



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Israel Alexandria Costa

ROUSSEAU E A ORIGEM DO MAL

Salvador

2005

ISRAEL ALEXANDRIA COSTA

ROUSSEAU E A ORIGEM DO MAL

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Linha de Pesquisa: *Filosofia e Teoria Social* .

Orientador: Prof. Dr. Mauro C. B. de Moura.

Salvador

2005

C837 Costa, Israel Alexandria
Rousseau e a origem do mal / Israel Alexandria Costa. -
2005.
144 f.

Orientador: Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2005.

1. Filosofia francesa. 2. Mal. 3. Consciência. 4. Liberdade.
5. Razão. 6. Providência divina. I. Moura, Mauro Castelo
Branco. II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD - 194

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

ISRAEL ALEXANDRIA COSTA

ROUSSEAU E A ORIGEM DO MAL

Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Filosofia

Salvador, de de 2005

Banca Examinadora:

Mauro C. B. de Moura _____
Doutor em Filosofia, UFRJ
Universidade Federal da Bahia

Genildo Ferreira da Silva _____
Doutor em Filosofia, UNICAMP
Universidade Federal da Bahia

Antônio Carlos dos Santos _____
Doutor em Filosofia, USP
Universidade Federal de Sergipe

A

Laura, André, Arlete e Dante

AGRADECIMENTOS

Quão verdadeiro é que as produções humanas são produções sociais. Quantas contribuições para essa dissertação não nasceram de simples observações de imagens, vozes e de gestos das pessoas que despretensiosamente observei? Quantas idéias não nasceram de conversas, palestras, encontros, aulas, comentários, indicações de textos...? Devo agradecer, mas vejo que meu sentimento de gratidão se condensa à medida que o círculo se fecha: esse sentimento é névoa difusa para os que foram tão-somente espécie humana, gente da minha terra, da minha língua; forma fixa para os que tão apenas, direta ou indiretamente, possibilitaram e/ou facilitaram minha chegada até a presente hora; corpo denso no círculo dos que compartilharam conscientemente comigo das dificuldades, dos trabalhos e das reflexões, sacrificando seu tempo e sua pessoa em meu favor: a estes, eu já poderia distinguir e nomear, mas a lista seria considerada inconvenientemente grande para este espaço. No último círculo estão aqueles para quem meu sentimento de gratidão é uma estrela densa: já não posso separá-los de mim mesmo porque eles também se prenderam a mim através deste trabalho. Eu quero e devo prestar meus agradecimentos especiais:

Ao Prof. Dr. Mauro C. B. Moura, que, honrando-me com sua confiança e amizade, me aceitou como seu orientando e não poupou esforços e cuidados para com minha pesquisa.

Ao Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva, pela extraordinária boa-vontade com que prestou esclarecimentos, disponibilizou textos e abriu-me novas perspectivas sobre Rousseau.

Ao Prof. Dr. José Crisóstomo, por nos ter gentilmente franqueado o acesso ao seu acervo pessoal de livros.

Ao Prof. Dr. João C. Salles, a quem considero dever agradecer, em par com todo o corpo do Mestrado de Filosofia da UFBA, pela calorosa acolhida institucional.

À minha esposa e ao meu filho, pelo integral apoio e pela compreensão a mim dedicados durante todo esse tempo.

NOTAS PRELIMINARES

a) O estilo adotado na presente dissertação segue o padrão dos modelos de dissertações e teses dos programas de pós-graduação da Universidade Federal da Bahia, ajustados segundo Normas da ABNT. A obra consultada como fonte dos registros desses modelos foi:

LUBISCO, Nídia M. L., VIEIRA, Sônia Chagas. *Manual de Estilo Acadêmico; Monografias, Dissertações e Teses*. Salvador: EDUFBA, 2002.

b) Para facilitar o cruzamento de referências entre os excertos de Rousseau, numeramos várias seqüências de parágrafos, segundo a ordem natural de cada um dos mais consultados blocos independentes de textos — introduções, livros, capítulos, etc. — e julgamos por bem inserir essa numeração nas notas de rodapé, utilizando o símbolo §, seguido do número correspondente. Destacamos em especial o texto da *Profissão de fé do vigário saboiano* que, apesar de inserido no meio do Livro IV, de *Emílio*, recebeu, devido a sua importância, uma numeração independente, que procuramos evidenciar pela conjunção entre o símbolo § e a abreviatura "PF". A título de exemplo: a sigla §PF1, quer dizer "1º parágrafo da *Profissão de fé*"; §PF2, o 2º parágrafo, e assim por diante.

c) As letras "I.C." (Israel Costa) indicam as intercalações ou grifos que acrescentamos às citações. A expressão "[grifo meu, I.C.]", quando imediatamente presente após uma citação, estende-se eventualmente a todos os grifos desta.

d) Para as citações dos textos bíblicos, a fonte utilizada foi *A Bíblia — Tradução ecumênica*, que se baseia nos textos originais e reproduz o modelo da *Traduction Oecuménique de la Bible* (TOB — 3. ed., Paris: Éditions du Cerf; Pierrefitte: Société Biblique Française, 2002), aprovada pela Presidência da CNBB, conforme o Cânon 825, §§ 1 e 2.

RESUMO

O mal é assunto privilegiado das investigações de Jean-Jacques Rousseau e o exame desse tema é crucial para a compreensão do caráter revolucionário de suas idéias sobre religião. Como atestam Cassirer e Starobinski, no bojo das considerações sobre a questão da origem do mal, Rousseau entra em conflito com os defensores dos dogmas da tradição religiosa do século XVIII e, ao mesmo tempo, propõe uma experiência religiosa fundada no princípio da consciência moral. A leitura das cartas endereçadas a Philopolis, a Voltaire e ao Arcebispo de Beaumont revela que as convicções pessoais do genebrino se chocam com uma importante noção conexas ao tema do mal: o dogma da perversidade intrínseca da natureza humana e o conseqüente apelo à intervenção divina para a redenção do sofrimento nascido do pecado original. Em lugar dessa noção, Rousseau oferece o postulado da bondade da natureza originária do homem e uma justificação da Providência enquanto instância garantidora da mera existência de agentes livres e responsáveis pela importunidade de seus próprios sofrimentos. O sentido revolucionário dessas idéias parece estar dirigido para a fundação de um direito em nome do qual o homem pode reivindicar uma subjetividade livre e capaz de reger, com absoluta autonomia, o curso de sua própria história.

Palavras-chave: Filosofia francesa, Mal, Consciência, Liberdade, Razão, Providência divina.

RÉSUMÉ

Le mal est un sujet privilégié des investigations de Jean-Jacques Rousseau et l'examen de ce thème est crucial pour la compréhension du caractère révolutionnaire de ses idées sur la religion. Comme l'attestent Cassirer et Starobinski, dans le cadre des considérations sur la question de l'origine du mal, Rousseau entre en conflit avec les défenseurs des dogmes de la tradition religieuse du XVIIIème siècle et, en même temps, propose une expérience religieuse fondée sur le principe de la conscience morale. La lecture des lettres envoyées à Philipolis, à Voltaire et à l'Archevêque de Beaumont révèle que les convictions personnelles du genevois se heurtent à une importante notion connexe au thème du mal : le dogme de la perversité intrinsèque de la nature humaine et l'appel qui s'ensuit à l'intervention divine pour la rédemption de la souffrance née du péché originel. À la place de cette notion, Rousseau offre le postulat de la bonté de la nature originelle de l'homme et une justification de la Providence en tant qu'instance qui garantit la simple existence d'agents libres et responsables à cause de l'importunité de leurs propres souffrances. Le sens révolutionnaire de ces idées semble être orienté vers la fondation d'un droit au nom duquel l'homme peut revendiquer une subjectivité libre et capable de gouverner, avec une autonomie absolue, le cours de sa propre histoire.

Mots-clé: Philosophie française, Mal, Conscience, Liberté, Raison, Providence divine.

Keywords: French philosophy, Evil, Conscience, Freedom, Reason, Divine providence.

SUMÁRIO

Introdução, 11

Capítulo I

Existência e natureza do mal em Rousseau, 19

Capítulo II

Mal e liberdade moral em Rousseau, 30

Capítulo III

Rousseau e a justificação da Providência, 46

Capítulo IV

Genealogia rousseauniana do mal, 87

Considerações finais, 135

Referências bibliográficas, 141

Introdução

O mal se afigura para nós como um dos mais instigantes temas da filosofia e um dos aspectos mais destacados e aprofundados nas observações feitas por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778): o leitor logo se dá conta de que seus discursos sobre a realidade humana se desdobram em torno do tema do mal. Nesse sentido, Salinas Forte destacou que a visão de Rousseau sobre a história humana "é profundamente *negativa*"¹ e, de fato, o genebrino acusa o "progresso que o mal faz de um dia para o outro"², denuncia que "a depravação é real"³, que os homens se encontram "avaros, ambiciosos e maus"⁴ e que a extensão desse mal não parece ser pequena. Em *Nova Heloísa*, Rousseau faz um de seus personagens desafiar o amigo que reclama de um mal particular: "procura na ordem das coisas, se encontras algum bem que não esteja misturado com o mal"⁵.

Rousseau não se destaca por ser o único, em seu tempo, a dar o testemunho da existência do mal, mas sim pelo modo como ele o faz. No século XVIII, uma certa tradição cristã⁶ oferece como testemunhas da existência do mal as imagens do inferno, do demônio, da queda, do paraíso perdido, do deicídio judeu, dos martírios dos santos, etc. Voltaire oferece *Cândido* (1759) para testemunhar um verdadeiro *pot-pourri* de acontecimentos funestos nos diversos pontos do globo; Rousseau compartilha com tais testemunhos, mas oferece algo mais: a testemunha do mal que habita o território incompartilhável dos sentimentos. O mal apontado pela via desse testemunho não pode ser testemunhado por nenhum outro a não ser pelo próprio Rousseau, simplesmente porque se trata daquele mal singular, próprio de cada um. Exige-se uma exclusividade para testemunhar o sentimento do mal, ao mesmo tempo que uma universalidade desse testemunho, porquanto *cada um de todos* pode

¹ FORTES, Rousseau: o bom selvagem, São Paulo: FTD, 1996, p. 78.

² ROUSSEAU, *Discurso sobre as ciências e as artes*, Notas, 10, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 350.

³ *Id.*, *Ibid.*, 1ª Parte, §10, p. 337.

⁴ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte II, §29, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 268.

⁵ *Id.*, *Júlia*, 3ª Parte, XXII, §8, Campinas-SP: HUCITEC/UNICAMP, 1999, p. 340.

⁶ As fontes da tradição cristã consultadas neste trabalho foram a Bíblia (tradução ecumênica), Agostinho, Tomás de Aquino e John Milton, cujo poema *Paradise Lost* tem sido considerado como uma leitura muito

ser a testemunha de seu próprio sentimento do mal. Rousseau opera, com esse novo modo de testemunho do mal, uma espécie de revolução copernicana. O mal deixa o seu caráter de objeto que orbita na periferia do homem (acontecimentos) e passa a residir no centro da subjetividade humana (sentimentos). Em Rousseau, o *acontecimento do mal* (testemunhável por aquele que vê o que outro mostra, ou por aquele que ouve o que o outro diz) não é a mesma coisa que o *sentimento do mal* (testemunhável por qualquer um, independentemente de qualquer outro). A testemunha do sentimento do mal não precisa de ninguém a não ser de si mesma para ver ou ouvir o sentimento do mal; tal sentimento se mostra e fala por si só no interior de cada homem.

Não podemos deixar de registrar que, para testemunhar esse mal que pertence ao plano dos sentimentos, Rousseau lança mão de um recurso um tanto esquizóide. Ele cria para si uma espécie de alter ego que funciona como um anteparo do mal, um sofredor, estranho à pessoa daquele que emite os juízos. Esse outro-eu-sofredor do qual Rousseau representa o papel de juiz é chamado Jean-Jacques — essa dualidade que se opera na subjetividade do autor é evidenciada num título de uma de suas obras: *Rousseau juiz de Jean-Jacques* (1776). Rousseau é o homem da sociedade, uma camada artificial que recobre e desfigura uma base natural, que é Jean-Jacques: "o homem da natureza é imediatamente o eu de Jean-Jacques"⁷ — observa Starobinski ao destacar que a noção rousseauiana de homem da natureza não é nada mais que a parte interior e mais profunda da subjetividade do próprio Rousseau. O discurso do testemunho do mal, em Rousseau, não pode ser apenas o discurso daquele que testemunha os acontecimentos históricos do mal, mas também o daquele que testemunha o mal que só aparece sob a forma de um sentimento subjetivo. A compreensão desse dualismo na subjetividade de Rousseau, como se verá, é essencial para o entendimento não só de sua ambigüidade, mas também de um discurso do sentimento de consciência como instrumento de certeza e autonomia moral do homem. Starobinski notou que o discurso pelo qual

próxima daquela que a tradição faz do relato bíblico.

⁷ STAROBINSKI, J.-J. *Rousseau: a transparência e o obstáculo*, São Paulo: Cia das Letras, 1991, p. 85.

Rousseau elucida as máximas de seu sentimento da consciência é aquele pelo qual ele "utiliza a experiência pessoal para (...) levá-la ao plano do universal"⁸.

Todavia, por mais instigante que seja essa abordagem, ela não está no centro de nossas atenções. Nossa intenção é tratar do tema da origem do mal e não do de sua existência. Contudo, visto que não convém falarmos da origem de algo cuja existência não se pressupõe, dedicamos um prolegômeno intitulado "Existência e natureza do mal em Rousseau", que constitui o Capítulo I da presente dissertação. A questão da origem é tratada com mais propriedade nos capítulos seguintes, sobretudo no último: o Capítulo IV.

O tema da origem do mal está presente em todas as mais conhecidas obras filosóficas de Rousseau. No *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750), ele acusa que um certo mal originado pela ação humana vem agigantando-se na medida em que se dá o progresso das luzes: "nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram"⁹. No *Discurso sobre a desigualdade* (1755), Rousseau vai às raízes mais profundas dessa obra humana que deu origem ao mal. A intuição fundamental sobre a natureza dessa investigação já estava presente quatro anos antes dessa obra, a crer no que se lê em *Carta ao Rei da Polônia* (1751): "a primeira fonte do mal é a desigualdade"¹⁰. O texto dessa carta deixa claro que Rousseau estabelece a ordem social como *locus* privilegiado da investigação sobre a origem do mal. No *Emílio* (1762) — em especial no opúsculo enxertado em meio ao livro IV, a *Profissão de fé do vigário saboiano* — a questão ganha um tratamento maduro e de inestimável valor filosófico. Num excerto significativo desse opúsculo, Rousseau aponta para a causa fundamental da origem do mal: "é o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e *maus*"¹¹ [grifo meu, I.C.].

Essa sentença deve ser lida em sentido estrito. Ao afirmar que é o abuso de nossas faculdades que nos torna maus, Rousseau está a

⁸ *Id.*, *Ibid.*, p. 292.

⁹ ROUSSEAU, *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 337.

¹⁰ *Id.*, *Carta ao Rei da Polônia*, §50, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 386.

¹¹ *Id.*, *Emílio*, IV, §68PF, São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 379.

rejeitar as interpretações que diriam ser as nossas faculdades, ou o mero uso que fazemos dela, o que nos torna infelizes e maus. Importa distinguir aqui (i) a existência mesma das faculdades e (ii) o emprego que fazemos delas — e, quanto a esse emprego, distinguir, mais uma vez, entre "uso" e "abuso". Ressalta-se que Rousseau está a afirmar que o que nos torna infelizes e maus, não são as nossas faculdades elas mesmas, mas um *certo* emprego que fazemos delas. Duas conseqüências podem ser extraídas desse excerto e que são decisivas para a presente dissertação: (i) Rousseau não autoriza qualquer investigação sobre a origem do mal no território da existência das faculdades humanas elas mesmas e desloca essa busca para o território do emprego que o homem faz delas; (ii) na abordagem do emprego que o homem faz de suas faculdades, não devemos pressupor qualquer necessidade imperiosa de que ele as use mal. Rousseau deixa em aberto a possibilidade de que o homem pudesse ter feito um bom uso de suas faculdades: a origem do mal é um acontecimento contingente e não necessário. A essas duas conseqüências correspondem dois diferentes tipos de investigação: (i) a investigação das faculdades em si mesmas, que se atrela ao estudo do homem em seu estado de natureza; (ii) a investigação do emprego humano dessas faculdades, atrelada ao estudo do homem no estado de sociedade. Essa última investigação costuma constituir, em Rousseau, o discurso da ação *moral*.

