prata@unesp.br)

42

Resumo: O objetivo do presente artigo é discutir a moralidade intrínseca ao desenvolvimento histórico da razão segundo Rousseau. Explora-se, conjuntamente, o lastro antropológico da obra de Rousseau, de acordo com a análise da antropologia moderna. Neste contexto, busca-se defender que, segundo Rousseau, consciência e razão são sociais e históricas, uma vez que seu desenvolvimento depende do contato contínuo com o 'outro', dialogicamente. Por isso, a razão é sempre moral, pois se desenvolve historicamente a partir do contato constante com o 'outro'. Por fim, busca-se apresentar que a moralidade é intrínseca tanto ao conteúdo dos escritos, quanto à leitura da unidade da obra de Rousseau.

Palavras-chave: Rousseau. Razão. Moralidade.

Abstract: The purpose of this article is to discuss the morality intrinsic to the historical development of reason according to Rousseau. It explores, together, the anthropological ballast of Rousseau's work, according to the analysis of modern anthropology. In this context, we seek to defend that, according to Rousseau, conscience and reason are social and historical, since their development depends on continuous contact with the 'other', dialogically. Therefore, reason is always moral, as it develops historically from constant contact with the 'other'. Finally, we seek to present that morality is intrinsic both to the content of the writings and to the reading of the unity of Rousseau's work.

Keywords: Rousseau. Reason. Morality.

Résumé : L'objet de cet article est de discuter la morale intrinsèque au développement historique de la raison selon Rousseau. L'arrière-plan anthropologique de l'œuvre de Rousseau est exploré

¹ Graduando em Filosofia pela Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (EFLCH), da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9800642200332793>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2333-4305>.



conjuntamente, selon l'analyse de l'anthropologie moderne. Dans ce contexte, nous cherchons à défendre que, selon Rousseau, la conscience et la raison sont sociales et historiques puisque leur développement dépend du contact continu avec « l'autre », dialogiquement. La raison est donc toujours morale, car elle se développe historiquement à partir d'un contact constant avec « l'autre ». Enfin, il s'attache à présenter que la morale est intrinsèque tant au contenu des écrits qu'à la lecture de l'unité d'œuvre de Rousseau.

Mots-clés : Rousseau. Raison. Moralité.

INTRODUÇÃO

"Assim, o problema da verdade não é apenas um problema de conhecimento, [...], mas também, e principalmente, um problema político."

Ricardo Monteagudo²

43 Busca-se no presente artigo discutir o desenvolvimento histórico da moral segundo Rousseau. Para isso, começamos com a observação de que, no *Discurso sobre a desigualdade*, a descrição do ser humano em estado de natureza é dividida em duas: moral e física. Há de se notar que essa divisão diz respeito ao sentido mais amplo de moral, típico do século XVIII. Esse sentido remete aos aspectos mentais e psicológicos (não físicos). Não é por menos que Rousseau narra as transformações psicológicas movidas pela perfectibilidade que culminam na sociedade — além das transformações após o estabelecimento da sociedade. Por isso, o surgimento da atividade racional é, desde já, do âmbito da moral³.

Na modernidade, Rousseau se insere no debate sobre a ciência moral e política. No século XVIII a moralidade⁴, enquanto teoria, é algo diferente do que entendemos hoje em dia.

² Cf. Ricardo Monteagudo. *Entre o direito e a história: A concepção do legislador em Rousseau*, 2006, p. 82.

³ É possível notar também um lado mais específico da moralidade, o qual chama atenção Gabrielle Radica: “Dentro do campo da ética, podemos mais uma vez separar a esfera relativamente autônoma do indivíduo, aquela em que ele define sua utilidade [...], e a esfera moral no sentido que Rousseau dá ao termo 'moral', ou seja, a esfera das relações intersubjetivas [...]” (RADICA, 2008, p. 28, tradução nossa). [A l'intérieur du champ de l'éthique on peut séparer à nouveau la sphère relativement autonome de l'individu, celle où il définit son utilité [...], et la sphère morale au sens que prend chez Rousseau le terme 'moral', c'est-à-dire la sphère des relations intersubjectives [...]]. É nesse sentido que trabalharemos a moral em Rousseau: um aspecto típico das relações intersubjetivas, isto é, conscientes de si e do outro.

⁴ Cabe lembrar que havia a tendência dos pensadores modernos, sobretudo os jusnaturalistas, de matematizar e cientificar a política e a moral. Basta ver os comentários de Pufendorf: “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). Ou mesmo as pretensões de Grotius: “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).



Basta ver o sistema figurado dos conhecimentos humanos da *Enciclopédia*. Lá, por exemplo, Diderot e D'Alembert apresentam que a Ciência do Homem é dividida em três campos: Lógica, Moral e Pneumatologia ou Ciência da Alma. Além disso, é recorrente na modernidade a tese de que ser moral é ser portador de razão⁵. Isso é evidenciado desde os jusnaturalistas. Pufendorf leva isso às últimas consequências ao defender que o próprio Estado pode ser considerado um ser moral⁶. Milton Meira do Nascimento (1993) nos convida a ler o *Contrato* por essa chave de leitura. Ele mostra que Rousseau compreende que o Estado deve ser considerado e tratado como um ser moral. Isso serve para ilustrar a complexidade da moral tanto no pensamento moderno em geral e em Rousseau em particular.