Num segundo excerto da *Profissão de fé*, em que Rousseau trata da condição moral do homem, nos damos conta de que é no território da moralidade que deve ser buscada a possibilidade da origem do mal: "murmurar contra o fato de Deus não o impedir de fazer o mal é murmurar por tê-lo feito de uma natureza excelente, por ter posto em suas ações a *moralidade* (...)"¹² [grifo meu, I.C.].

O concurso e a combinação dos dois excertos acima têm o mérito de ser uma chave para a leitura das obras de Rousseau sobre o tema das origens. No *Discurso sobre a desigualdade*, pode-se observar que a noção de bondade coincide com aquele estado de natureza originária, em

¹² *Id.*, *Ibid.*, IV, §67PF, p. 378.

que as faculdades humanas se encontram todas presentes, mas em seu estado de latência moral, isto é, sem o livre uso humano delas — que constitui o cerne da ação moral. A alteração desse estado se dá mediante uma atividade moral, ou seja, um ato humano enquanto agente livre no sentido do fazer uso dessas faculdades latentes. A conjunção desses dois elementos — *natureza e moralidade* — uma vez reconhecidos como constitutivos da condição humana, significa que o homem não apenas existe, mas que existe moralmente. A leitura de Rousseau nos faz ver na expressão *existência moral* uma complexidade na medida em que ele nos ensina que o homem começa por simplesmente existir (homem da natureza) para só depois passar a existir moralmente (homem da sociedade). A dimensão da *natureza* diria respeito à dimensão da mera existência humana em seu estado originário, ou seja, àquele estado em que o homem vive apenas do que lhe foi dado. A dimensão da *moralidade* diria respeito a um modo de existir mediante aquilo que o homem livremente fez do que lhe foi dado. O discurso da moralidade não diria respeito à criação ou à aniquilação das faculdades dadas e nem mesmo ao mero uso delas, mas apenas a um tipo especial de uso: um uso enquanto agente livre. Rousseau se esforçará por mostrar que as conseqüências desse tipo de uso, para nós, não são pequenas, a crer na grande extensão do mal que resulta daí. Por meio de sua ação moral, o homem passa a ter uma absoluta independência, uma absoluta responsabilidade e uma absoluta autonomia sobre a importunidade de seus crimes, de sua infelicidade e de seus sofrimentos, assim como sobre o deleite frente à beleza, à justiça e à felicidade. A atividade moral repercute grandemente em seus efeitos práticos para nós, sejam estes maléficos ou não. Os capítulos II a IV dessa dissertação tratam de enfatizar, no embate travado por Rousseau contra Philopolis, Voltaire e o Arcebispo de Beaumont, respectivamente, os aspectos da independência, da responsabilidade e da autonomia da ação moral.

No Capítulo II, partimos da leitura que Philopolis fez do *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Esse interlocutor teria percebido que o discurso sobre a origem da sociedade confunde-se com o da origem

do mal e que Rousseau, ao tempo em que acusa o mal da desigualdade, pugna para que esse mal seja remediado. A acusação de Rousseau contra a sociedade pareceu equivocada a Philopolis, que escreveu um libelo em que, pretendendo justificar a Providência, alega que devemos aquietarmo-nos diante da sabedoria suprema porque tudo está bem e que procurar remediar o mal particular da sociedade é atacar a obra de Deus. Rousseau, apesar de reconhecer a legitimidade do apelo da razão à Providência, não admite que esse apelo resulte num perfeito quietismo e acusa a contradição de Philopolis de agir historicamente enquanto discursa contra a necessidade de agir historicamente; de inquietar-se ao pregar o quietismo. Rousseau parece lembrar a Philopolis que, ao lado da absoluta liberdade humana, existe também uma absoluta responsabilidade e que nenhum ato da vida humana em sociedade fica sem conseqüências históricas: o ato de fazer discursos estaria longe de ser um ato coerente com o quietismo. Para Rousseau, o homem em sociedade, que fala e tem o poder do discurso, não tem direito ao quietismo, pois, para ser verdadeiramente quietista, deveria ficar quieto, calado e não se inquietar com fazer discursos. Um discurso a favor do quietismo seria, apesar da intenção do discursante, uma prática em si mesmo antiquietista na medida em que é atividade discursiva.

O Capítulo III refere-se ao embate travado entre Rousseau e Voltaire acerca do tema das relações entre mal e Providência e consiste num exame da extensão da responsabilidade humana sobre os efeitos da ação moral. O capítulo orbita em torno da interpretação rousseauiana do *Poema sobre o desastre de Lisboa*. Para Rousseau, Voltaire teria minimizado a extensão dos efeitos da ação moral do homem ao atribuir a origem dos males concernentes ao terremoto de Lisboa à obra da Providência. Considerando que os males da vida humana teriam parecido a Voltaire grandes demais para que sua origem fosse atribuída apenas à ação humana, Rousseau concebe o projeto de fazer Voltaire voltar a si ao ver que a grandeza desses males é proporcional à grandeza da liberdade moral do homem e que, afinal, a Providência não é má. Rousseau une ao seu discurso de que a ordem providencial é indiferente à ordem social uma espécie de otimismo e chega a citar Leibniz e Pope para contestar o

pessimismo ácido de seu opositor. Destaca-se neste capítulo a comparação entre os males físicos no estado de natureza e os males físicos no estado de sociedade. Estes últimos, segundo Rousseau, encontrar-se-iam agigantados pelos vícios humanos. Para confirmar sua posição, Rousseau propõe uma reinterpretação dos males concernentes ao terremoto de Lisboa, deixando de lado qualquer insinuação de que a Providência seria responsável por eles.

No Capítulo IV, ressalta-se a defesa rousseauniana da tese da autonomia humana na redenção do mal, ponto abordado no contexto do embate que Rousseau trava contra o Arcebispo de Beaumont. Ao pugnar pela tese da bondade natural e da autonomia humana para redimir-se do mal, Rousseau vai de encontro a um ponto decisivo que, segundo Cassirer, servia de sustentação ao corpo doutrinário da totalidade das instituições religiosas do século XVIII: o dogma da perversidade intrínseca da natureza humana. A crítica a esse dogma marca o momento em que o problema do mal passa a ser — conforme observa G. Silva — "estratégico para se detectar o nó do pensamento religioso de Rousseau"¹³. A razão da oposição rousseauniana é relativamente simples: se o homem tem uma natureza má, então ele só pode fazer o bem por força de um agente exterior, e ainda que esse agente seja o próprio Deus, é necessário reconhecer que o homem não seria realmente livre se as suas ações não fossem absolutamente espontâneas e sim movidas por uma vontade exterior.

Para melhor ilustrar os aspectos da oposição entre Rousseau e Beaumont, optamos por traçar um paralelo entre duas exegeses que orbitam em torno do esquema da queda humana. A primeira tem um fundo beaumontiano e enfatiza o caráter exógeno da ação pela qual o mal passa a integrar o universo humano. Na segunda, a origem do mal aparece como resultado de forças endógenas e constitui uma espécie de exegese rousseauniana da queda. Nesta, a origem do mal passa a ser explicada por meio de um processo exclusivamente empírico-antropológico, firmando uma absoluta autonomia humana frente ao projeto de redenção do mal.

¹³ SILVA, *Rousseau e a fundamentação da moral: entre razão e religião*. 2004. 262 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas – SP. p. 146.

Nas Considerações Finais, resumimos as conclusões das posições rousseauianas contra seus opositores, esboçamos conjecturas sobre a natureza do discurso utilizado na dissertação e fizemos brevíssimas remissões aos limites entre os temas da origem do mal e o do remédio.

Capítulo I

Existência e natureza do mal em Rousseau

Neste capítulo, abordaremos sumariamente a questão da existência e da natureza do mal em Jean-Jacques Rousseau. Para tanto, tomemos como texto-fonte um excerto extraído da *Carta ao Sr. de Franquières*:

Mas se tudo é obra de um ser inteligente, poderoso, benfazejo, de onde vem o mal sobre a Terra? Confesso-vos que essa dificuldade tão terrível nunca me afligiu muito, seja porque não a concebi bem, seja porque efetivamente ela não tenha a solidez que parece ter. Nossos filósofos insurgiram-se contra as entidades metafísicas, e não conheço ninguém que as produza tanto. Que entendem eles por o *mal*? Que é o *mal* em si mesmo? Onde está o *mal* relativamente à natureza e a seu autor? O Universo subsiste, a ordem reina nele e se conserva. Tudo nele perece sucessivamente, porque essa é a lei dos seres materiais e movidos; mas tudo também nele se renova, e nada degenera, porque essa é a ordem de seu autor, e essa ordem não se contradiz. Não vejo mal algum nisso tudo (...).¹⁴

Por esse parágrafo, observamos que (i) Rousseau admite a existência do mal — "de onde vem o mal sobre a Terra?" — mas aponta para a tese de que sua natureza não é a de ser uma "entidade metafísica"; (ii) as indagações com que Rousseau de certo modo ironiza o tratamento que os filósofos fazem do mal insinuam que ele discorda que o mal possa ser buscado na ordem da Providência; (iii) vislumbra-se aqui um discurso rousseauiano de justificação da Providência.

O final do parágrafo é significativo. Rousseau esboça a existência de um mal que não depende do homem (o mal físico) mas alerta que a ação originária desse mal sobre nós é quase nula, naturalmente quase não somos afetados por ele. É à medida que os homens agem insensatamente, criando instituições bárbaras, que ele se aguça:

O doce gozo da vida é permanente; para gozá-la, basta não sofrer. A dor é apenas uma advertência, importuna mas necessária, de que esse bem que nos é tão caro está em perigo. Ao examinar de perto tudo isso, descobri, experimentei talvez, que o sentimento da morte e o da dor é quase nulo na ordem da natureza. Foram os homens que o aguçaram. Sem seus insensatos refinamentos, *sem suas instituições bárbaras, os males físicos não nos atingiriam, quase não nos afetariam, e não*

¹⁴ ROUSSEAU, *Carta ao Senhor de Franquières*, §15, Cadernos de Tradução n. 2: IFCH/UNICAMP. Ago./2002, p. 76.

*sentiríamos a morte.*¹⁵ [grifo meu, I.C.]

Rousseau enfatiza que a ação pela qual o homem aguça os males físicos é uma ação moral, visto que somos afetados por eles em razão de nossos vícios: "o mal físico nada seria sem os nossos vícios, que no-lo tornaram sensível".¹⁶ O que está por trás dessa resposta é uma certa teoria do sentimento, tão marcadamente presente em Rousseau que, às vezes, chega mesmo a ser enfatizada com certo exagero, a exemplo de autores como J. Maritain: "Rousseau não professa somente em teoria a filosofia do sentimento, [...] ele é todo sentimento"¹⁷. Sem pretender penetrar na controvérsia sobre o papel do sentimento na obra de Rousseau¹⁸, é certo que se pode aplicar ao presente tema a observação do prof. Genildo Silva de que a noção de sentimento é "crucial na antropologia rousseauiana" e de que ela tem "um papel chave na concepção de moral de Rousseau". Em sua análise sobre esse ponto, o comentador chega a afirmar que, "com a noção de sentimento, define-se o que é propriamente humano na sensibilidade"¹⁹.

Como então se poderia explicar, pela teoria rousseauiana do sentimento, a negação da existência de outras ordens de males que não aqueles que possam ser moralmente sofridos? Rousseau insinua nas entrelinhas de sua resposta ao Sr. de Franquières que o mal, enquanto "entidade metafísica" — mal metafísico (?) —, não seria verdadeiramente um mal porque o homem não o *sente*; o mal enquanto "entidade metafísica" não passaria de uma maquinação exterior à subjetividade sofredora apropriada para alimentar a vaidade dos filósofos, mas não para entender os verdadeiros problemas do sofrimento humano. O mal é uma questão de sofrimento e não de especulações ou demonstrações argumentativas: sei que o mal existe porque sofro o mal como sofro minha existência moral.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Id.*, *Emílio*, IV, §68PF, p. 379.

¹⁷ MARITAIN, *Trois Réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*. Paris, Librairie Plon. 1937, p. 135-6. Aqui nasce uma controvérsia sobre o papel do sentimento na obra de Rousseau, que é objeto de análise na tese de doutorado do professor Genildo Ferreira da Silva.

¹⁸ A posição de Maritain acerca de Rousseau — explica G. Silva — reflete uma tendência entre alguns escritores que se esforçam para mostrar que tanto a doutrina como o método rousseuiano são de inspiração sentimental. A expressão mais nítida dessa tendência se encontraria nas obras de Pierre-Maurice Masson, cuja referência principal seria *La religion de J.-J. Rousseau*, 1916-1970. Outros autores, como M. Brunschvicg (*Progrès de la Conscience* Paris, 1927), Pierre Lasserre (*Romantisme français*, Paris, 1908) e M. Victor Basch seguiriam a mesma tendência considerada. Essa tendência seria, entretanto, insustentável a crer nas observações de R. Derathé.

¹⁹ SILVA, *op. cit.*, p. 161 *passim*.

Rousseau afirmará que "para nós, existir é sentir"²⁰. É pela via do sentimento que sabemos se o estado das coisas implica num mal ou num bem: "tudo que sinto estar mal está mal"²¹.

Em nota ao *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau ilustra a tese de que, se o mal existe como experiência vivida do mal, não é a maldade que deve ser objeto de discurso ou de demonstração, e sim o seu oposto: a bondade. "Os homens são maus — uma *experiência* triste e contínua dispensa provas; no entanto, o homem é naturalmente bom — creio tê-lo *demonstrado*"²² [grifo meu, I.C.]. Para Rousseau, o enunciado "os homens são maus" não exige demonstração alguma porque não haveria erro em afirmar a existência do mal: a prova já está dada, o mal nos afeta a partir de fora, somos passivos diante dele e, por isso, nossa relação com ele é de sofrimento; a atual experiência humana é "triste e contínua" porque o mal se tornou grande devido aos nossos vícios, porque um sofrimento importuno vem perdurando junto com essa nossa existência. Quanto ao enunciado "o homem é naturalmente bom", o caso é outro; ao contrário do anterior, ele precisa ser objeto de discurso, de demonstração; é pelo emprego do princípio ativo da razão que sua verdade vem à luz. Cabe à razão colocar-se num ponto fora da atual experiência humana para buscar o paradigma da bondade.

A indagação com que Rousseau indica que a natureza do mal não deve ser buscada nem em Deus nem em sua obra — "onde está o *mal* relativamente à natureza e a seu autor?" — decide sobre o problema do *locus* da possibilidade de cura do mal. Se o mal existe enquanto algo que se deseja extirpar pela cura, é preciso optar pela idéia do mal enquanto novidade e nesse sentido a palavra "origem" é mais feliz que a palavra "fundamento". A busca pela "origem" do mal não se confunde, a rigor, com a busca pelo "fundamento" do mal. Para quem imagina que nem sempre houve o mal — como é o caso de Rousseau —, o problema consiste em saber da novidade pela qual o mal veio ao mundo e, nesse caso, o problema é o de saber da sua *origem*; mas, para quem imagina que o mal sempre

²⁰ ROUSSEAU, *Emílio*, IV, §94PF, p. 392.

²¹ *Id.*, *Ibid.*, IV, §83PF, p. 386.

existiu, não faz sentido perguntar sobre sua origem, mas apenas pelo seu *fundamento*, como a pressupor uma primeira e sempre havida forma do mal. Ao escolher a primeira opção, Rousseau assume sua consequência principal: a necessária pressuposição da existência de uma bondade originária na forma de uma ordem que antecede a novidade pela qual o mal surge. Assim, Rousseau opta que a bondade deve ser procurada num passado do passado, ou seja, um passado a-histórico. Se não há mal em Deus e nem em sua obra, então temos de indagar sobre a *origem* do mal enquanto algo que pertence à ordem história e não à ordem natural. A razão rousseauniana busca, numa existência anterior ao mal, um estado em que o mal causado pelos vícios humanos ainda não existia.