Neste contexto, o presente artigo debate a gênese e o desenvolvimento da razão em Rousseau e seu vínculo com a moralidade. Compreendemos que, para ele, devido à razão, todas as experiências do ser humano são morais⁷ — conscientes e intersubjetivas —, uma vez que nunca se esquece do *outro* em seus cálculos e reflexões. Afinal, a consciência do ser humano se desenvolve a partir do contato contínuo com outros seres humanos, por isso, seu desenvolvimento racional sempre leva o *outro* em relação a si. Por isso, em primeiro momento, introduzimos a noção de antropologia na modernidade e discutimos de que forma o conceito de razão se insere no debate, sobretudo a partir das considerações de Buffon sobre a centralidade do papel da razão. Isso é feito a partir do cotejo dos comentários de Rousseau no *Segundo Discurso*, sobretudo. Em seguida, voltamos a comentar o aspecto antropológico da obra de Rousseau de acordo com os comentários de Gabrielle Radica. Deste modo, envolvemos a interpretação do conceito de razão em Rousseau sob o ponto de vista da unidade da obra. Com

⁵ Podemos citar Pufendorf, Descartes, Grotius, Hobbes, Locke além do próprio Rousseau.

⁶ A existência do Estado, tal como escreve Pufendorf, inaugura um oceano a ser pesquisado. Pela metáfora da química, Rousseau compreende que o pacto social permite um salto qualitativo. Esse salto encontra-se no oceano da moralidade. Isso significa que a análise do Estado deve ser do âmbito moral, isto é, levado em questão suas características enquanto corpo político. Isso significa que é possível avaliar a liberdade de um Estado; bem como avaliar, pelas relações entre Estados, o fundamento de diversos problemas. Por exemplo, nos *Princípios do direito da guerra*, Rousseau (2011) compreende que o Estado possui uma liberdade natural. A relação dos Estados é tal qual os indivíduos em estado de natureza, mas com o fato de que possuem instrumentos racionais. Ou seja, a moralidade dos Estados é de preocupação última, afinal eles iniciam guerras. A maneira com que Rousseau examina é pela metáfora do corpo político e do ser moral, pois, as relações entre Estados compartilham, com os indivíduos, as características morais de análise.

⁷ Assim diferenciamos a noção clássica da modernidade. Se Rousseau indica uma separação entre o físico e o moral, típico do contexto moderno, por outro lado, há, como informa Goldschmidt, uma experiência moral possibilitada entre o contato entre o eu e o outro: “A experiência moral, resultante de um conflito entre mim e os outros e, dentro do mim, entre a consciência e as paixões [...]” (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 352, tradução nossa). É neste aspecto que nos referimos quando apresentamos que a razão é sempre moral: há tanto do lado psicológico, quanto um lado da experiência moral e política com a atividade da racionalidade e o surgimento da sociedade.



efeito, buscamos unir a exposição de método e conteúdo sobre o aspecto da razão moral, porque antropológica, em Rousseau.

1 UMA VISITA À ANTROPOLOGIA DO SÉCULO XVIII

“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.”⁸.

Francine Markovits.

O europeu moderno é levado a um contraste com os povos até então desconhecidos. Os pensadores não podem se furtar dessas novas descobertas e dos diversos relatos de viajantes. Como uma ciência nascente, a antropologia do século XVIII deve ser entendida neste contexto e em seus próprios termos. Isso significa entendê-la diante do pensamento filosófico. É isso que Michèle Duchet nos apresenta:

45

Hoje, quando se trata do mundo selvagem, sabemos quem está falando: a etnologia e a antropologia são as ciências cujo objeto específico é o estudo das ditas sociedades selvagens, ou seja, sociedades sem história e sem escrita. Mas no século XVIII, o discurso etnológico e o discurso antropológico só existem dentro do discurso filosófico em geral. Não buscamos isolá-los arbitrariamente, mas apenas identificá-los como partes constituintes de um novo discurso que, a partir do final do século XVIII, levaria o nome de antropologia⁹. (DUCHET, 1995, p. 12, tradução nossa).

Neste contexto, Mauro Dela Bandera Arco Júnior apresenta o que está em jogo na antropologia moderna. Animados pelos relatos de viajantes, pensadores como Buffon, Voltaire e Rousseau buscaram explicar o que é o ser humano e o que significa a variedade de fenótipos encontrados em diferentes regiões¹⁰. Para o pensamento moderno, lendas como seres gigantes,

⁸ “La description de l’homme naturel pose la question des critères de l’expérience. La note J du *Discours sur l’origine de l’inégalité* propose un véritable discours de la méthode de l’anthropologie.”. Cf. *La science du bon vicairé*. In: Bensaude-Vincent, b; Bernardi, B. *Rousseau et les sciences*. Paris: L’Harmattan, 2003, p. 220, tradução nossa..