A posição de Rousseau de que o mal existe, mas não pode ser buscado na ordem originária obriga-o a ter que demonstrar que o bem é anterior ao mal e que o mal ocorre mediante uma novidade. Rousseau emprega, para isso, o método genealógico e faz essa anterioridade ser não apenas lógica, mas também histórica. É por isso que, em sua filosofia, a bondade tem o privilégio de uma anterioridade lógica e histórica em relação ao mal; o bem é *antes e uno* — "uno e, por isso, bom"²³ — e o mal é *depois e dual* porque é uma novidade a partir da qual passa a haver uma paridade com o bem.

O modo como Rousseau raciocina assemelha-se a uma espécie de genealogia do mal. Segundo Salinas Fortes, essa forma de raciocinar obedece a um esquema que opera em dois momentos:

temos, em primeiro lugar, um momento 'teórico', ou seja, o da construção do instrumento geral de medida e, em seguida, o momento 'prático' ou o da formulação do juízo de avaliação que atribui à coisa concreta e particular, situada no tempo e no espaço, o seu valor adequado e reconhece o seu lugar devido.²⁴

De fato, em geral, quando raciocina sobre uma coisa, Rousseau primeiro pergunta o que é essa coisa *em si mesma* e depois sobre

²² *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Notas, (i), p. 291.

²³ *Id.*, *Do contrato social*, IV, VIII, p. 139. A partir da noção de unidade originária, se julga a existência do mal como depravação e dualidade e as tentativas de recondução à unidade geralmente terão, para Rousseau, o caráter de um remédio: entre os "perigosos sonhos" (*gereuses rêveries*) de Hobbes haveria um remédio para o mal na medida em que ele "ousou propor a reunião das duas cabeças da águia, e reconduzir-se tudo à unidade política" (Cf. *Contrato social*, IV, VIII)

²⁴ FORTES, *Paradoxo do espetáculo*: política e poética em Rousseau. São Paulo: Discurso Editorial, 1997. p. 81.

o que é essa mesma coisa *em relação*. Esse roteiro de pensamento corresponde à passagem do estatuto ontológico do bem (a coisa em estado de independência, ou "em si mesma") para o estatuto do mal (a coisa em estado de relação). Em Rousseau, "o mal não tem o mesmo estatuto ontológico da bondade"²⁵ — dirá Starobinski. O próprio homem é objeto desse tipo de análise: homens tomados em si mesmos são bons; em relação uns aos outros, tornam-se maus; a ciência tomada em si mesma é boa, em relação aos homens é funesta, etc. Dado o modo como Rousseau raciocina, a expressão "mal em si mesmo" lhe é completamente destituída de sentido. No fundo, Rousseau pugna para que, enquanto seres históricos que somos, não tenhamos o direito de admitir em nossa realidade um "*mal em si mesmo*", pois assim estaríamos a ceder nossa autonomia de redenção do mal, visto que não podemos agir sobre as coisas em si mesmas, mas apenas nas relações entre elas. Essa consideração é moral, mas nunca é demais lembrar que o mal que conta para Rousseau é o mal moral e não o mal físico.

Em Rousseau, a existência da "entidade metafísica" do mal, no bojo do discurso de justificação da Providência, não apenas é negada enquanto coisa em si mesma, mas também como relação entre a *natureza* (matéria organizada) e *seu autor* (Deus). Rousseau não nega que desta relação surja o mal físico, mas isenta a parte ativa dessa relação (Deus) de qualquer mal, de modo que o mal físico passa a dever-se exclusivamente às leis imanentes da matéria e sobre a qual Deus não teria qualquer controle. Mas essa "falta de controle" não é uma reação da matéria ao poder divino, pois a matéria é morta. O caráter de ser algo morto revela ainda o grau de minimização que Rousseau dá à causa do mal físico.

Apesar de morta, a matéria constitui uma das causas das coisas. A origem das coisas vem do concurso de duas causas: Deus e matéria e não apenas de Deus. Na *Carta a Beaumont*, há um trecho bastante elucidativo quanto a esse ponto:

há (...) duas maneiras de conceber a origem das coisas, a saber, ou a partir de duas diferentes causas, uma viva e outra morta, uma motriz e outra movida, uma ativa e a outra passiva, uma eficiente e a outra

²⁵ STAROBINSKI, J.-J. *Rousseau: a transparência e o obstáculo*, p. 32.

instrumental; ou a partir de uma causa única, que tira de si mesma tudo o que existe e tudo o que é feito.²⁶

Rousseau rejeita a doutrina de que tudo surge de uma causa única, seja esta a matéria (princípio passivo) ou Deus (princípio ativo). Ao dizer que "tudo o que sinto fora de mim e que age sobre os meus sentidos eu chamo de matéria, e todas as porções de matéria que concebo reunidas em seres individuais eu chamo de corpos"²⁷, Rousseau faz da matéria uma "substância passiva"²⁸, impossível de gerar, sozinha, qualquer coisa. Ele acusará a má-fé e a contradição nos materialistas, devido ao fato deles, na qualidade de homens, se dizerem suficientemente livres para afirmar precisamente que não há liberdade humana e que, como o animal, o humano estaria completamente sujeito às leis de uma mecânica universal: "alma abjeta," — sentencia o vigário saboiano —

é tua triste filosofia que te torna semelhante a eles; ou antes, queres em vão aviltar-te, teu gênio depõe contra teus princípios, teu bom coração desmente tua doutrina e o próprio abuso de tuas faculdades prova a excelência delas, apesar de ti.²⁹

Em nota ao texto da *Profissão de fé*, é à doutrina materialista que Rousseau ironicamente se remete ao dizer que "a filosofia moderna descobriu que os homens não pensam"³⁰ e explica as razões de sua objeção ao monismo mecanicista:

As partes sensíveis são extensas, mas o ser sensitivo é invisível e uno; ele não se divide, é todo ou nenhum; portanto, o ser sensitivo não é um corpo. Não sei como o entendem os nossos materialistas, mas acho que as mesmas dificuldades que fazem com que rejeitem o pensamento deveriam fazer também com que rejeitassem o sentimento, e não vejo por que, tendo dado o primeiro passo, não dariam eles também o outro. O que isso lhes custaria a mais? E, já que estão certos de que não pensam, como ousam afirmar que sentem?³¹

Além de repelir a vertente mecanicista da noção de causa única das origens das coisas, Rousseau repele também sua vertente criacionista, a saber, a idéia de que tudo é efeito da ação da divindade, a qual teria dado origem a uma matéria passível de ser aniquilada. A objeção se funda em parte no sentimento de beneficência pelo qual Rousseau se

²⁶ ROUSSEAU, *Carta a Christophe de Beaumont*, §80, Tradução José Oscar de Almeida Marques. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). *Carta de J.-J. Rousseau a Christophe de Beaumont*. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP. Abr. 2004, p. 41. (Cadernos de Tradução n. 8)

²⁷ *Id.*, *Emílio*, IV, §23PF, p. 361.

²⁸ *Id.*, *Ibid.*, IV, §74PF, p. 381.

²⁹ *Id.*, *Ibid.*, IV, §54PF, p. 373.

³⁰ *Id.*, *Ibid.*, IV, Nota do Autor ao §60PF, p. 375.

recusa a conceber a divindade como entidade criadora daquilo pelo qual nasce o mal físico — já dissemos que a origem do mal físico estaria na natureza da matéria.³² Na *Carta ao Sr. de Franquières*, Rousseau faz referência à "lei dos seres materiais e movidos" a determinar que "tudo nele [no universo, I.C.] pereça sucessivamente": lei proveniente da natureza da matéria. Para Rousseau,

a idéia de criação, ou seja, a idéia pela qual se concebe que por um simples ato de vontade o nada se torna alguma coisa, é, de todas as idéias que não são claramente contraditórias, a menos compreensível à mente humana.³³

Essa incompreensibilidade está claramente aludida em afirmações do vigário saboiano: "que um ser que não concebo dê existência a outros seres, isso é (...) obscuro e incompreensível"³⁴; "a idéia de criação confunde-me e ultrapassa meu alcance"³⁵. Na *Carta a Beaumont*, Rousseau escreve ao seu opositor, e defensor do criacionismo, que homens e filósofos historicamente "rejeitaram todos unanimemente a possibilidade de criação, exceto talvez um número muito pequeno que parecem ter sinceramente submetido sua razão à autoridade"³⁶. E, remetendo-se para um ensinamento de alguém cuja autoridade o seu interlocutor provavelmente reconhecia, enfatiza:

o Sr. de Beausobre provou que a noção de criação não existe na antiga teologia judaica, e o senhor é bastante instruído, Senhor Arcebispo, para ignorar que muitos homens, cheios de profundo respeito por nossos livros sagrados, não reconheceram, entretanto, na narrativa de Moisés, a criação absoluta do universo.³⁷

Rejeitando a idéia de que as coisas se originam de uma causa única — material ou não —, Rousseau propõe que a solução seja encontrada na doutrina da dupla substância, postulando que substância é "em geral o ser dotado de alguma qualidade primitiva, abstração feita de todas as modificações particulares ou secundárias". No bojo das inferências extraídas dessa definição, Rousseau raciocina que

³¹ *Ibid.*

³² *Id.*, *Júlia*, 5ª Parte, V, §22, p. 513. (Apesar de Saint-Preux ser um personagem suspeito para servir de portavoza das idéias de Rousseau sobre o mal — vide *Note responsive à M. de Malesherbes*, 1974, p. 59 — o trecho em que o amante de Júlia pretende "mostrar a origem do mal físico na natureza da matéria" contra o ateu Wolmar parece corresponder à posição pessoal de Rousseau.)

³³ *Id.*, *Carta a Christophe de Beaumont*, §81, p. 42.

³⁴ *Id.*, *Emílio*, IV, §79PF, p. 384.

³⁵ *Id.*, *Ibid.*, IV, §79PF, p. 384.

³⁶ *Id.*, *Carta a Christophe de Beaumont*, §80, p. 41.

se, portanto, todas as qualidades primitivas que nos são conhecidas podem reunir-se num mesmo ser, não devemos admitir mais do que uma substância; mas se algumas dessas qualidades primitivas se excluem mutuamente, há tantas substâncias diferentes quantas são as exclusões desse tipo que se podem fazer.³⁸

Ora, para Rousseau "é certo que temos a idéia de duas substâncias distintas; a saber, o espírito e a matéria, aquilo que pensa e aquilo que possui extensão; e essas duas idéias se concebem muito bem uma sem a outra"³⁹. Essa noção de substância que, bem vista, não corresponde a nenhum objeto cognoscível⁴⁰, mas tão-somente "a maior das abstrações"⁴¹ da razão, Rousseau retém para si como um recurso facilitador da resposta ao problema da origem do mal. Esse recurso é aludido na *Carta ao Sr. de Franquières*:

Lembro-me de já ter encontrado em meu caminho essa questão da origem do mal (...) Tudo o que sei é que a facilidade que encontrei para resolvê-la, vinha da opinião que sempre tive da coexistência eterna de dois princípios, um ativo que é Deus, o outro passivo, que é a matéria, a qual o ser ativo combina e modifica com pleno poder, sem, entretanto, tê-la criado e sem poder aniquilá-la.⁴²

A idéia de uma substância ativa, que mantém fixas as formas dos seres em meio ao turbilhão da geração das coisas, assegura para a razão a inexistência de um mal que resultaria da *relação* entre as duas causas. O mal está apenas numa das causas. Rousseau aceita haver obscuridades e objeções acerca dessa tese, mas não admite que, na tentativa de vencer essa obscuridade, a razão se volte para as doutrinas da causa única. A objeção que se poderia fazer a Rousseau é que a matéria, tal como ele a concebe, seria o próprio mal metafísico, ou mal em si mesmo. Essa objeção Rousseau dirá ser apenas uma obscuridade que, aliás, não está no centro da questão, que é a moralidade. O que está em jogo é a oposição entre ordem providencial e ordem social. Na ordem providencial, devemos admitir que o princípio ativo (Deus) está isento de ser a causa do

³⁷ *Id.*, *Ibid.*, §84, p. 31.

³⁸ *Id.*, *Emílio*, IV, §60PF, p. 375.

³⁹ *Id.*, *Carta a Christophe de Beaumont*, §79, p. 41.

⁴⁰ Acerca desse ponto, escreve G. Silva: "Por que, se pergunta Jean-Jacques, não podemos saber o que são espírito e matéria? A resposta é que sabemos apenas o que passa pelos sentidos e eles são insuficientes para apreender aquelas substâncias". Para o comentador, Rousseau teria deixado subtendido que "não podemos conhecer as "substâncias". (SILVA, Genildo Ferreira da. *Rousseau e a fundamentação da moral: entre razão e religião*. 2004. 262 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas – SP. p. 142).

⁴¹ ROUSSEAU, *Emílio*, IV, §174, p. 341.

⁴² *Id.*, *Carta ao Senhor de Franquières*, §18, p. 77.

mal; na ordem social, ao contrário, devemos admitir que o princípio ativo (homem) seja a causa do mal. Há, por assim dizer, duas matérias, a universal e a moral. A primeira é plenamente combinada e modificada por Deus e a outra, plenamente combinável e modificável pelo homem. A obscuridade quanto à relação Deus-universo está a serviço da moralidade humana na medida em que, não sabendo como se dá o perfeito controle divino sobre a matéria, o homem passa a ter o escrúpulo necessário para não raciocinar sobre tal relação, ao tempo em que, pela experiência religiosa, se busca que o homem tenha controle sobre a história tal como Deus tem sobre a natureza; o dever de imitar a Deus é o dever de igualar o controle do princípio ativo humano ao princípio ativo divino dando ao homem o poder de controlar seu mundo tal como Deus controla o dele.

Ao combater o criacionismo, Rousseau suprime a culpa de Deus pela leis que seriam próprias da matéria assim como as contradições da teoria da causa única. Ao supor a impossibilidade da aniquilação da matéria por parte de Deus, Rousseau justifica a existência, v. g., do mal particular da morte humana pela necessidade, imposta pela lei devida exclusivamente à matéria, de haver geração para que o bem geral da ordem seja mantido. O homem, ao repelir como um mal a sua morte particular, pode estar repelindo algo que contraria a conservação de sua própria espécie: "se, no sistema do universo, for preciso à conservação do gênero humano que haja circulação de substâncias entre homens, animais e vegetais, então o mal particular de um indivíduo contribui para o bem geral"⁴³. Contudo, dirá Rousseau minimizando o mal da morte: "o mal particular está apenas no sentimento do ser que sofre, e tal sentimento o homem não recebeu da natureza, causou-o a si mesmo".⁴⁴

O processo apenas físico da morte é descrito no *Emílio* como mera "separação de substâncias"⁴⁵, mas, ainda assim, Rousseau parece fazer dessa separação um resultado da "lei dos seres materiais e movidos",

⁴³ *Id.*, Carta sobre a Providência, §22. Tradução Ana Luiza Silva Camarani. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). *Escritos sobre a Religião e a Moral*. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP. Ago. 2002. p. 19. (Cadernos de Tradução n. 2)

⁴⁴ *Id.*, *Emílio*, IV, §69PF, p. 379.

⁴⁵ *Id.*, *Ibid.*, IV, §175, p. 342.

justificando Deus plenamente do mal físico da morte. A ação universal e necessária da morte estende-se igualmente a todos os corpos; é da corporeidade que o preceptor fala ao declarar que Emílio "morrerá (...) necessariamente"⁴⁶; no *Contrato*, Rousseau confirma a assertiva: "o corpo do homem começa a morrer desde o nascimento e traz em si mesmo as causas de sua destruição"⁴⁷. Em vista da irremediabilidade da morte do corpo, escreve Cassirer, a educação que o preceptor promove junto ao pupilo é a de "reparar pouco nele [no mal físico, I.C.] e aprender a endurecer-se diante dele"⁴⁸. Emílio, o homem da natureza, sabe "suportar a lei da necessidade do que diz respeito aos males físicos".⁴⁹

Mas, a crer na oposição radical entre as substâncias, se o corpo do homem morre em razão da matéria, o ser sensível e uno é imortal, pois tem em Deus a fonte de sua existência. É por se crer dotado de uma alma sensível e una que Rousseau raciocina: "se Deus existe (...) minha alma é imortal"⁵⁰; "a vida passiva do homem nada é e apenas diz respeito a um corpo de que será em breve liberto"⁵¹ e Rousseau termina por reproduzir o esquema platônico da noção de morte como libertação da alma:

Quando se rompe a união entre corpo e alma, concebo que um pode dissolver-se e a outra conservar-se. Por que a destruição de um acarretaria a destruição da outra? Pelo contrário, sendo de naturezas tão diferentes, estavam por sua união num estado violento, e, quando essa união cessa, voltam ambos a seu estado natural; a *substância ativa e viva* recupera toda a força que empregava em mover a *substância passiva e morta*.⁵² [grifo meu, I.C.]