⁹ “Aujourd’hui, quand il est question du monde sauvage, nous savons qui parle : l’ethnologie et l’anthropologie sont les sciences dont l’objet spécifique est l’étude des sociétés dites sauvages, c’est-à-dire des sociétés sans histoire et sans écriture. Mais au XVIII, le discours ethnologique et le discours anthropologique n’existent qu’à l’intérieur du discours philosophique en général. Nous n’avons pas cherché à les isoler arbitrairement, mais seulement à les identifier comme parties constituantes d’un discours nouveau qui, dès la fin du XVIII s., portera le nom d’*anthropologie*.”

¹⁰ “A ocorrência de gigantes, pigmeus ou homens com caudas na literatura europeia remonta à antiguidade e está presente em muitos autores dos séculos XVII e XVIII. Estas figuras incomuns



homens minúsculos, ou cobertos por pelos e até mesmo com caudas motivam especulações sobre a natureza da variedade dos fenótipos humanos. Por exemplo, uma questão especial é cara à época: o ser humano está dividido em várias espécies?

Línguas incompreensíveis para o europeu e rituais enigmáticos, por exemplo, suscitam dúvidas sobre a origem da alteração dos costumes humanos e recheiam as investigações antropológicas do século XVIII. Não é por menos que Mauro Dela Bandera Arco Júnior (2018, p. 258) explica que essas são as principais fontes das questões da antropologia naquele século.

Além disso, como diferenciar a espécie humana dos outros animais? Se eles parecem ter vínculos tão diretos com os animais — uma vez que podem ter caudas e serem cobertos de pelos — como pode o ser humano ser inteiramente superior a eles? O que está em jogo não é pouca coisa. Por exemplo, propor que os seres humanos se dividem em várias espécies significa aproximar o ser humano dos outros animais e com isso retirar-lhe sua superioridade.

A justificativa de Buffon caracteriza as preocupações que envolvem diversos pensadores. Para Buffon, se o ser humano tem alma, que se manifesta pelo pensamento¹¹, ele não pode ter a mesma natureza que os animais. Ou seja, o ser humano é de “[...] uma natureza distinta e de que ele, sozinho, compõe uma classe à parte, a partir do qual é preciso percorrer um espaço infinito [...]” (BUFFON, 2020, p. 160). Buffon justifica essa tese ao determinar que

[...] 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).

Mas, como explicar a variedade de fenótipos entre os seres humanos? Para justificar a tese monogenista¹² ele investiga a fundo essas lendas de seres com características peculiares¹³.

aparecem – apenas para citarmos dois autores contemporâneos a Rousseau – no terceiro volume da *Histoire naturelle* (1749) de Buffon, na *Vênus física* (1745) e na *Lettre sur le progrès des sciences* (1752), ambas de Maupertuis (1698-1759).” (ARCO JUNIOR, 2018, p. 262).

¹¹ “[...] para nós, é impossível discernir nossa alma de outro modo que não seja pelo pensamento;” (BUFFON, 2020, p. 155).

¹² “Buffon almeja por meio da teoria dos climas defender uma hipótese monogenista de acordo com a qual todos os homens participam da mesma espécie, por maiores que sejam as diferenças de costumes e de conformações físicas constatadas. Trata-se, sobretudo, de combater as teses poligenistas – como as defendidas por Voltaire. Para Buffon, não restam dúvidas de que todas as raças ou variedades humanas sejam compostas pela mesma espécie de homens.” (ARCO JUNIOR, 2018, p. 267).

¹³ Mauro Dela Bandera apresenta que Buffon lida criteriosamente com esses relatos e lendas de forma comparativa a fim de determinar que esses relatos são minoria diante das fontes que descrevem justamente locais onde deveriam existir esses seres: “[...] Buffon compara os fatos colhidos com



Além de apontar para a razão como característica distintiva, Buffon apresenta que a interfecundidade é prova de sua hipótese¹⁴. Uma vez que os seres humanos, por mais diferentes que possam parecer, são capazes de gerar descendentes férteis, isso significa que eles, independente das diferenças, compõem uma mesma espécie. Assim, se a razão é a prova que o ser humano tem alma e de sua superioridade entre os animais, a interfecundidade dos seres humanos prova que não existem espécies humanas. Ou seja, os motivos que fazem o ser humano se diferenciarem são antes geográficos, antropológicos¹⁵. Por exemplo, a cor da pele é apenas resultado de gerações que vivem sob determinado clima. Elas podem ser alteradas se se alterar o clima e permitir o desenvolvimento de novas gerações. Mauro Dela Bandera deixa isso evidente sobre o pensamento de Buffon: “A cor é uma característica hereditária, mas uma característica que pode ser alterada e modificada ao longo do tempo sob a ação persistente de outro clima.” (ARCO JUNIOR, 2018, p. 280). O que, por outro lado, não deixa o branco europeu em pé de igualdade com outros fenótipos e culturas. O branco europeu ainda é o modelo típico do etnocentrismo europeu moderno com o qual Buffon e Rousseau se filiam (ARCO JUNIOR, 2018, p. 281-282). Mas Mauro Dela Bandera Arco Jr. destaca o caso específico de Rousseau que inverte parte do etnocentrismo de Buffon:

Diferentemente do senhor de Montbard – e isso é fundamental –, Rousseau não identifica um povo ou um agrupamento humano ao tipo primitivo originário. Ele apenas diz que os indivíduos que se aproximam desse modelo (inatingível) não são os europeus das regiões temperadas que habitam entre os paralelos 40° e 50° de latitude norte, mas sim as populações ditas selvagens ou não-europeias. Se correta essa interpretação, poderíamos pensar que a originalidade de Rousseau estaria em inverter os termos dicotômicos da hierarquia estabelecida por Buffon. O europeu não seria mais o modelo

muitos outros, confrontando as fontes e questionando a verossimilhança desses relatos de viagem. Por esse meio, tomará distância dos fatos narrados [...]” (ARCO JUNIOR, 2018, p. 264).

¹⁴ “A interfecundidade atesta esta hipótese: os homens são da mesma espécie, pois todos eles podem se reproduzir entre si de maneira constante. Aliás, a dissimetria das características visíveis é menos importante do que a questão da interfecundidade.” (ARCO JUNIOR, 2018, p. 267).

¹⁵ O que, por outro lado, não deixa o branco europeu em pé de igualdade com outros fenótipos e culturas. O branco europeu ainda é o modelo típico do etnocentrismo europeu moderno com o qual Buffon e Rousseau se filiam (ARCO JUNIOR, 2018, p. 281-282). Mas Mauro Dela Bandera destaca o caso específico de Rousseau que inverte parte do etnocentrismo de Buffon: “Diferentemente do senhor de Montbard – e isso é fundamental –, Rousseau não identifica um povo ou um agrupamento humano ao tipo primitivo originário. Ele apenas diz que os indivíduos que se aproximam desse modelo (inatingível) não são os europeus das regiões temperadas que habitam entre os paralelos 40° e 50° de latitude norte, mas sim as populações ditas selvagens ou não-europeias. Se correta essa interpretação, poderíamos pensar que a originalidade de Rousseau estaria em inverter os termos dicotômicos da hierarquia estabelecida por Buffon. O europeu não seria mais o modelo primitivo – ou o mais próximo disso, tal como sugerem algumas passagens –, mas sim o mais afastado dessa origem.” (ARCO JUNIOR, 2018, p. 291). Convém lembrar também que o *Segundo Discurso* é explícito com a não relação entre traços físicos e os traços morais adquiridos em sociedade.



primitivo – ou o mais próximo disso, tal como sugerem algumas passagens – , mas sim o mais afastado dessa origem.” (ARCO JUNIOR, 2018, p. 291).

Converm lembrar também que o *Segundo Discurso* é explícito com a não relação entre traços físicos e os traços morais adquiridos em sociedade.

Dessa forma, com um ímpeto científico¹⁶, a antropologia de Buffon se insere no estudo da história natural dos seres vivos¹⁷. No entanto, o conjunto de saberes que constituem essa ciência nascente não está claro. Se Buffon abre caminho para essa nova ciência, ela ainda depende desse acervo de relatos exóticos do ser humano e do resto do mundo natural¹⁸. E se ela está inteiramente vinculada ao estudo do ser humano, ela se vincula também aos estudos da anatomia no século XVIII¹⁹.

Dessa forma, o ser humano como um todo distinto “[...] de todas as outras espécies pela natureza de seu entendimento “[...]”²⁰ (DUCHET, 1995, p. 234, tradução nossa), bem como suas organizações sociais, começa a ser o objeto específico da antropologia. Unidos ao pensamento de Diderot, os artigos da *Encyclopédie* “[...] difundem os elementos de uma ‘ciência do homem’ emprestada de Buffon, onde fatos da natureza e fatos da cultura são associados em uma nova configuração.”²¹ (DUCHET, 1995, p. 235, tradução nossa). Dessa forma, ao se tratar da história

¹⁶ Duchet considera: “O pensamento de Buffon não está, portanto, apenas nos discursos teóricos, nem nos capítulos de síntese, mas ao longo de toda a História Natural, onde a reflexão científica propriamente dita é acompanhada de uma reflexão sobre os métodos da ciência [...]” (1995, pág. 230, tradução nossa). [La pensée de Buffon n’est donc pas seulement dans les discours théoriques, ni dans les chapitres de synthèse, mais tout au long de l’*Histoire naturelle*, où la réflexion scientifique proprement dite s’accompagne d’une réflexion sur les méthodes de la science [...].”]

¹⁷ Segundo Duchet: “A antropologia de Buffon faz parte de uma história natural de todos os seres vivos, situados no mesmo ambiente biológico: a Terra.” (1995, p. 230, tradução nossa). [“L’anthropologie de Buffon fait partie d’une *histoire naturelle* de tous les êtres vivants, situés dans un même milieu biologique : la Terre.”]