O Deus de Rousseau antagoniza-se, em certo sentido, com o Javé bíblico, que dizia: "sou eu que faço morrer e faço viver"⁵³; "eu formo a luz e crio as trevas; sou o autor da paz e crio a desgraça. Eu, Javé, faço todas essas coisas"⁵⁴. O vigário saboiano julga ouvir do próprio Deus: "pensas que vais morrer; não, vais viver"⁵⁵ e a promessa não é um favor de exceção de um pai para com o filho eleito, mas uma espécie de intuição que

⁴⁶ *Id.*, *Ibid.*, I, §32, p. 15.

⁴⁷ *Id.*, *Do contrato social*, III, XI, §2, p. 102.

⁴⁸ CASSIRER, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, São Paulo: UNESP, 1999, p. 69.

⁴⁹ ROUSSEAU, *Emílio*, V, § 460, p. 626.

⁵⁰ *Id.*, *Carta sobre a Providência*, §27, p. 22.

⁵¹ *Id.*, *Júlia*, 3ª Parte, XXII, §8, p. 340.

⁵² *Id.*, *Emílio*, IV, §74PF, p. 381.

⁵³ Deuteronômio, 32, 9.

⁵⁴ Isaías, 45, 7.

⁵⁵ ROUSSEAU, *Emílio*, IV, §72PF, p. 380.

o vigário tem da essência da bondade e da justiça divinas:

aquele que tudo pode prolonga, por assim dizer, a sua existência com a dos seres. Produzir e conservar são o ato perpétuo da potência; ela não age sobre o que não é; Deus não é o Deus dos mortos, não poderia ser destrutor e mau sem se prejudicar.⁵⁶

A bondade de Deus se faria acompanhar de uma (como dizer?) "impossibilidade" de matar, de criar a passividade. Sendo seu poder uma força de pura atividade, ele estaria como que "condenado" a apenas fazer viver a si mesmo e as coisas que ele arrasta com a sua existência. Importa ressaltar, todavia, que esse discurso apenas se deduz da moralidade; a certeza da vida eterna é uma exigência moral.

Essa digressão ao tema da morte tem uma função importante para o objetivo deste capítulo, que é o de estabelecer um aspecto da natureza moral do mal, que é a sua independência em relação ao mero existir. Para Rousseau, o homem não apenas existe, mas existe moralmente e é pela moralidade que ele ganha, por assim dizer, uma vida propriamente humana, que se eleva sobre as determinações da mera existência: "nascemos, por assim dizer, duas vezes: uma para existir, outra para viver; (...)".⁵⁷

⁵⁶ *Id.*, *Ibid.*, IV, §70PF, p. 380.

⁵⁷ *Id.*, *Ibid.*, IV, §2, p. 271.

Capítulo II

Mal e liberdade moral em Rousseau

Em outubro de 1775, o *Mercure de France* publicava uma carta assinada por *Philopolis*, pseudônimo do célebre metafísico Charles Bonnet, discípulo de Leibniz, na qual o autor argumenta, contra o *Discurso sobre a desigualdade*, que tudo está bem como está porque tudo é obra de Deus; que de todos os mundos possíveis a Providência fez o melhor; que o mal particular é necessário à constituição do universo e procurar remediar o mal particular da sociedade é atacar a obra de Deus.

"Meu senhor," — responde Rousseau ao Sr. Philopolis — "se tudo está bem como está, tudo estaria bem como esteve, antes de existirem governos e leis, pelo menos, teria sido supérfluo estabelecê-los"⁵⁸. Para Rousseau, uma vez lançado na vida civilizada, o homem existe como ser que ordena livremente as faculdades que ele recebera potencialmente. O homem tem controle sobre o uso de suas faculdades, mas não sobre a existência dessas mesmas faculdades. Rousseau prega, por exemplo, que o homem é livre para fazer um bem ou um mal uso de sua razão e o que deve ser lido como implícito é que o homem não é livre para abdicar da razão, pois é nela que está a chave para a sua liberdade moral. Em outros termos: o homem não é livre para abdicar de sua liberdade. Para Rousseau, o ato pelo qual o homem deliberadamente pretendesse abrir mão de sua liberdade não teria qualquer eficácia, pois o próprio ato de escolher deixar de agir livremente é, ele mesmo, um ato de liberdade. Pode-se dizer que, nesse sentido, o homem está condenado à inquietude de ser livre. A opção pelo quietismo, enquanto opção por um deixar de ser livre no sentido aqui aventado, é impossível ao homem. Este é, em suma, o núcleo das considerações de Rousseau na *Carta a Philopolis* (1755).

O erro de Philopolis, segundo o autor do *Discurso sobre a desigualdade*, estaria em explicar a Providência como um ordenamento que liga num único sistema duas esferas completamente estranhas entre si: a

⁵⁸ *Id.*, *Carta ao Sr. Philopolis*, §12, São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 317.

natureza e a história. Que se é legítimo nós nos aquietarmos quanto à natureza — ordem que estaria sob o controle exclusivo da Providência —, o mesmo não se dá com a história: ordem que está sob o controle exclusivo do homem. Em vista da independência entre essas duas ordens, Rousseau não vê porque servir-se da Providência para pregar um perfeito quietismo e sugere a Philopolis que admita ter essa mesma Providência feito dos homens seres ativos por si mesmo e senhores de seu próprio destino.

Contra Philopolis, Rousseau cuidará de separar o que pertence à esfera da natureza e à esfera da sociedade, sugerindo que se admita interessar à Providência que existam homens que possam agir e pensar livremente quanto às coisas que andam bem ou mal para eles, sem que seja preciso admitir que ela atue diretamente quanto ao bem ou ao mal sobre o qual falam ou agem; que seja a ordem histórica um sistema fechado em si mesmo e, como tal, tendo seu próprio bem ou mal, independente de um suposto bem ou mal metahistórico; que a Providência mesma tenha determinado uma independência absoluta entre os mecanismos naturais e os agentes livres, de forma que se tudo está bem assim como está, se um agente livre se esforça por mudar o estado das coisas, está bom que se esforce por mudá-lo e que, se é bom ou mau que o consiga, isso em nada afeta a natureza das coisas, pois "não se deve aplicar à *natureza das coisas* uma idéia do bem e do mal".⁵⁹ [grifo meu, I.C.]

Ainda contra Philopolis, Rousseau enfatiza que as filosofias da justificação da Providência não passam de fatos históricos e que, como tais, se aniquilam diante da grandeza da ordem universal: "estava longe de acreditar que ela [a Providência, I.C.] tivesse necessidade, para justificar-se, do auxílio da filosofia leibniziana ou de qualquer outra"⁶⁰. Toda ação humana no presente, parece crer Rousseau, deve ser considerada como ação histórica; o homem estaria, de certo modo, condenado, desde o momento em que se tornou social, a agir apenas no interior da ordem que ele mesmo criou, de modo que o ato de fazer discursos a favor do quietismo seja necessariamente um ato histórico de conseqüências históricas. A

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

contradição flagrante em Philopolis seria a de ter agido historicamente ao discursar contra a necessidade de agir historicamente; a de haver-se inquietado ao pregar o quietismo:

Se tudo está do melhor modo possível, deveis censurar toda e qualquer ação, pois toda ação produz necessariamente alguma mudança no estado em que as coisas se encontram no momento em que se dá; não se pode, pois, tocar em coisa alguma sem fazer o mal, e a única virtude que resta ao homem será o mais perfeito quietismo.⁶¹

Em Rousseau, a busca pela origem do mal torna-se independente das questões metafísicas na medida em que é a busca pela origem do mal na ordem da história. Do ponto de vista rousseauiano, o discurso metafísico que nega a existência do mal e prega ser vã a busca de sua origem não se aplica à ordem da história, da qual faz parte o ato humano de fazer discursos. O discurso que pugna por um perfeito quietismo serve apenas para pregar um comodismo ridículo: "negar que o mal existe é um meio muito cômodo para desculpar o autor do mal. Os estóicos outrora caíram no ridículo por muito menos"⁶².

Para Rousseau, haveria um otimismo odioso que consiste em crer na própria impotência frente à inexorabilidade da ordem universal, na inutilidade de todo esforço ou atividade para escapar da atual ordem das coisas. Contra esse otimismo, ele prega que o homem é capaz de fazer mais do que se lamentar dos males que ele mesmo criou. Emílio, exemplo do homem que usa ativa e livremente suas faculdades, não tem para com os seus semelhantes "aquela piedade estéril e cruel que se contenta com lamentar os males que pode curar"⁶³. Negar que o mal existe, ou, que existe, mas não vale a pena indagar pelas suas origens, é negar a justiça social, é admitir que a desigualdade social seja obra da natureza e, portanto, é pensar mal da Providência. A crítica de Rousseau contra aqueles que defendem a tese de que há uma mesma dose de felicidade em todos os estados — e funestamente baseiam-se nela para nada fazerem com o fim de minorar as dores dos pobres — tem como fundamento a distinção entre a

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.* (O que Rousseau considera ridículo nos estóicos é a disposição da apatia, pela qual o sábio submetido a torturas se considerava feliz por ignorar a dor física mediante a consideração de que todo acontecimento se deve à necessidade divina ou à Providência e que, portanto, tudo é conseqüentemente bom, ainda que os sentidos dessem um testemunho contrário).

⁶³ *Id.*, *Emílio*, IV, §153, p. 333.

nossa capacidade de ação diante da realidade natural e a nossa capacidade de ação diante da realidade social:

dizem (...) os nossos sábios que existe uma mesma dose de felicidade e de sofrimento em todos os estados. Máxima tão funesta quanto insustentável, pois se todos forem igualmente felizes, por que precisarei incomodar-me com alguém? Que cada qual continue como está; seja o escravo maltratado, sofra o doente, morra o mendigo; eles não têm nada a ganhar mudando de estado (...) Os sofrimentos do rico não lhe vêm de seu estado, mas só dele, que abusa de sua condição. Mesmo que fosse mais infeliz do que o pobre, não deveria ser lamentado, porque todos os seus males são obra sua e só depende dele ser feliz. Mas o sofrimento do pobre vem das coisas, do rigor da sorte que pesa sobre ele. Não há hábito que lhe tire o sentimento do cansaço, de esgotamento, de fome; nem o bom espírito nem a sabedoria podem ajudar a livrá-lo dos males de seu estado.⁶⁴

Rousseau chamará de mal físico o mal que provém das coisas e acerca do qual nada pode qualquer atividade humana, mas estabelece uma distinção do grau de sensibilidade desse mal em razão do grau dos vícios em que o homem se encontra — esse ponto será melhor aprofundado no Capítulo III, mas podemos adiantar que, para Rousseau, no estado de natureza, se sente pouquíssimo o mal físico, de modo que ele é quase nulo, enquanto que, no estado social, ele é sentido com muita intensidade. Fazemos essa observação para que não se deduza do excerto acima, em relação aos males que nos vêm das coisas, que esses males sejam *naturalmente* grandes. Rousseau insiste em que "o mal físico nada seria sem os nossos vícios, que no-lo tornaram sensível"⁶⁵.

A atitude que Rousseau propõe a todo homem é a de procurar as causas do mal de que só ele é culpado a fim de sarar a si mesmo. Essa atitude é, segundo Rousseau, a que ele mesmo teria adotado ao escrever suas obras: "vi o mal e procurei encontrar as suas causas"⁶⁶. Acrescentaríamos que essa procura da causa do mal não tem um fim especulativo, a especulação é aqui apenas um meio cujo fim é uma prática. Esse fim prático e ativo da especulação sobre a origem do mal objetiva equipar o indivíduo com a força e a autoridade para não apenas lamentar-se contra as determinações sociais injustas, mas também para agir contra tais determinações. O caráter ativista do discurso moral de Rousseau é evidente: seu desafio filosófico é inseparável de um desafio de reforma

⁶⁴ *Ibid.*, IV, §70, p. 293.

⁶⁵ *Ibid.*, IV, §68PF, p. 379.

social. O momento que podemos identificar como a hora do nascimento dessa atividade ele próprio nos deu: foi no verão de 1749, quando ia visitar o amigo Diderot, que se encontrava preso na torre de Vincennes. Levava consigo o *Mercure de France* e, enquanto lia no caminho, deparou-se com o tema do concurso de redação publicado pela Academia de Dijon para o ano seguinte: "O progresso das ciências e das artes contribuiu para o aperfeiçoamento dos costumes?" Numa carta endereçada ao Senhor de Malesherbes, Rousseau descreve o que se passou nesse momento:

(...) Se algum dia algo se assemelhou a uma inspiração repentina, então foi a comoção durante a leitura dessa pergunta. Num átimo senti-me ofuscado por milhares de luzes; uma abundância de idéias vivas impôs-se repentinamente com tanta violência e confusão que me deixou indescritivelmente intranquilo. Senti minha cabeça sendo acometida por uma confusão que beirava à embriaguez. Uma violenta palpitação oprimia-me, erguia-me o peito. Não podendo mais respirar andando, deixei-me cair sob uma das árvores da avenida. Passei ali meia hora numa tal excitação que, quando me levantei, vi que tinha molhado de minhas lágrimas toda a frente de meu casaco sem perceber que as tinha derramado. Oh, senhor, se pudesse um dia descrever apenas uma fração do que vi e senti debaixo daquela árvore, com que clareza teria podido demonstrar todas as *contradições do sistema social!* Com que força teria podido apresentar todos os abusos de nossas instituições! *Com que simplicidade teria demonstrado que o homem é bom por natureza, e que são apenas as instituições que o tornam mau.*⁶⁷[grifo meu, I.C.]

A redação que conquistou o prêmio da Academia de Dijon, no ano de 1750, — *Discurso sobre as Ciências e as Artes* — é a escrita do "Iluminado de Vincennes"⁶⁸, para quem, "em todos os tempos, haverá homens feitos para serem subjugados pelas opiniões do seu século, do seu país e da sua sociedade". Considerando-se fora de seu tempo, Rousseau parece rejeitar os juízos dos acadêmicos que ele tem diante de si e escreve para juízes do futuro: "é preciso não escrever para tais leitores, quando se quer viver além de seu século"⁶⁹. É o início de seu rompimento com o iluminismo. Vendo-se dotado de "luzes naturais", Rousseau está longe de crer que o desenvolvimento de que se vangloriava o Século das Luzes pudesse ser o caminho da libertação do homem contra o mal, pois tanto em suas origens como em seus efeitos as ciências e as artes mostravam-se

⁶⁶ *Id.*, *Última resposta ao Sr. Bordes*, São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 411.

⁶⁷ *Id.*, *Lettre a Malesherbes 12 jan 1792*, §4, In: _____. *Lettres Philosophiques*, Paris: J. Vrin, 1974. p. 82.

⁶⁸ Esse epíteto se baseia na expressão "iluminação de Vincennes", de autoria do Prof. José Marques. (Cf. MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). *Escritos sobre a Religião e a Moral*. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP. Ago. 2002. p. 5. (Cadernos de Tradução n. 2)

⁶⁹ ROUSSEAU, *Discurso sobre as ciências e as artes*, Prefácio, §2, p. 331.

funestas. No *Discurso* vencedor do prêmio de Dijon, lê-se que "a astronomia nasceu da superstição; a eloquência, da ambição, do ódio, da adulação, da mentira; a geometria, da avareza; a física, de uma curiosidade infantil"; e, além disso, que "nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram"⁷⁰. A conclusão do autor desse *Discurso* é que, bem pesadas as vantagens e as desvantagens, "as ciências fazem mais mal aos costumes do que bem à sociedade"⁷¹.