¹⁸ “A História do Homem abre caminho à antropologia sem a fundar verdadeiramente: para isso, não será necessário um espaço aberto ao desconhecido e ao fantástico, mas um espaço fechado, onde os horizontes do exotismo se terão fechado na última terra incógnita.” (DUCHET, 1995, p. 233, tradução nossa). [“L’*Histoire de l’homme* ouvre la voie à l’anthropologie sans la fonder véritablement : il faudra pour cela non un espace ouvert sur l’inconnu et le fantastique, mais un espace clos, où les horizons de l’exotisme se seront refermés sur la dernière *terra incognita*. ”]

¹⁹ “A História do Homem abre caminho à antropologia sem a fundar verdadeiramente: para isso, não será necessário um espaço aberto ao desconhecido e ao fantástico, mas um espaço fechado, onde os horizontes do exotismo se terão fechado na última terra incógnita.” (DUCHET, 1995, p. 233, tradução nossa). [“Au milieu du XVIII siècle, le mot *anthropologie*, rappelons-le, appartient encore au vocabulaire de l’anatomie [...].”]

²⁰ “[...] c’est l’homme considéré comme un tout et distinct de toutes les autres espèces para la nature de son entendement [...]”]

²¹ Segue o trecho completo: Cette ‘anthropologie’ au premier sens du terme, est aussi celle de Diderot, et de nombreux articles de l’*Encyclopédie*, depuis l’article ‘Animal’ jusqu’à l’article ‘Humaine (espèce)’ ou d’autre (dont Diderot n’est pas lui-même le rédacteur), comme ‘Accroissement’, ‘Emmailloter’, ‘Ossification’, ‘Vie (durée de la)’, diffusent les éléments d’une ‘science de l’homme’ empruntée à Buffon, où faits de nature et faits de culture se trouvent associés dans une nouvelle configuration.”]



humana, Buffon “[...] pensa na antropologia, ele trata da natureza específica do ser humano, de sua ‘organização’, da originalidade das sociedades humanas.”²² (DUCHET, 1995, p. 235, tradução nossa).

É na variedade entre os climas que Buffon busca justificar as diferenças entre os fenótipos humanos²³. Essa teoria corre a modernidade. Podemos encontrá-la já célebre na obra de Montesquieu e também em Rousseau²⁴. No entanto, convém compreender que o baluarte da superioridade humana defendida por Buffon é a razão, a qual tem suas características próprias. Para Buffon,

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 castores, a abelha aperfeiçoaria todos os dias a colmeia que ela habita; (BUFFON, 2020, pp. 158-159).

49

Ou seja, é a capacidade de refletir, notadamente a faculdade da razão, que possibilita o progresso humano e com isso suas diferenciações diante dos diversos climas e necessidades. Dessa forma, a razão para Buffon é universal e característica intrínseca do ser humano. No entanto, no contexto antropológico da época, Rousseau apresenta uma tese oposta: a razão é perfectível.

²² “[...] il pense en anthropologie, il traite de la nature spécifique de l’homme, de son, ‘organisation’, de l’originalité des sociétés humaines.”

²³ Para Buffon, a variedade entre a espécie “[...] demanda um detalhamento particular, cujos fatos principais podem ser extraídos somente das variedades que se encontram entre os homens dos diferentes climas.” (BUFFON, 2020, p. 308).

²⁴ Ao comentar sobre as variedades de línguas, Rousseau escreve: “Tudo o que afirmei até agora se refere em geral às línguas primitivas e ao progresso que resulta de sua duração, mas não explica nem a sua origem nem as suas diferenças. A principal causa que as distingue é o local, resultado dos climas em que nascem e da maneira pela qual se formam.” (ROUSSEAU, 1973E, p. 180). Mas, para Rousseau, os climas só são uma causa externa com o qual os seres humanos devem lidar por necessidade, a modificação ocorre por meio da perfectibilidade que permite com que os seres humanos se transformem. Ou seja, sua mudança depende deles mesmos de modo que o clima é apenas uma causa externa.



experiência é a base de todo o conhecimento²⁸. Esta é a base na qual Condillac busca apresentar os princípios ao progresso do entendimento humano. “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.” (CONDILLAC, 2018, p. 40). De uma forma ou de outra, todas as ideias são adquiridas²⁹ pelos sentidos. Não há ideias inatas: “As primeiras [ideias] vêm imediatamente dos sentidos, as seguintes devem-se à experiência e multiplicam-se em proporção ao aumento da capacidade de reflexão” (CONDILLAC, 2018, p. 41).

No que se refere às ideias, o mesmo parece servir em relação à descrição do estado de natureza segundo Rousseau. Não só ideias são baseadas nas sensações, mas no estado primitivo se limitam a elas. Neste contexto, para Rousseau, “todo animal tem idéias³⁰, posto que tem sentidos; chega mesmo a combinar suas idéias até certo ponto e o homem, esse respeito, só se diferencia da besta pela intensidade.” (ROUSSEAU, 1973A, p. 249). Ou seja, os sentidos são as fontes das ideias tal como em Condillac e o ser humano primitivo está limitado a essas primeiras ideias. Desta forma, não há percepção do tempo, uma vez que esse só pode ser o imediato. Portanto, se só há ideias imediatamente em que se sente, o passado não é reconhecido. Desta forma, o ser humano primitivo não pensa no passado e não se preocupa com o futuro.

No entanto, a partir das necessidades fortuitas, o ser humano desperta a perfectibilidade que o força a subverter sua condição natural. O ser humano é obrigado a encontrar meios para sobreviver. Um desses meios é colocar em prática movimentos racionais. Para Barroso, “com o impulso tomado pela perfectibilidade, as ideias proliferam no campo fértil da racionalidade humana;” (BARROSO, 2020, p. 79).

Trata-se de um processo longo, de modo que aqueles que tinham alguma ideia morriam com ela sem passar para seus contemporâneos. Mas, um primeiro movimento racional pode ser identificado: a comparação. Segundo Starobinski, “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).

²⁸ “[...] todos os nossos conhecimentos vêm dos sentidos.” (CONDILLAC, 2018, p. 36).

²⁹ Condillac é enfático: “Concluamos que não há ideias que não sejam adquiridas” (CONDILLAC, 2018, pp. 40-41).

³⁰ Isso, no entanto, não é aceito por Condillac. Para Condillac, os animais possuem uma espécie de conhecimento denominado instinto, mas não podem formar ideias. Condillac escreve: “Uma última observação sobre as palavras *ideia e noção*. Como a primeira significa uma percepção considerada como imagem, a segunda uma ideia que o espírito formou por si mesmo, ideias e noções são apanágio de seres capazes de reflexão. Quanto aos outros, como os animais, eles só têm sensações e percepções. O que para um ser assim não passa de uma percepção torna-se para nós uma ideia, graças à reflexão, para a qual a percepção representa algo.” (2018, p. 123).



Complementarmente, destacamos que “[...] o comparar está entre os primeiros movimentos capazes de levar o homem a sair de si mesmo em relação ao outro.” (BARROSO, 2020, p. 76).

Então, temos em primeira mão que a atividade comparativa é um despertar da razão no longo processo de passagem do estado de natureza para o estado social. A racionalidade assim é um desenvolvimento histórico. Contra a perspectiva de Buffon e os jusnaturalistas, Rousseau não é um entusiasta da modernidade e da racionalidade dita universal e fonte de verdades imutáveis. Ele chama atenção para o aspecto social e histórico da razão a partir de sua hipótese conjectural do estado de natureza.

Assim, embora Michèle Duchet situe o nascimento da antropologia de acordo com o pensamento de Buffon, para Lévi-Strauss, o criador da etnologia³¹ e da antropologia é Rousseau. Mais que isso, Rousseau é a partir dessa ligação comparativa entre o *eu* e o *outro* o princípio pelo qual é possível fundar as ciências humanas, uma vez que subverte o *cogito* cartesiano. Para Lévi-Strauss o *cogito* só permite a criação de uma física, pois “Descartes acredita passar diretamente da interioridade de um homem à exterioridade do mundo, sem ver que entre esses dois extremos se colocam sociedades, civilizações, isto é, mundos de homens.” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 44).

52

Para Lévi-Strauss, Rousseau descobre o princípio da identificação entre o *eu* e o *outro*, o qual também permite colocar em contraste a identificação do sujeito com ele mesmo³². Essa relação de identificação permite o nascimento das ciências humanas. Nas palavras de Lévi-Strauss, Rousseau

[...] 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).

Rousseau, dessa forma, promove uma revolução antropológica. Os expoentes da Revolução Francesa não pouparam esforços para colocar em prática, ao seu modo, muitas ideias provenientes dessa revolução, “[...] fazendo deste pensamento, e do exemplo desta vida [de

³¹ “Rousseau não se limitou a prever a etnologia: ele a fundou.” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 42).

³² “O pensamento de Rousseau desabrocha, portanto, a partir de um duplo princípio: o da identificação com o outro, e mesmo com o mais ‘outro’ de todos os outros, ou seja, um animal; e da recusa da identificação consigo mesmo, isto é, a recusa de tudo o que pode tornar o eu ‘aceitável’.” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 47).



Rousseau], as alavancas que permitiriam abalar a moral, o direito, a sociedade.” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 48). Sua proposta antropológica, dessa forma, diz muito sobre como sua e outras obras devem ser analisadas. Pois, “se esta interpretação é exata, se, através da antropologia, Rousseau revoluciona tão radicalmente quanto acreditamos a tradição filosófica, podemos compreender melhor a unidade profunda de uma obra de forma múltiplas.” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 46).

Isso pode ser compreendido justamente na própria obra de Rousseau através de seu conceito de razão. Se a antropologia de Rousseau promove uma revolução no *cogito* a ponto de criar as condições de possibilidade das ciências sociais, é adequado analisar a forma com que esse pluralismo — que pode ser lido enquanto um anti-universalismo — está presente na obra de Rousseau. Gabrielle Radica nos conduz justamente nessa investigação pelo prisma da razão e da antropologia em Rousseau.

Quer dizer, o que significa ler Rousseau pelo prisma antropológico de uma razão perfectível? O que significa sustentar esse anti-universalismo em relação à unidade da obra de Rousseau? É isso que Radica nos apresenta.

Gabrielle Radica apresenta o anti-universalismo da razão em Rousseau. Para ela, o anti-universalismo da razão manifesta uma razão perfectível e histórica. Não só como uma faculdade individual que racionaliza os fenômenos, a racionalidade também se desenvolve historicamente: “A razão é, com efeito, uma faculdade tão perfectível quanto o processo de racionalização de certos fenômenos [...]”³³ (RADICA, 2008, p. 16, tradução nossa). Quer dizer, se Montesquieu e Spinoza são pensadores característicos por definir a razão como “[...] um conjunto de relações entre as coisas sem uma relação necessária com a subjetividade [...]”³⁴ (RADICA, 2008, p. 17, tradução nossa), e se Montaigne e Descartes afirmam o aspecto individual da razão, Rousseau apresenta o legado histórico da razão.