Todavia — e aqui começamos a vislumbrar o caráter prático da especulação rousseuniana quanto ao problema da origem do mal — ele abre a possibilidade de fazer do mal das ciências e das artes um recurso que nasceu da moralidade humana e que, por isso, os homens dispõem dele para sua própria cura:

A Providência⁷² eterna, colocando plantas medicinais salutares ao lado de várias plantas nocivas e, na constituição de inúmeros animais malignos, o remédio para seus ferimentos, ensinou aos soberanos, que são seus ministros, a imitem-lhe a sabedoria.⁷³

Note-se aqui um discurso de apelo à Providência, ponto em que podemos nos ater para justificar uma suposta contradição de Rousseau em dizer-se dotado de uma razão ativa e livre e, ao mesmo tempo, passiva e serva de um poder mais alto que ela. Essas construções aparecem várias vezes em seus escritos, dando a entender que a razão rousseuniana está a ceder sua autoridade a uma instância superior. Essa posição de aparente reserva da razão chega mesmo a parecer que Rousseau prega uma passividade e submissão da razão diante da Providência, mas essa leitura seria equivocada, pois se assim o fosse estaríamos diante de um autor que assente com o mesmo quietismo de um Philopolis. Interessa ao tema do quietismo o exame do sentido rousseuniano desse apelo da razão à instância da Providência e importa-nos determo-nos um pouco nesse assunto.

Tomemos como ponto de partida alguns textos nos quais o autor em pauta parece reforçar a idéia de que a razão deve ser submissa.

⁷⁰ *Id.*, *Ibid.*, p. 337.

⁷¹ *Id.*, *Carta ao rei da Polônia*, §9, p. 376.

⁷² O texto original traz a palavra "*prévoyance*" (previdência) e não "*providence*" (providência). Contudo, seguimos a tradução de Lourdes Machado por crer que o termo *providência* enfatiza melhor o aspecto divino dessa *previdência*.

Um curioso excerto extraído da *Carta ao Sr. de Franquières* nos dá conta de que Rousseau pugna por uma *razão simples*, condena a exaltação humana da própria inteligência e prega a limitação do entendimento humano:

o filósofo, que, por querer exaltar sua inteligência, depurar, esmiuçar o que se pensou até ele, abala enfim todos os axiomas da *razão simples* [grifo meu, I.C.] primitiva, e, por querer sempre saber mais e melhor do que os outros, acaba por não saber absolutamente nada. O homem ao mesmo tempo racional e modesto, cujo entendimento treinado mas limitado percebe seus limites e se mantém dentro deles, encontra nesses limites a idéia de sua alma e a do autor de seu ser, sem ser capaz de ir além disso para tornar essas noções claras e contemplar uma e outra de tão perto como se fosse ele próprio um puro espírito. Então, tomado de respeito, pára e não toca o véu, contente de saber que o Ser imenso está sob ele.⁷⁴

Nota-se que, em Rousseau, o oposto dessa "razão simples" é a razão embriagada pela soberba: "teme (...) os embriagantes vapores do orgulho. Lembra, lembra sempre que a ignorância jamais causou mal, que só o erro é funesto e que não nos perdemos por não sabermos, mas por crermos saber"⁷⁵. A pregação dessa simplicidade da razão é conexa com o tema do retorno ao tempo da "feliz ignorância"⁷⁶. O autor da *Profissão de fé* exorta para que os homens, com seu estudo, não avancem no sentido da exaltação vaidosa de sua própria inteligência, mas que retornem à simplicidade: "sejamos mais simples e menos vaidosos; limitemo-nos aos primeiros sentimentos que encontramos em nós mesmos, já que é sempre a eles que o estudo nos leva quando não nos desorientou".⁷⁷ Essa advertência é uma pista para a solução do problema da origem do mal. Para que o mal tivesse vindo à tona um artifício e uma desorientação ocorreram e isso tem algo a ver com a questão da separação entre razão e natureza: "o véu espesso com que [a natureza, I.C.] cobriu todas as suas operações parecia

⁷³ ROUSSEAU, *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, p. 349.

⁷⁴ *Id.*, Carta ao Sr. de Franquières. Tradução Ana Luiza Silva Camarani. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.), *Escritos sobre a Religião e a Moral*. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP. Ago. 2002, p. 67-82. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 2)

⁷⁵ *Id.*, *Emílio*, III, §9. p. 204. O professor Roberto Romano faz uma analogia curiosa entre Satã e a razão orgulhosa: "Satã tem predileção pelas doenças da alma, ele é a razão que delira, a razão em demasia que conduz à loucura". (Cf. R. Romano. *Os laços do orgulho. Reflexões sobre a política e o mal*). O episódio da rebelião de Lúcifer começa de fato com uma auto-exaltação e termina nas profundezas das trevas. Dir-se-ia que ao querer exaltar sua inteligência e terminar no abalo dos axiomas da razão simples, o filósofo — tal como descreve Rousseau — repetiria a trajetória lucífera. As trevas do abismo satânico e as sombras das dúvidas teriam algo de semelhante. O episódio que na tradição miltoniana costuma-se chamar de queda lucífera revela a falta de escrúpulos de Lúcifer diante da onipotência divina. A exaltação da inteligência assemelhar-se-ia a essa queda na medida em que também revela uma falta de escrúpulos da razão diante da onisciência soberana. Ambos, satã e a razão, perdem-se nas trevas devido ao orgulho.

⁷⁶ *Id.*, *Ibid.*, IV, §22, p. 278.

⁷⁷ *Id.*, *Ibid.*, IV, §95PF, p. 392.

advertir-nos suficientemente de que não nos destinou a buscas vãs⁷⁸:

povos, sabeis, pois, de uma vez por todas, que a natureza vos quis preservar da ciência como uma mãe arranca uma arma perigosa das mãos do filho; que todos os segredos, que ela esconde de vós, são tantos outros males de que vos defende.⁷⁹

Os textos de Rousseau acerca desse ponto parecem estar eivados de uma disposição que se poderia chamar de *religio animo incutere*⁸⁰. Essa disposição salta aos olhos quando Rousseau trata do tema da morte⁸¹. Esse tema — a que recorreremos freqüentemente neste trabalho em função de sua pertinência ao do mal — é tratado pelo autor no bojo da questão do sofrimento humano em sua relação com o emprego da faculdade da previdência. Nessa abordagem, o ponto que se destaca é o da previsão da morte, que no homem seria como que uma abertura para o sentimento do medo da morte. A genealogia dessa previsão da morte pode ser compreendida à luz do discurso da escrupulosidade. Rousseau postula que o selvagem não teme a morte — esse postulado será melhor abordado oportunamente, mas podemos adiantar que o autor prega haver um véu que naturalmente oculta do selvagem a previsão da morte. Essa previsão seria obra exclusivamente humana na medida em que se deveria a uma previdência artificialmente desenvolvida que teria aberto para as vistas humanas uma ampla perspectiva do futuro a ponto de se poder vislumbrar a própria mortalidade.

Rousseau dirá daqueles homens dotados de razão escrupulosa: "esse homem, que não é nem um bruto nem um prodígio, é o homem propriamente dito, um meio termo entre dois extremos, e que

⁷⁸ *Id.*, *Discurso sobre as ciências e as artes*, 1ª Parte, §28, p. 341. Segundo Starobinski, Rousseau vê na morte o fim desse véu. O trecho que o comentador oferece é: "Minha alma (...) liberta deste corpo que a perturba e a cega, e vendo a verdade sem véus, (...) perceberá a miséria de todos esses conhecimentos de que nossos falsos sábios são tão orgulhosos." (Cf. Rousseau, *Os devaneios do caminhante solitário*, III, §25, Brasília: Martins Fontes, 1999. p. 51.)

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ A expressão *religio animo incutere* significa "causar escrúpulos a alguém; incutir no ânimo um escrúpulo". (Cf. SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*; etimológico, prosódico, histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc. 11. ed. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2000. p. 1018) O escrúpulo tem seu sentido de hesitação, indecisão, retenção, portanto pudor, respeito, parada diante do que deve permanecer sagrado, santo, salvo, indene, imune. Há algo nessa exortação rousseauiana para que se tenha escrúpulos que corresponde ao aviso feito ao casal do Éden: não cedas à tentação do *sapere*; não tomes do fruto proibido. O ser benfazejo e poderoso sabe que o embrião do mal reside no oculto da natureza e se liberta pela vã curiosidade do imprudente; a natureza seria uma caixa de Pandora.

⁸¹ Também o tema da piedade pode ser compreendido à luz desse discurso. Bem vista, a piedade natural é um sentimento de escrúpulo natural, um "movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão" em nome da qual a ferocidade se detém diante do véu encobertador das vísceras a que escrupulosamente o olhar do homem se mantém afastado por uma "repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e

compõe dezenove vigésimos do gênero humano"; "cabe a essa classe numerosa cantar o Salmo *Coeli enrrant*"⁸²:

há uma ignorância feroz e brutal que (...) torna os homens semelhantes aos animais (...) Há uma outra espécie de *ignorância razoável* (...) tesouro de uma alma pura e satisfeita consigo mesma, que põe toda a sua felicidade em voltar-se sobre si mesma.⁸³ [grifo meu, I.C.]

Na *Profissão de fé*, o vigário saboiano, ao entrar no tema do conhecimento sobre a natureza de Deus, dirige-se ao Ser Supremo dizendo: "o mais digno uso de minha razão é anular-se diante de ti; é o meu arroubo de espírito, o encanto de minha fraqueza sentir-me esmagado por sua grandeza"⁸⁴; quando trata do tema da punição dos maus, no qual se depara com o problema da existência do inferno, exclama: "Ó Ser clemente e bom! Quaisquer que sejam teus decretos, adoro-os; se punes os maus, anulo minha fraca razão perante tua justiça"⁸⁵; diante da constatação da existência de contradições nos evangelhos, decidirá que a única coisa a fazer é "humilhar-nos diante do grande Ser que é o único a saber a verdade"⁸⁶.

Será que esses apelos rousseauianos para que a razão se anule diante do Ser eterno, para que se mantenha afastada dos grandes desafios do pensamento é uma forma de quietismo? Acreditamos que não, embora isso implique termos de entender que expressões como "feliz ignorância", "ignorância razoável", "razão simples", etc. não implicam em que Rousseau está a assentir com o mesmo tipo de escrúpulo de Philopolis.

A chave para esse entendimento está na palavra *independência*. A aparente reserva de Rousseau contra a atividade da razão não é um apelo ao quietismo diante da tutela providencial, mas uma postulação da independência da ordem providencial em relação as coisas humanas. Esse ponto fere de morte a posição de Philopolis, para quem a

principalmente nossos semelhantes". (Cf. ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, p. 253.)

⁸² ROUSSEAU, *Carta ao Senhor de Franquières*, §10, p. 73. (O *Coeli enrrant* equivale ao Salmo 18 da Vulgata. Na Bíblia de Tradução ecumênica, esse trecho equivale ao Salmo 19, onde se lê: "Os céus narram a glória de Deus, o firmamento proclama a obra de suas mãos. O dia transmite a mensagem ao dia, e a noite a faz conhecer à noite. Não é um discurso, não há palavras, não se lhes ouve a voz.").

⁸³ *Id.*, *Carta ao rei da Polônia*, §57, p. 388. O Prof. Dr. M. Moura aponta para que esta "ignorância razoável" seja lida como uma espécie de "ceticismo mitigado". Essa leitura é legítima se consideramos que Rousseau usa o termo "ceticismo", no §173PF, em contexto semelhante.

⁸⁴ *Id.*, *Emílio*, IV, §82PF, p. 385.

⁸⁵ *Id.*, *Ibid.*, IV, §78PF, p. 383.

⁸⁶ *Id.*, *Ibid.*, IV, §172PF, p. 419.

tutela da providência tudo abarca.

A submissão ao império da fé é tudo que a Igreja cristã do século XVIII pedia aos seus súditos: que os homens se humilhassem diante da grandeza de Deus, pois "Deus resiste aos soberbos, e aos humildes dá a sua graça"⁸⁷. Contudo, é apenas na aparência que Rousseau está a ceder aos ditames da Igreja, pois ao falar da dependência da razão à Providência, Rousseau não está fazendo uma equivalência ao tipo de dependência dos súditos humanos aos senhores da Igreja. A razão depende da ordem da existência, mas essa dependência não determina submissão. Só a dependência dos homens ao poderes das autoridades sociais determina submissão. Por isso, em Rousseau, anular a razão em prol da Providência não significa submeter-se a uma potestade superior. O apelo da razão à Providência não é o apelo a uma instituição social, mas àquela ordem que faz com que as coisas simplesmente existam. As autoridades religiosas, escrupulosamente atentas aos seus próprios interesses institucionais, rejeitaram a filosofia do autor da *Profissão de fé*, pois viram claramente que nela o sentido do apelo da razão à Providência eterna se desviava dos fins eclesiásticos.

A Providência a que a razão rousseauniana se curva distancia-se daquela que exerce a tutela a partir do vértice da grande pirâmide universal; da que, autorizando os estratos superiores a tutelarem os estratos inferiores, faz com que os governantes dominem os súditos em função de uma ordem sagrada. Rousseau se inclina a ver nessa noção de Providência tutelar da autoridade governamental uma espécie de maquinação do poder, uma obra-prima de política cujo efeito é, todavia, degradante para a noção de divindade. Por isso é que — como observa o Prof. G. F. Silva —

Rousseau (...) critica a religião como estando muito mais preocupada em defender a "sua moral", em detrimento da liberdade e da dignidade humana. Quando Rousseau se choca com a ortodoxia, pergunta-se que deus é esse que pregam, que ele não entende, um deus que abençoa as guerras, oprime os mais humildes, justifica os absurdos contra o ser humano. Rousseau se pergunta se a Igreja, em certas posições, está a favor do ser humano ou apenas de "sua moral" religiosa.⁸⁸

⁸⁷ Tiago 4, 6.

⁸⁸ SILVA, *Rousseau e a fundamentação da moral: entre razão e religião*, p. 243.

Com efeito, o apelo da razão rousseauniana à Providência, ao invés de aprisionar o homem ao quietismo e, por conseqüência, à tutela de uma autoridade heterônoma, liberta-o dessa tutela dando-lhe a independência necessária para um exercício autônomo. Há uma revolução copernicana em jogo e o argumento com que Rousseau justificaria essa revolução, numa analogia com os órgãos dos sentidos, é que para pensar bem de Deus não se deve voltar os *olhos* para a luz que cintila no altíssimo, mas dar *ouvidos* ao som que murmura no íntimo. O efeito dessa revolução é um apelo à eliminação de toda exterioridade na relação homem-Deus; ela supõe a existência de um instinto divino que fala a cada homem e ao qual Rousseau dá o nome de *consciência*: noção que, devido a sua extraordinária riqueza conceitual, será oportunamente explorada nos demais capítulos.

O que cabe dizermos sobre o princípio da consciência no presente capítulo — que trata da independência da ação moral no bojo da contestação rousseauniana ao quietismo — é que ela é essencial para que o homem se torne um ser realmente independente e ativo na medida em que expulsa todos os laços de mediação na relação homem-Deus e rompe com a postura passiva dos que vivem sob o jugo da servidão às autoridades religiosas temporais. Pelo instinto da consciência, a relação homem-Deus é imediata porque ela se volta a uma anterioridade metahistórica. O vigário saboiano, pleiteia o direito a essa imediaticidade porque vê a sociedade como fruto do artifício e denuncia: "quantos homens entre mim e Deus!"⁸⁹. Pela consciência, abole-se o instituto da revelação e, com ele, a sujeição às autoridades que governam em nome de Deus. Rousseau se volta contra o instituto da revelação divina mediatizada por livros precisamente em razão da anterioridade da consciência: se a instituição natural do *homem* é anterior à instituição artificial dos *livros*, não haveria razão para crer que Deus precisasse, para falar ao homem, esperar pelo prelo. A anterioridade do homem natural em relação aos homens escribas leva o vigário saboiano a afirmar a desnecessidade da mediação dos livros sagrados para o conhecimento dos deveres religiosos: "não foram *homens* que escreveram todos os livros? Como então o *homem* precisaria deles para conhecer seus

⁸⁹ ROUSSEAU, *Emílio*, IV, §118PF, p. 403.

deveres?"⁹⁰ [grifo meu, I.C.]

Mas se a consciência liberta o homem do poder da religião é preciso lembrar que essa liberdade se prende ao núcleo moral da religião; o homem a quem Deus fala pela via da consciência é o homem moral; é o eu que está em contato *imediatamente* com Deus e que nos interessa *imediatamente*. Para fixar o objeto do exame em matéria de religião, o vigário diz: "o primeiro fruto que tirei dessas reflexões foi aprender a limitar minhas pesquisas ao que me *interessava imediatamente*, a contentar-me com uma profunda ignorância sobre tudo o mais"⁹¹. O "tudo o mais" que o vigário se contenta em permanecer ignorando é aquilo que não diz respeito à moralidade. A submissão à voz da consciência só retira da razão a autoridade no que tange aos juízos morais e a idéia é menos humilhar a razão que libertar a fé das garras da tutela dos outros homens. O exercício da fé, para Rousseau, consiste em agir mediante o exercício da liberdade de consciência: "fico indignado com o fato de que a fé de cada um não tenha a mais perfeita liberdade"⁹².

A crítica de Rousseau ao quietismo de Philopolis implica, pois, em acusar no seu opositor uma rejeição implícita do princípio da consciência e com isso o valor que a experiência da autonomia religiosa tem para firmar a liberdade humana contra a sujeição das autoridades seculares. Rousseau viu, antes de Kant, que o ponto central do verdadeiro iluminismo estava sobretudo nas *coisas de religião*, posto que o uso da razão em relação às artes e às ciências pouco incomoda à tutela dos governantes sobre os seus súditos.⁹³

O sentido último do apelo rousseauiano à Providência está na dependência (não numa submissão) do homem à voz da consciência. Essa dependência capacita ao exercício da razão uma autonomia porque as determinações da consciência são absolutamente independentes das determinações dos costumes sociais. Apesar de ser um instinto divino, a

⁹⁰ *Id., Ibid.*, IV, §158PF, p. 413.

⁹¹ *Id., Ibid.*, IV, §15PF, p. 359.

⁹² *Id., Carta sobre a Providência*, §32, p. 24.

⁹³ Cf. Kant, Resposta à pergunta: Que é Iluminismo? In: ___. *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, Lisboa: Ed. 70, 1988. p. 18.

consciência não significa que Deus interpela o homem de maneira direta. Uma certa tradição parece ler na noção rousseuniana da consciência uma espécie de mal na medida em que ela se assemelha com aquilo que o diabo prometeu a Eva: um *conhecimento* divino acerca do bem e do mal. Entretanto essa leitura seria equivocada, pois Rousseau dirá ser a consciência algo imanente e não exatamente um *conhecimento*, mas um *sentimento* humano. Segundo ressalta o Prof. G. Silva, o que há de singular na noção rousseuniana de consciência é que ela é um princípio inato de justiça e de virtude, o qual permite o julgamento de nossas ações e as dos outros como boas ou más. Afirmar que a consciência é algo que torna o homem semelhante a Deus, não é o mesmo que afirmar que por ela detenhamos o *saber divino* tal como ele emana da natureza de Deus, mas apenas que por ela podemos *imitar* esse saber.

Esse caráter de imitação de Deus é decisivo para determinar o modo como Deus age em nossa moralidade. G. Silva lembra, por exemplo, que "a instância da consciência não significa que Deus pontualmente nos interpela em tal ou tal ocasião, como é o pensamento de Calvino. Ela é em nós uma faculdade inata, autônoma"⁹⁴. Pela consciência não nos tornamos fantoches de Deus, mas seus livres imitadores.

Embora a consciência moral nada examine, a razão que é guiada por ela ganha autonomia moral. A razão tornada independente pelo apelo a uma instância metahistórica que serve de guia para os juízos morais está a postos para agir sobre a história. Essa ação é propriamente uma ação moral na medida em que é ação autônoma que capacita o homem para fazer o livre exame de seus próprios sentimentos e ações tais como eles se encontram no interior da ordem histórica. Nessa ordem histórica, o julgamento não concerne às coisas em si mesmas, mas à ordem na qual estamos concernidos em relação às coisas e, para julgar se tal ou qual ordem é boa ou má, seria preciso que, em cada momento da confusa e turbulenta desordem moral em que o homem social está imbricado, o entendimento fosse capaz de dar conta das diferentes configurações em seus diferentes instantes. Por isso, é sem qualquer exame prévio que a

⁹⁴ SILVA, *op. cit.*, p. 147.

consciência decide sobre o certo e o errado em matéria moral: "o melhor de todos os casuístas é a consciência"⁹⁵.

Quando Rousseau postula, contra o discurso quietista de Philopolis, que o homem é um ser ativo, deixa implícito que essa atividade seja eficiente no combate ao mal. Para tanto, mister se faz que a consciência se alie à razão e à liberdade para a realização do bem pela prática da virtude. A relação entre esses elementos revela, como lembra o Prof. Genildo Silva, "uma reciprocidade de ação entre razão e consciência"⁹⁶. O bem que se realiza pela virtude resulta do trabalho conjunto de uma razão que mostra o bem, de uma consciência que ama esse bem e de uma liberdade que escolhe o bem. Para ilustrar o papel de cada uma dessas instâncias, vale citar, da *Profissão de fé*, o trecho sobre a diferença de como o bom e o mau se ordenam:

Há alguma ordem moral em todos os lugares onde há sentimento e inteligência. A diferença é que o bom se ordena relativamente ao todo e o mau ordena o todo relativamente a ele. Este faz-se o centro de todas as coisas; o outro mede seu raio e mantém-se na circunferência. Então ele é ordenado relativamente ao centro comum, que é Deus, e relativamente a todos os círculos concêntricos, que são as criaturas. Se a divindade não existe, apenas o mau raciocina e o bom não passa de um louco.⁹⁷

O bom se ordena tendo no centro o *locus* divino. A consciência figura o pólo magnético que coincide com o ponto central; a razão é a bússola que, apontando para o pólo magnético, cria a linha que serve de raio; a circunferência que se pode desenhar a partir desse raio é um traçado autônomo se comparado com as determinações sociais na medida em que o seu curso só tem como referência o guia da consciência. O que leva esse exercício de autonomia moral a ser também um exercício religioso é a coincidência (não a identidade) entre o centro divino e o guia da consciência.

O homem, guiado pela razão cujo princípio é a consciência, opera um acordo religioso pelo qual se habilita como ser autônomo na prática da virtude no sentido da realização do bem moral no mundo:

quando lhe pedimos [ao Ser Supremo, I.C.] o poder de agir bem, não lhe pedimos nada que já não nos tenha dado. Deu-nos a razão para conhecer o bem, a consciência para amá-lo e a liberdade para escolhê-lo. É nesses

⁹⁵ ROUSSEAU, *Emílio*, IV, §83PF, p. 386.

⁹⁶ SILVA, *op. cit.*, p. 146.

⁹⁷ ROUSSEAU, *Emílio*, IV, §99PF, p. 394.

dons sublimes que consiste a *graça divina* e, como todos os recebemos, somos todos responsáveis por eles.⁹⁸ [grifo meu, I.C.]

Segundo o postulado da graça divina — raciocina o vigário — "se ajo mal, não tenho desculpas; faço-o porque o quero; pedir-lhe que mude a minha vontade é pedir-lhe o que me pede; é querer que ele faça meu trabalho"⁹⁹. Dotado de um sentimento infalível do bem e do mal moral, de um princípio ativo que julga as coisas e da liberdade pela qual se pode escolher agir em conformidade com a ordem, o homem está equipado para exercer uma vida moralmente ativa. Em sua existência moral, o homem é capaz de ordenar sua prática, tal como a razão é capaz de fazer em relação às sensações¹⁰⁰ — e, de algum modo, aos sentimentos, pois se o sentimento da fé ilumina a razão, esta torna-se, por sua vez, juiz da fé.

É por acreditar que o homem é capaz de reordenar moralmente as coisas com plena liberdade, segundo o sentimento do bem moral apontado pela consciência, que Rousseau está certo de que, tanto no plano da moral como no da política, "não existe nenhum mal que não possa tornar-se bom para alguma coisa"¹⁰¹. Essa máxima, ele a afirmará amiúde na prática, a exemplo da ocasião em que lança a comédia *Narciso*: "embora essas coisas tenham feito muito mal à sociedade, é essencial hoje servir-se delas, como de um remédio para o mal que causaram."¹⁰² Starobinski percebeu o caráter decisivo, na filosofia de Rousseau, dessa liberdade de atividade reorganizativa sobre o mal:

Rousseau impele-nos a considerar num único olhar as imagens do mal e aquelas dos remédios ou das tentativas de cura. É preciso, portanto, procurar apreender a maneira como ele os afronta, os confronta, os entremeia, em uma obra que fornece, sobre o *curável* e o *incurável*, um dos mais surpreendentes testemunhos que existem.¹⁰³

Assim, para Rousseau, todo mal moral é remediável num duplo sentido: (i) um mal moral pode ser reordenado de modo a servir de cura ou paliativo para algum outro mal; (ii) um mal pode ser reordenado de

⁹⁸ *Id.*, *Júlia*, 6ª Parte, VII, §22, p. 587.

⁹⁹ *Id.*, *Emílio*, IV, §104PF, p. 397.

¹⁰⁰ "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 sua diferença ou sua semelhança e geralmente todas as suas relações" (*Cf. ROUSSEAU*, *Emílio*, IV, §25PF, p. 362).

¹⁰¹ ROUSSEAU, *Do contrato social*, II, V, §6, p. 52.

¹⁰² *Id.*, *Prefácio de Narciso ou O Amante de si mesmo*, São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 428.

¹⁰³ STAROBINSKI, *As máscaras da civilização*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 163.

modo a ser ele mesmo curado ou paliado. Para tanto, essa reordenação exige a eleição do mal que se quer curar e o conhecimento de sua origem a fim de descobrir a cura ou o remédio¹⁰⁴, pois "descoberta a causa do mal, descobre-se o remédio"¹⁰⁵ e, "quando o mal é incurável, o médico aplica paliativos"¹⁰⁶.

A advertência de Rousseau sobre o malefício desenvolvido junto com a moralidade humana considera que esse mesmo homem é portador de uma plena autonomia de ação no território moral e que, portanto, não deve apelar para nenhum poder heterônomo para promover sua própria cura. Para curar-se do mal da civilização, o homem deve, por assim dizer, tornar-se o seu próprio médico. Essa preocupação de Rousseau torna a questão da origem do mal em questão da origem de um mal exclusivamente endógeno. O bem e o mal moral surgem espontaneamente no interior do próprio sistema moral e só agem nos limites internos desse sistema. O sofrimento nascido desse mal e a responsabilidade da cura desse sofrimento pertencem exclusivamente ao sistema moral. Contra Philopolis, Rousseau raciocina que a Providência universal não tem nenhuma necessidade de ser justificada do mal porque ela se encarrega apenas da mera existência desse sistema. O homem não apenas *existe*, mas *existe moralmente*, e, não sendo a mera existência um mal, o mal só pode estar na moralidade. É da extensão da responsabilidade humana sobre o sofrimento no interior desse sistema que Rousseau trata na *Carta sobre a Providência* (1756), texto-fonte do capítulo seguinte.

¹⁰⁴ Esse ponto é conexo ao tema da felicidade. Essa busca pela cura encontra sua justificação na felicidade. Rousseau escreve no *Emílio* que "é preciso ser feliz", e que a felicidade "é o fim de todo ser sensível; é o primeiro desejo que a natureza imprimiu em nós, e o único que nunca nos abandona" (*Cf. Emílio*, V, §454, p. 624.). Sendo o homem um ser sensível, e a felicidade um desejo que a natureza imprimiu nele numa terra habitada por homens, os instrumentos de que todos os homens dispõem devem estar a serviço de sua felicidade e seria uma indignidade perguntar a um homem para que ele quer ser feliz.

¹⁰⁵ ROUSSEAU, *Emílio*, II, §313, p. 156.

¹⁰⁶ *Id.*, *Carta ao rei da Polônia*, §63, p. 390.

Capítulo III

Rousseau e a justificação da Providência

Voltaire, em seu opúsculo contra o otimismo — *Cândido*, cria para o protagonista um professor chamado Pangloss, que vive a enunciar máximas da filosofia sistemática do otimismo como um tímido contraponto de fuga otimista que resta abafado pela estrondosa sonata do mal. Fuga? Na verdade, o otimismo de Pangloss parece estar a serviço de uma perversidade que extrapola a obra literária: a do riso do leitor diante da inteligente interação entre vocábulos da metafísica leibniziana com os crimes, guerras, assassinatos, misérias e horrores que desfilam diante de nós. Anos depois de *Cândido*, Voltaire ainda publicaria no *Dicionário Filosófico* (1764) que

negar que o mal existe é coisa para ser dita e rir por um tipo como Lúculo, que goza de excelente saúde e está a pagar um delicioso jantar em companhia dos amigalhaços e da amante no Salão de Apolo; basta, porém, que ponha a cabeça para fora da janela, logo verá gente infeliz; e sinta um pouco de febre, até ele próprio será infeliz.¹⁰⁷

O mal que *Cândido* testemunha não é mal entranhado na natureza humana tal como prega uma certa tradição cristã; trata-se de fatos repugnantes; as ruínas e os massacres se sucedem numa ciranda que parece menos sustentada por uma força maligna da natureza humana que por uma total indiferença pelo bem; os homens fazem o mal como se fossem seres mecânicos em pleno exercício de uma malignidade banal; Voltaire revolta-se contra esse mal como quem se repugna diante de um espetáculo de mau gosto; fanatismos e utopismos mostram a cegueira vergonhosa e indigna do gênero humano; em vez de "sejam bons", Voltaire parece gritar "aquietem-se". A solução apresentada no final do romance — um grupo cosmopolita de exilados corrompidos pela moral tradicional, cuidando de um jardim sem sujeição a autoridades políticas ou religiosas — é o saneamento dos excessos do homem; a pequena terra se torna mais ativa (mais produtiva) com a diminuição da atividade humana.

Contudo, se em *Cândido*, Voltaire parece atribuir à ciranda

¹⁰⁷ VOLTAIRE, *Dicionário Filosófico*. Verbete: "Bem (tudo está)". São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 111.

do mal alguma responsabilidade humana, no *Poema sobre o desastre de Lisboa*, a responsabilidade humana sobre o mal está totalmente abolida e a conseqüência dessa abolição Rousseau verá imediatamente. Se um grande mal cai sobre o homem e não podemos culpar o próprio homem desse mal a quem vamos culpar, então? A Providência será a culpada pelos males humanos? Não, Voltaire — responde Rousseau de modo implícito em sua *Carta a Voltaire* (18 de agosto de 1756). Nas *Confissões*, o advogado da Providência insinuará que o homem ainda está no controle da situação e concebe o projeto de fazer Voltaire se colocar na posição digna de sua espécie:

Impressionado por ver este pobre homem, acabrunhado, por assim dizer, pela prosperidade e pela glória, declarar, todavia, amargamente contra as misérias desta vida e achar sempre que tudo ia mal, concebi o insensato projeto de o fazer regressar a si mesmo.¹⁰⁸

Rousseau se refere aqui ao Voltaire autor do *Poema sobre o desastre de Lisboa*. Para o genebrino, atribuir à Providência universal o mal sofrido pelos homens é abrir mão de nosso controle e responsabilidade diante dos males que sofremos. A Providência divina não pode ser responsabilizada desse mal uma vez que ela se contenta apenas em dar aos seres a mera existência, deixando para o homem o livre poder de criar o resto. Rousseau enfatiza, contra Voltaire, que o mal não pode ser buscado na ordem da Providência precisamente porque a ordem providencial tem, por assim dizer, a exclusiva função de fazer as coisas existirem, independente das relações que os homens possam fazer entre essas coisas; e não haveria mal algum em que as coisas simplesmente existissem.

O mal, segundo pensa Rousseau, é um certo modo abusivo de ordenar as coisas existentes e, portanto, esse mal só poderia estar na moralidade, que é a instância humana ordenadora por excelência. Mesmo que não possamos nem criar, nem aniquilar os terremotos, é possível reordenar nossa relação com eles a fim de que possamos sofrer menos nessa convivência. Terremotos existem, mas eles não seriam um mal para nós se não tivéssemos criado com ele alguma relação funesta. Como mal físico que é, podemos aplicar a eles a máxima de ouro de Rousseau: "o mal

¹⁰⁸ ROUSSEAU, *Confissões*, Livro IX, §57, p. 148.

físico nada seria sem os nossos vícios, que no-lo tornaram sensível".¹⁰⁹

O que havia de insuportável para Rousseau no *Poema sobre o desastre de Lisboa* era a insinuação voltairiana de que Deus, com sua inteligência infinita, fez com que os males físicos fossem naturalmente grandes para os homens e que, portanto, o homem é um ser naturalmente infeliz porque essa é a vontade de Deus.

Contra Voltaire, para quem a Providência seria culpada pelos males do homem e que Deus, sendo todo poderoso e podendo extirpar o mal do mundo, não o fez e por isso é mau, Rousseau rebate: "por que querer justificar seu poder em detrimento de sua bondade?"; e indigna-se: "se é preciso escolher entre dois erros, prefiro ainda o primeiro"¹¹⁰.

Mesmo discordando dos discursos da metafísica do otimismo — porque a Providência não precisaria de tais justificações — Rousseau não deixa de notar que o sentimento de beneficência divina encontra amparo na idéia leibniziana de que a Providência teria organizado o universo do melhor modo possível, implicando no menor número de males físicos possível:

O Ser eterno e benfazejo que te governa teria querido proteger-vos deles [dos males, I.C.]. De todos os planos possíveis, escolheu o que reunia menores males e maiores bens, ou (para dizer a mesma coisa ainda mais cruamente, se necessário) se ele não fez melhor, é porque não podia fazer melhor.¹¹¹

Rousseau parece ter uma posição oposta a de um Voltaire na medida em que este parece acreditar que a Providência quer o mal para os homens, mas não é exatamente essa a questão. Conforme declarou nas *Confissões*, parece mesmo que o projeto de Rousseau é fazer com que o autor do *Poema sobre o desastre de Lisboa* volte a si ao reconhecer que a Providência não é culpada pelos males que o homem sofre, mas sim que só o homem o é — Rousseau chega a sugerir que o texto de Voltaire seja chamado de "poema contra a Providência"¹¹².

A ênfase de Rousseau não está na afirmação de que a Providência quer o bem dos homens — isso soaria realmente como uma

¹⁰⁹ *Id.*, *Emílio*, IV, §68PF, p. 379.

¹¹⁰ *Id.*, *Carta sobre a Providência*, §6, p. 12.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Id.*, *Ibid.*, §7, p. 12.

anteposição a Voltaire. O que é enfático em seus argumentos é que a Providência é indiferente aos assuntos humanos. Nesse sentido, Rousseau parece aceitar com alguma reserva a tese que diz querer a Providência o bem dos homens e repudia veementemente aquela que diz querer o mal dos homens. Esse repúdio é dedicado a Voltaire.

A antipatia diante da posição de Voltaire tem uma explicação: Rousseau não admite haver, nas origens do mal, a atividade de um principado diabólico; ele deixou bastante claro, na *Profissão de fé do vigário saboiano* e nas disputas que travou com Beaumont, que se o diabo existisse Deus não poderia ser justificado; que o maniqueísmo não passa de uma fantasia cruel e contraditória que pinta Deus — um ser plenamente poderoso e bom — dividindo a regência do universo com o diabo. Ora, ao ler no *Poema sobre o desastre de Lisboa* uma opinião que culpa a Providência pelos males humanos, Rousseau sentencia: "ela me parece ainda mais cruel do que o maniqueísmo"¹¹³. A crueldade adicional de Voltaire estaria em admitir que Deus, sozinho, é que faz o mal e que, portanto, o único principado que existe é o do diabo: "embora parecendo acreditar sempre em Deus, Voltaire nunca acreditou senão no Diabo, visto que o seu pretense Deus não é mais que um ser malfeitor que, segundo ele, só tem prazer em fazer mal"¹¹⁴. Rousseau não esconde a Voltaire essa antipatia: "que me diz, agora, vosso poema?" — escreve, preparando-se para descrever seu sentimento após ter lido o Poema de seu opositor:

"Sofre para sempre, infeliz. Se há um Deus que te criou, sem dúvida ele é todo-poderoso; ele podia evitar todos os males; logo, não esperes que eles terminem, pois não se poderia ver para que existes se não é para sofrer e morrer".¹¹⁵

Em resumo, a contraposição de Rousseau a Voltaire é dupla: (i) o homem é responsável pelo seu próprio bem ou mal e a Providência deve ser mantida fora dessa questão; (ii) é desumano fazer um discurso transformando Deus num diabo. No presente capítulo, vamos abordar cada uma dessas contraposições.

Para mostrar que o tema da Providência universal deveria

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Id.*, *Confissões*, Livro IX, §57, p. 148.

¹¹⁵ *Id.*, *Carta sobre a Providência*, §6, p. 12.

estar fora de discussão sobre a questão dos males que sofreremos, o defensor da Providência estabelece que

a questão não é saber se cada um de nós sofre ou não, mas sim se é bom que o universo exista, e se nossos males são inevitáveis na constituição do universo. Assim, a adição de um artigo tornaria, parece-me, a proposição mais exata; e em lugar de *Tudo está bem*, talvez fosse preferível dizer: *O todo está bem*, ou *Tudo está bem para o todo*.¹¹⁶

Rousseau prega contra Voltaire que os nossos males são perfeitamente evitáveis — mesmo quando parecem tão grandes como os do terremoto de Lisboa — porque se trata, mesmo em tais casos, de matéria que se encontra sob o controle de potências meramente humanas. Não foi o homem mesmo que, ao construir suas obras, negligenciou suas relações com a ordem da natureza? Não seria a cidade de Lisboa algo que foi produzido pelo artifício humano? "Será, então," — indaga Rousseau — "que a ordem do mundo deve mudar de acordo com nossos caprichos, que a natureza deve ser submissa a nossas leis e que, para impedir um terremoto em algum lugar, bastaria construir lá uma cidade?"¹¹⁷

Rousseau raciocina sob a seguinte premissa: se muitos homens morreram devido ao terremoto de Lisboa, isso não se deve necessariamente à mera convivência entre homens e terremotos, mas ao modo como o homem se organizou no espaço terrestre. O defensor da Providência oferece ao seu opositor um quadro diferente de convivência entre terremotos e homens, afirmando que os terremotos "fazem pouco mal até mesmo aos animais e aos selvagens que habitam dispersos nos lugares retirados, e que não temem nem a queda dos telhados nem o incêndio das casas"¹¹⁸. Isso significa que, ainda que o homem tivesse o cuidado de saber antecipadamente dos males que ele deveria esperar dos subterrâneos das áreas de moradia ao construir cidades, o estabelecimento de cidades mesmo e da vida sedentária não deixaria de ser ainda um mal. É cediço que o ideal rousseauiano de vida humana está preso à atividade campesina e agrícola e tem como seu correspondente geográfico uma igualdade de densidades populacionais na relação entre o homem e a superfície terrestre: "os homens não são feitos para serem amontoados em

¹¹⁶ *Id.*, *Ibid.*, §23, p. 20.

¹¹⁷ *Ibid.*

formigueiros, mas para se espalharem pela terra que devem cultivar"¹¹⁹. Rousseau sustenta junto a Voltaire que a Providência cuida da existência do homem enquanto espécie e que o terremoto de Lisboa não pertence à ordem de acontecimentos que colocam em risco a existência da espécie humana, mas apenas de uma sociedade particular que, aliás, não pode se abster da responsabilidade de seus atos.

Para entender porque tamanha dureza com a responsabilidade humana em tais casos, é preciso compreender que, para Rousseau, pode ser atribuído ao homem tudo aquilo que ele sofre e que decorre das suas tentativas de ir além da sua mera existência. Construir cidades não é obra da Providência porque, para existir, o homem não precisa delas, logo o homem tem culpa quanto ao terremoto de Lisboa na medida em que construiu algo supérfluo sob o ponto de vista da mera existência.

O axioma *Tudo está bem para o todo*, presente na *Carta sobre a Providência*, visa criar uma independência entre aquilo que está sob o controle da Providência divina — no caso, a existência mesma das coisas — e aquilo que está sob o controle de uma providência humana: "talvez, na ordem das coisas humanas, ela [a Providência divina, I.C.] nem erre nem tenha razão, porque tudo depende das leis gerais e não há exceção para ninguém."¹²⁰

Longe de insinuar que o mal particular se prende ao bem geral — como fizeram alguns metafísicos — Rousseau acredita que o mal particular é indiferente ao bem geral, alto demais para o homem porque se prende apenas à ordem que faz as coisas existirem: "pode-se supor que os acontecimentos particulares aqui em baixo não são nada aos olhos do senhor do universo"¹²¹. Em razão dessa infinita distância, parece-lhe pouco razoável aos homens reclamar das coisas más que acontecem "aqui em baixo":

os filósofos (...) não me parecem muito mais razoáveis [que os padres e os devotos, I.C.] quando os vejo culpar o Céu pelo que os perturba, gritar

¹¹⁸ *Id.*, *Carta sobre a Providência*, §9, p. 13.

¹¹⁹ *Id.*, *Emílio*, I, §121, p. 41.

¹²⁰ *Id.*, *Carta sobre a Providência*, §25, p. 21.

¹²¹ *Ibid.*

que tudo está perdido quando têm dor de dentes, ou porque são pobres, ou foram roubados, e encarregar Deus, como diz Sêneca, da guarda de sua valise.¹²²

Rousseau deixa entrever em sua observação a convicção de que a ação da Providência se resume em *sustentar* a existência do mundo, aquém ou além de qualquer bem ou mal moral que o homem possa ter criado. Para enfatizar a idéia de uma existência "sustentada" por um princípio inteligente, ele nega a tese de que a origem das coisas se deva a um mero arranjo fortuito da matéria e oferece a noção de ligação necessária entre bondade e justiça como base positiva para a existência sustentada. Para Rousseau, a bondade da divindade onipotente se revela no dar a existência; e a justiça, num conservar essa existência como num ato de perpétua criação:

o Ser soberanamente bom, por ser soberanamente poderoso, deve ser também soberanamente justo, caso contrário ele se contradiria; pois o amor da ordem que o produz chama-se *bondade* e o amor da ordem que o conserva chama-se *justiça*.¹²³

Para Rousseau, uma coisa é crer que Deus, além de dar existência ao seres, faz essa existência perdurar por meio de uma ação positiva; outra muito diferente é crer que o mundo em que vivemos não passa de um arranjo produzido pelo movimento necessário da matéria, a partir de uma ordem fixada num lance fortuito de partículas. A distinção crucial ocorre no plano dos sentimentos morais, porque no plano meramente discursivo há iguais objeções de ambos os lados. Não é por meio de inferências lógicas que Rousseau repele a tese materialista, mas por aquilo que ele chamará de "prova de sentimento"¹²⁴: ele *sente* que o materialismo é uma mentira e, para sublinhar a força dessa prova, conclama a cumplicidade com o sentimento pelo qual ele justificaria sua atitude de acusar de mentiroso aquele que dissesse ter visto o texto da *Eneida* formado, após serem lançados ao ar, ao acaso, vários caracteres tipográficos:

Que um homem venha vos dizer que, lançando ao ar ao acaso um grande número de caracteres tipográficos, ele viu a *Eneida* completamente organizada resultar desse lance; convinde que em lugar de ir verificar essa maravilha, vós lhe responderíeis friamente: Senhor, isso não é

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Id.*, *Emílio*, IV, §70PF, p. 380.

¹²⁴ *Id.*, *Carta sobre a Providência*, §30, p. 23.

impossível, mas mentis. Em virtude de quê, eu pergunto, vós lhe responderíeis assim?¹²⁵

O exemplo que ilustra a rejeição rousseauiana da sugestão alheia de uma ordem que surge de um lance fortuito é citado na *Profissão de fé*, na *Carta ao Sr. de Franquières* e na *Carta sobre a Providência*, mas nesta última esse exemplo sofre uma pequena modificação: em vez da *Eneida*, a obra que deveria resultar do lance fortuito é a *Henriade*, do próprio Voltaire: "se me disserem que a *Henriade* foi composta por um lance fortuito de caracteres, nego-o sem titubear"¹²⁶. Rousseau não fica apenas na negativa. No *Emílio*, ele revela sua posição positiva quanto ao assunto: "quanto a mim, que só vejo um lance, posso apostar o infinito contra um que seu produto não é efeito do acaso"¹²⁷.

Rousseau parece acusar o autor da *Henriade* de, ao pregar que o princípio das coisas estaria num lance fortuito de partículas, oferecer um ininteligível sistema construído apenas pela sua imaginação particular e cujo efeito seria o de semear uma desoladora doutrina no coração dos homens. Na *Profissão de fé*, uma exortação do vigário saboiano parece estar dirigida contra as idéias de Voltaire:

Evita aqueles que, sob pretexto de explicar a natureza, semeiam desoladoras doutrinas no coração dos homens; seu *ceticismo aparente* é cem vezes mais peremptório e mais dogmático do que o tom resolutivo de seus adversários. Sob o altivo pretexto de que só eles são esclarecidos, verídicos e de boa-fé, submetem-nos imperiosamente a suas decisões definitivas e *pretendem oferecer-nos como verdadeiros princípios das coisas os ininteligíveis sistemas que construíram em suas imaginações*.¹²⁸
[grifo meu, I.C.]

Efetivamente, o veredicto de Rousseau sobre o *Poema* de Voltaire é o de que a obra tem um caráter dogmático, embora esteja sob o véu de um "ceticismo aparente". A leitura rousseauiana parece ser a de que, por sob as dúvidas que Voltaire levanta no *Poema*, subsiste o dogma da culpa da Providência pelo mal ou pela ignorância sobre o mal sofrido pelo homem. A aparente concordância de Voltaire com a objeção epicurista em torno da questão da origem do mal revelaria, sob a capa de um aparente ceticismo, a afirmação dogmática de que se o homem sofre o mal e

¹²⁵ *Id.*, *Carta ao Senhor de Franquières*, §12, p. 74.

¹²⁶ *Id.*, *Carta sobre a Providência*, p. 23.

¹²⁷ *Id.*, *Emílio*, IV, §47PF, p. 369.

¹²⁸ *Id.*, *Ibid.*, IV, §180PF, p. 426.

não compreende as razões desse sofrimento, ou algo maior que o homem é o causador do mal e/ou algo maior que o homem é o causador da ignorância humana sobre esse mal:

Ou Deus quer extirpar o mal deste mundo, e não pode, ou pode e não quer; ou não pode nem quer; ou, finalmente, quer e pode. Se quer e não o pode, é sinal de impotência, o que é contrário à natureza de Deus; se pode e não o quer, é malvadez, o que não é menos contrário à sua natureza; se não quer nem pode, é simultaneamente malvadez e impotência; se quer e pode (o que de todas estas hipóteses é a única que convém a Deus), qual é a origem do mal sobre a terra?¹²⁹

No *Dicionário*, Voltaire parece manter-se cético por não aceitar uma saída plausível a essa objeção. Ele destaca que um certo padre da Igreja, de nome Lactâncio, teria rebatido esse argumento ao dizer que "Deus quer o mal mas nos concedeu a sabedoria pela qual podemos alcançar o bem", mas a resposta de Lactâncio, segundo Voltaire, é "bem frágil se a compararmos com a objeção; porque subtende-se que Deus não podia conceder-nos a sabedoria se não tivesse criado o mal; e que sabedoria agradável é essa!"¹³⁰. O texto em seguida a esse comentário denuncia a posição do autor do *Dicionário*: "a origem do mal sempre foi um abismo de que ninguém até hoje chegou a ver o fundo"¹³¹. Numa leitura rousseuniana, o que haveria de dogmático nessa afirmação era a crença de que Deus é uma espécie de diabo ou que simplesmente ele não existe. Os pressupostos voltairianos parecem ser os de que a existência de um autor de todas as coisas, que tudo controla com sua bondade, implicaria na existência necessária do bem e, não obstante, o mal existe. A existência do mal provaria que estamos condenados a sofrer nas mãos de um Deus que não se importa com os homens ou, pelo menos, condenados a ignorar a causa de nosso sofrimento. Rousseau sabia muito bem que, diante de tal dogma, a justificação da Providência dependeria do conhecimento de uma resposta segura sobre a questão da origem do mal. Ele viu que se a origem do mal pudesse ser conhecida, então Deus estaria justificado. A origem do mal, na medida em que se submete ao controle do homem por ser objeto passível de conhecimento, passa a integrar as coisas humanas. A linha da

¹²⁹ VOLTAIRE, *Dicionário Filosófico*. Verbetes: "Bem (tudo está)", p. 112.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*

defesa rousseauniana da Providência não visa enfatizar a beneficência de Deus, mas sua imputabilidade na questão da existência do mal.