É possível explorar a história da razão nas obras decisivas de Rousseau. *Segundo Discurso, Contrato, Emílio e a Nova Heloísa* compartilham, para Radica, o mesmo método: o método genético. Por ser genético, é necessário compreender de onde parte cada princípio de cada obra e, “essencialmente, [que] essas condições iniciais são antropológicas [...]”³⁵ (RADICA, 2008, p. 18 tradução nossa). Assim, cada obra estabelece pontos de partida

³³ “La raison est en effet autant faculté perfectible que processus de rationalisation de certains phénomènes, sans qu’une de ces deux définitions de la rationalité puisse exclure l’autre.”

³⁴ “[...] comme ensemble de rapports dans les choses sans relation nécessaire à la subjectivité [...]”

³⁵ “Pour l’essentiel, ces conditions de départ sont anthropologiques [...]”



diferentes. Comparar transversalmente as obras, negligenciando o contexto antropológico do qual partem esses princípios é negligenciar o próprio método de Rousseau.

Tanto no *Discurso sobre a desigualdade*, quanto no *Contrato, Emílio* e a *Nova Heloisa*³⁶, as condições de que partem são antropológicas, diagnosticadas pelos princípios passionais do amor de si, da piedade, interesses dos contratantes e etc³⁷. Assim, “o método de Rousseau consiste em buscar, em situação, as normas que não são universais e dependem principalmente das disposições que elas permitem ordenar.”³⁸ (RADICA, 2008, p. 18, tradução nossa). Ou seja, os princípios passionais dão ensejo a uma perspectiva antropológica e que por isso não pode ser universal, mas que compreende a situação histórica específica de cada caso.

As normas morais, políticas e do direito natural dependem de seu contexto, de sua situação. A normalização e a racionalidade dependem da situação histórica. Esta é a base do método genético de Rousseau, que, por outro lado compreende variações de obra a obra³⁹. Dessa forma, a moralidade é histórica, de modo que "homogeneizar certos padrões morais, fazendo as obras se sobreporem transversalmente, é esquecer que os pontos de partida das obras são diferentes, que as instâncias e padrões identificados também são diferentes e que essa variação certamente não foi trabalhada ao acaso.”⁴⁰ (RADICA, 2008, p. 18-19, tradução nossa). Ora, isso indica justamente o anti-universalismo de Rousseau.

54

3 A RAZÃO MORAL EM ROUSSEAU

Embora seja recorrente a tese de que, em estado de natureza o ser humano é bom, 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

³⁶ (RADICA, 2008, p. 18).

³⁷ “Essencialmente, essas condições de partida são antropológicas, e incluem tanto princípios passionais (amor de si e piedade do homem no estado de natureza, amor de si de Emílio, as afecções afetivas dos protagonistas da *Nova Heloisa*), quanto princípios de ação (o interesse das pessoas contratantes no *Contrato Social*). (RADICA, 2008, p. 18). [“Pour l’essentiel, ces conditions de départ sont anthropologiques, et comprennent soit des principes passionnels (l’amour de soi et la pitié de l’homme de l’état de nature, l’amour de soi d’Émile, les affections aimantes des protagonistes de la *Nouvelle Héloïse*), soit des principes d’action (l’intérêt des individus contractant dans le *Contrat social*).].”

³⁸ “La méthode de Rousseau consiste à recherche en situation des normes qui ne sont pas universelles, et dépendent principalement des dispositions qu’elles permettent d’ordonner.”

³⁹ (RADICA, 2008, p. 18).

⁴⁰ “Homogénéiser ces normes morales, en faisant se recouper les œuvres transversalement, c’est oublier que les points de départ des œuvres sont différents, que les instances et normes dégagées le sont aussi et que certainement cette variation n’a pas été opérée au hasard.”



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 um juízo retrospectivo, daqueles que já estão socializados. Para Starobinski,

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, pp. 40-41).

55 Isso significa que a moralidade se desenvolve historicamente. Nas palavras de Rousseau, o ser humano “[...] 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). Isso deve ficar evidente: a razão não é universal, mas cultivada. 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 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. Natália Maruyama também ressalta essa tese. Para ela, “[...] a evidência da existência de si mesmo é imediatamente acompanhada pela evidência da existência de um mundo exterior.” (MARUYAMA, 2001, p. 70).

Ora, a consciência depende da racionalidade. Segundo Rousseau, “[...] a consciência só se desenvolve e age em conjunto com as luzes [...]” (ROUSSEAU, 2005, p. 48). Ou seja, se é a percepção do outro que permite o desenvolvimento da consciência, isto é, a percepção de si mesmo, então a racionalidade, em sua gênese, depende diretamente da percepção consciente do outro. Não existe cálculo racional que só leve em consideração a si mesmo, uma vez que a consciência depende do outro e, por outro lado, a própria razão desenvolve-se a partir do contato com o outro, comparativamente. Se o cálculo racional egoísta ocorre, é devido às paixões orgulhosas do amor-próprio. 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, porque só se desenvolve comparativamente em relação ao outro. A noção de identidade também se forma nessa perspectiva. Como apresenta exemplarmente Leonardo Canuto de Barros, “[...] o termo identidade, cuja existência está subordinada ao processo histórico [...]” (BARROS, 2020, p. 74) depende desse contato contínuo com o outro⁴¹.