Rousseau rebate Voltaire em dois flancos: em primeiro lugar, ele não aceita nem que a Providência tenha causado o mal do homem e nem que ela tenha ocultado do homem as razões de seu sofrimento. O mal que importuna o homem é culpa do homem e o conhecimento desse mal lhe é possível. Para firmar a possibilidade de que o homem possa conhecer as origens de seu mal, Rousseau se vale do princípio da consciência e diz não acreditar na boa-fé daqueles que, como Voltaire, mantêm irresolvida para si essa questão da origem do mal. Esse assunto da origem do mal faz parte daqueles cuja incerteza caberia à razão, oportunamente, destruí-la; saber dos fundamentos do bem e do mal é, segundo Rousseau, uma necessidade presa à condição humana. Manter-se cético em relação a tal questão, segundo se depreende de um excerto da *Profissão de fé*, é entrar num estado violento demais para o espírito humano:

Como se pode ser cético por sistema e de boa-fé? Não sou capaz de compreendê-lo. Ou esses filósofos não existem, ou então são os mais infelizes dos homens. A dúvida sobre as coisas que nos importa conhecer é um estado violento demais para o espírito humano; ele não resiste muito tempo nesse estado; acaba decidindo-se de uma maneira ou de outra e prefere enganar-se a não crer em nada.¹³²

Na teodicéia do vigário saboiano, a posição de dúvida acerca dos fundamentos do bem e do mal moral só tem sua utilidade como ponto de partida para a aquisição da certeza em matéria moral: "eu estava naquelas disposições de incerteza e de dúvida que Descartes exige para a procura da verdade. Tal estado não é muito duradouro"¹³³. Tudo nos faz crer na natureza violenta dessa dúvida, pois ela não é igual à disposição cartesiana; não foram certezas de natureza moral as que Descartes se propôs a duvidar. A dúvida tem para Descartes o caráter de uma saída da sujeição de seus preceptores e um abandono do estudo das letras para ler no livro do mundo. A dúvida rousseauniana tem o caráter de uma saída da própria ordem social para ler no livro interior dos sentimentos. A introspectividade está presente em Descartes, mas ela é um meio para um

¹³² ROUSSEAU, *Emílio*, IV, §10PF, p. 357.

¹³³ *Id.*, *Ibid.*, IV, §7PF, p. 357.

outro fim, que é a compreensão do mundo das coisas. Na dúvida rousseuniana, a introspectividade é meio e fim ao mesmo tempo, pois visa não tanto o livro do mundo, mas o livro interior em que estão inscritos os sentimentos naturais do homem. O livro da natureza, conforme vemos no texto que fala da aurora e da colina elevada — paisagem onde se dá a *Profissão de fé do vigário* — é uma espécie de cúmplice do livro interior. Em sua jornada introspectiva, o vigário busca assegurar-se de um princípio pelo qual a razão possa se guiar por meio de um fundamento objetivo para a ação moral e, para tanto, esse princípio deve prescindir de todas as produções e relações sociais. Para Rousseau, o interesse pode ser fonte de compreensão e motivação das ações humanas, mas ela é um guia artificial na medida em que nasce das relações sociais humanas. Por reconhecer que "o interesse não pode ser considerado como um fundamento da moral"¹³⁴, a meta do vigário é encontrar um outro fundamento, uma outra motivação, um guia natural que independa do artifício. Sentimentos de compaixão podem dirigir-nos para a generosidade, a clemência e a justiça, sem recurso a um guia natural, mas a questão, aqui, é o de buscar o guia natural e, portanto, objetivo. Essa busca pela objetividade moral é decisiva no texto do vigário saboiano. Esse guia natural que surge como o equivalente do *cogito* cartesiano é, *mutatis mutandis*, a consciência:

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 a esse princípio que dou o nome de consciência.¹³⁵

Tendo os juízos da consciência um caráter divino, o caráter satânico da sociedade despótica se exprime pela imagem invertida desses juízos: o bem e o mal que a consciência acusa é, invertidamente, o bem e mal da sociedade despótica. O vigário saboiano denuncia esse reflexo invertido após haver sofrido o despotismo da sociedade eclesiástica: "vendo por tristes observações serem *invertidas* as minhas idéias sobre o justo, o honesto e todos os deveres do homem..."¹³⁶. O sentimento de Rousseau perante a ordem da natureza é de confiabilidade; perante a ordem social é

¹³⁴ SILVA, *Rousseau e a fundamentação da moral: entre razão e religião*, p. 111.

¹³⁵ ROUSSEAU, *Emílio*, IV, §89PF, p. 390.

¹³⁶ *Id.*, *Ibid.*, IV, §6PF, p. 357.

precisamente o inverso: "confiais na atual ordem da sociedade sem pensar que essa ordem está sujeita a revoluções inevitáveis (...) Tudo o que os homens fizeram, os homens podem destruir"¹³⁷. Percebendo que "tudo é apenas loucura e contradição nas instituições humanas"¹³⁸, o homem sensato e razoável não tem outra alternativa senão a solidão, não a factual, posto que essa não é mais possível, mas a moral. Em nome dessa solidão, Rousseau criticará toda atividade filosófica voltada para promover a aparência de douto e sugere que a filosofia seja uma atividade de auto-elucidação:

Vi muitos que filosofavam bem mais doutamente do que eu, mas sua filosofia lhes era, por assim dizer, estranha. Querendo ser mais sábios do que outros, estudavam o universo para saber como era organizado, como teriam estudado, por pura curiosidade, alguma máquina que tivessem encontrado. Estudavam a natureza humana para dela poderem falar sabiamente, mas não para se conhecerem; trabalhavam para instruir os outros, mas não para se elucidarem por dentro.¹³⁹

O estudo da natureza humana, em Rousseau, é sinônimo de autoconhecimento individual e esse estudo abarca toda a realidade humana e todos os males que há nela. O mal que porventura se revele em meio à realidade humana é um mal que está adstrito ao íntimo do sujeito que se depara diante dessa realidade. Na teodicéia de Rousseau, o estudo do universo não é o conhecimento das leis da mecânica espacial e estranha ao observador, mas o dos mecanismos invisíveis dos sentimentos daquele que se auto-examina. Compreender o universo é autocompreender-se.

A teodicéia rousseauniana nasce da solidão meditativa: ela funciona naquele e para aquele sistema em que o ser sensível e inteligente deve estar disposto da melhor maneira em relação a si mesmo. O postulado da consciência é precisamente um modo de garantir essa solidão. Rousseau fixa a consciência como guia da razão porque ele sabe que a racionalidade está imbricada com o social enquanto que a consciência é tímida, não gosta do barulho do mundo — "a consciência é tímida, ela ama o sossego e a paz; o mundo e o barulho assustam-na"¹⁴⁰; ela se volta ao silêncio que antecedeu ao barulho da história, é a sensibilidade natural que antecede à inteligência

¹³⁷ *Id.*, *Ibid.*, III, §176, p. 248.

¹³⁸ *Id.*, *Ibid.*, II, §25, p. 73.

¹³⁹ *Id.*, *Os devaneios do caminhante solitário*, III, §5, p. 42.

¹⁴⁰ *Id.*, *Emílio*, IV, §97PF, p. 393.

nascida em meio às águas da história: "nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de ter idéias"¹⁴¹.

Apesar da anterioridade da consciência em relação à razão, essas duas são correlatas. Para Rousseau, "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".¹⁴² Por ser um *sentimento*, a consciência assegura-se de sua anterioridade em relação à razão; por ser *amor à idéia do bem*, assegura-se de uma universalidade emprestada da razão. O amor pela idéia do bem e o correspondente ódio pela idéia do mal tornam a consciência um "juiz infalível do bem e do mal"¹⁴³. Enquanto amor à idéia do bem, a consciência é amor da ordem. Como alerta G. Silva:

a consciência é o amor da ordem, mas ela deve acompanhar-se do conhecimento do intelecto dessa mesma ordem (...) Rousseau indica que razão e consciência são duas faculdades correlativas: A razão ensina a conhecer o bem e o mal e a consciência faz amar a um e odiar ao outro. Embora independente da razão, a consciência não pode desenvolver-se sem ela.¹⁴⁴

A infalibilidade da consciência, em Rousseau, é garantida pelo fato dela não ser um ato de juízo, mas de sentimento:

Os atos da consciência não são juízos, mas sentimentos. Embora todas as nossas idéias nos venham de fora, os sentimentos que as apreciam estão dentro de nós e é só por eles que conhecemos a conveniência ou inconveniência que existe entre nós e as coisas que devemos respeitar ou evitar.¹⁴⁵

O caráter da universalidade da consciência consistiria em que ela é um *amor* e não um *conhecimento*. Se, como afirma Rousseau, não pode haver uma uniformidade entre os homens no que tange aos caminhos pelos quais cada qual julga conhecer a verdade, por outro lado podemos falar de uma uniformidade quanto ao fato de que cada qual ama aquilo que julga ser a verdade. Em outros termos, no plano do *conhecimento*, não há uniformidade quanto ao que seja a verdade, mas se cada qual *ama* aquilo que julga ser a verdade, então há um fator universalizante em jogo, que é o

¹⁴¹ *Id.*, *Ibid.*, IV, §94PF, p. 392.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Id.*, *Ibid.*, IV, §96PF, p. 393.

¹⁴⁴ SILVA, *op. cit.*, p. 143.

¹⁴⁵ ROUSSEAU, *Emílio*, IV, §93PF, p. 391.

amor. Rousseau destaca a "insuficiência do espírito humano"¹⁴⁶, a falta de plenitude intelectual do homem, visto que a inteligência plena é um atributo exclusivo de Deus; apenas a divindade inteligente pode conhecer a verdade em sua plenitude, daí Rousseau afirmar que o caminho que se abre para cada homem se dá através de um mundo *imaginário*: "acreditamos ter inteligência e só temos imaginação. Através desse mundo imaginário, cada qual abre para si mesmo um caminho que acredita ser o certo"¹⁴⁷. Os homens estariam como que condenados a ordenar o mundo não como ele é, mas como ele se abre para cada qual, através da imaginação. Mesmo que a ordenação humana do mundo imaginário de cada qual pudesse ser *una* (no sentido do rigor lógico), jamais seria *única* porque, pela imaginação, os mundos são diversos. A verdade está, em certo sentido, além da imaginação. No *Emílio*, Rousseau trata do tema da verdade em sua correlação com as opiniões: o conceito rousseauiano de verdade é, quase que por definição, aquilo que se eleva sobre as opiniões humanas, firmando-se como independente delas. A consciência está capacitada a nos apontar não um *conhecimento* da verdade, mas uma espécie de *amor* — que deve e pode ser comum a todos e a cada homem.

A garantia da infalibilidade e da universalidade da consciência, em Rousseau, assenta-se na crença que todo homem é dotado de um amor em relação a si mesmo e da possibilidade de ser sincero; se a questão é dizer o mal que se odeia ou o bem que se ama, a fria ponderação da razão de nada vale; mas se o homem é sincero deve dar lugar a uma taxativa sinceridade acerca do bem que ele ama ou do mal que ele odeia. Quanto melhor alguém professa o que sente no íntimo, melhor confessa o que é; essa é a fórmula que Rousseau encontra para anunciar o casamento entre consciência e natureza humana. A virtude pela qual o vigário saboiano torna-se o homem da natureza é a boa-fé. Rousseau aposta em que o ato da fala da pessoa que usa de boa-fé ao se referir a si mesma não seja ato de reflexão porque, ao refletir, o homem pensa antes o que vai falar e o pensar reflexivo é um obstáculo para a expressão do sentimento. Na

¹⁴⁶ *Id.*, *Ibid.*, IV, §173PF, p. 421.

¹⁴⁷ *Id.*, *Ibid.*, IV, §13PF, p. 358.

condição de homem sincero, o ato da fala do vigário saboiano não expressa reflexão, mas sentimento — não qualquer sentimento, mas o da consciência; a frase “tudo o que sinto estar bem, está bem”¹⁴⁸ não pretende ser a afirmação de caprichos particulares do vigário.

Para a consciência, a percepção do bem e do mal é imediata, não há meio termo, o sentimento não vacila, não pondera, é tudo ou nada. No mundo da moralidade, o discurso ponderado e vacilante da razão deve abdicar do cetro para dá-lo à consciência. Só pela consciência a razão está autorizada a entrar nos abscônditos mistérios do mal; é pela paz do espírito judicante que o homem se aproxima da verdade das coisas e do autor das coisas: "sei apenas que a verdade está nas coisas e não no meu espírito que as julga, e que, quanto menos coloco de meu nos juízos que faço sobre elas, mais estou seguro de me aproximar da verdade".¹⁴⁹ Ao iniciar sua teodicéia da consciência, o vigário saboiano silencia para deixar que as coisas falem, que a natureza dite o tema:

o alto de uma colina elevada, sob a qual passava o Pó, cujo curso via-se através das férteis margens que ele banha; ao longe, a imensa cadeia dos Alpes coroava a paisagem; os raios de sol nascente já iluminavam as planícies e, projetando sobre os campos em longas sombras as árvores, os outeiros e as casas, adornavam de mil acidentes de luz o mais belo quadro que o olho humano possa contemplar. *Dir-se-ia que a natureza exhibia para nós toda a sua magnificência para com ela oferecer o tema às nossas conversas.*"¹⁵⁰ [grifo meu, I.C.]

A teodicéia se desenvolve como se o vigário estivesse a ler o livro da natureza: "fechei todos os livros. Deles um só há que está aberto a todos os olhos: é o da natureza"¹⁵¹. Rousseau prega que o abandono do afã de explicar e de sistematizar habilita o homem à leitura da natureza e à percepção da sabedoria divina: "medito sobre a ordem do universo, não para explicá-la através de vãos sistemas, mas para admirá-la sem cessar, para adorar o sábio autor que nela se deixa perceber"¹⁵². Note-se que na leitura do livro do mundo não é na natureza das coisas que Rousseau se fixa, mas sim na fronteira entre ela e a natureza de Deus. É nessa fronteira entre Deus e as coisas que o homem deve se deter como diante de um véu,

¹⁴⁸ *Id., Ibid.*, IV, §83PF, p. 386.

¹⁴⁹ *Id., Ibid.*, IV, §32PF, p. 364.

¹⁵⁰ *Id., Ibid.*, IV, §209, p. 355.

¹⁵¹ *Id., Ibid.*, IV, §170PF, p. 418.

¹⁵² *Id., Ibid.*, IV, §104PF, p. 397.

abdicando da aventura temerária de raciocinar além da natureza das coisas em direção à natureza de Deus:

Conhecendo minha insuficiência, nunca raciocinarei sobre a natureza de Deus, a menos que seja forçado a isso pelo sentimento de suas relações comigo. Esses raciocínios são sempre temerários, um homem sábio só deve entregar-se a eles a tremer, e certo de que não foi feito para aprofundá-los, pois o que há de mais injurioso para com a divindade não é não pensar nela, mas pensar mal sobre ela.¹⁵³

A objeção epicurista pela qual Voltaire destaca a ignorância do homem sobre a natureza do mal se afigura, para Rousseau, numa injúria contra a divindade, num raciocínio equivocados sobre a natureza de Deus. Voltaire teria aplicado à natureza de Deus os mesmos raciocínios que ele aplicara à natureza das coisas. Para Rousseau, a única instância humana autorizada a penetrar no espaço obscuro da natureza da divindade é a consciência. Tal como um oráculo, somente a consciência dita suas máximas como por detrás de um véu que a razão não pode ultrapassar, mas essa razão que silencia e ouve a voz da consciência está equipada para reter as certezas sobre o bem ou o mal moral. Essa é a conclusão que finaliza a primeira parte da objeção de Rousseau ao "aparente ceticismo" de Voltaire, que teria negado ao homem a capacidade de conhecer a origem do seu mal.

A segunda parte da contra-argumentação de Rousseau consiste em mostrar o grau de importância que o mal moral tem para o sofrimento humano. Segundo Voltaire, essa importância seria muito pequena, visto que os sofrimentos advindos ao homem, a exemplo dos concernentes ao terremoto de Lisboa, proviriam sobretudo de males físicos. Rousseau raciocina que se os males concernentes ao terremoto de Lisboa pouco se devem à moralidade humana, então a autonomia e o controle humanos sobre o seu modo de existir são ínfimos, e isso é inaceitável para um agente cuja excelência está em ser livre. Para Rousseau, tudo aquilo que o homem sofre como algo que é necessário para a sua mera existência realmente não se deve ao homem, mas à Providência; o restante é coisa do homem. Cabe, portanto, examinar se o homem não foi, de algum modo, responsável pelos males concernentes àquele terremoto.

¹⁵³ *Id.*, *Ibid.*, IV, §52PF, p. 372.

Para formar a base teórica sobre a qual