Isso diz muito a respeito da noção de justiça e verdade em Rousseau. Nessas condições, se a razão é moral, então a justiça equivale à verdade. Por exemplo, 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).

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).

56

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,

⁴¹ 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).



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 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 têm 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).

57

Ou seja, a verdade deve ser devida. 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 útil 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, dessa forma, é uma faculdade que se desenvolve socialmente. Sua gênese indica um pressuposto moral e 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. Mas, mesmo essas atitudes, que só visam um fim individual, levam em conta o *outro*, mesmo que para negá-lo.



4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A perspectiva do conceito da razão é uma resposta de Rousseau à filosofia e antropologia setecentista. Vimos que a antropologia nascente da modernidade leva a atividade da razão como ponto focal — como mostra Buffon. 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 Levi-Strauss. Nesse contexto da antropologia setecentista, buscamos apresentar que a razão é histórica e por isso moral.

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. Aliás, não custa lembrar, que em tempos decisivos, sobretudo, temos que ter em mente que todas nossas ações são e devem ser morais e políticas.

58

Mas o que isso significa para o contexto da unidade da obra de Rousseau? Completamos nossas reflexões com um comentário sobre o estatuto da obra de Rousseau a partir da interlocução com Gabrielle Radica. Ou seja, apresentamos que o conteúdo das reflexões de Rousseau se reflete na leitura da unidade da obra. Se a razão é moral e histórica, sua obra deve ser lida segundo essa perspectiva.

Dessa forma, analisar o pensamento de Rousseau depende da especificidade de cada sistema de normas ao longo de cada obra⁴². Ou seja, se cada obra se estabelece nessa ordem anti-universal, elas devem ser analisadas também em suas especificidades⁴³. Esse método de

⁴² “A compreensão dessa posição pressupõe um método de leitura interna das obras (*Segundo Discurso, Contrato Social, Emílio e Nova Heloísa*) que respeite a especificidade de cada sistema de normas assim produzido e analisado.” (RADICA, 2008, p. 19, tradução nossa). [“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.”].

⁴³ 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).



análise consegue juntar questões capitais para a compreensão de Rousseau: a razão e a unidade da obra⁴⁴.

Ou seja, 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 racionalidade⁴⁵, por isso, “a filosofia é insuficiente para compreender o homem, ela é excedida pela antropologia, por um lado, e pela retórica, por outro.”⁴⁶ (RADICA, 2008, p. 24, tradução nossa).

⁴⁴ 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 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).

⁴⁵ “Acompanhar as diferentes figuras da racionalidade na obra de Rousseau permite reconstruir sua concepção do conhecimento do homem.” (RADICA, 2008, p. 24). [Suivre les différentes figures de la rationalité dans l'œuvre de Rousseau permet de reconstituer sa conception de la connaissance de l'homme.”].

⁴⁶ “La philosophie est insuffisante pour comprendre l'homme, elle est dépassée par l'anthropologie d'une part et par la rhétorique de l'autre.”



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*. Tese (doutorado em filosofia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo, USP, 2018.
- BARROS, L. C. de. O si mesmo e o outro: a noção de identidade na antropologia de Rousseau. *Cadernos De Ética e Filosofia Política*, 2(37), 2020, p.72-88.
- 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.
- 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.
- CONDILLAC, É, B. *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*. Trad. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- DUCHET, M. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: Albin Michel, 1995.
- FORTES, L, R, S. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1996.
- GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et Politique: Les Principes du Système de Rousseau*. - 2. ed. - Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1983.
- GROTIUS, H. . *O direito da guerra e da paz*. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.
- KAWAUCHE, T. *Educação e Filosofia no Emílio de Rousseau*. São Paulo: Editora Unifesp, 2021.
- 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.
- 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 razoado 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.
- NASCIMENTO, M. M. do. A teoria dos seres morais de Pufendorf. *Revista Direito em Debate*, 2(3), 1993.
- PRADO JR, 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.
- 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. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Coleção Os Pensadores, vol. XXIV. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973A. p. 207-328.
- ROUSSEAU, J.-J. *Ensaio sobre a Origem das Línguas: no qual se fala da Melodia e da Imitação Musical*. Coleção Os Pensadores, vol. XXIV. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973E. p. 164-206.
- ROUSSEAU, J.-J. *Os devaneios do caminhante solitário*. Trad. Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2017.
- ROUSSEAU, J.-J. Princípios do direito de guerra e Fragmentos sobre a guerra. Tradução Evaldo Becker. *Trans/Form/Ação*, Marília, v.34, n.1, p.149-172, 2011.
- STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau – A transparência e o obstáculo*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- TODOROV, T. *O Jardim Imperfeito: O pensamento humanista na França*. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: 2005.

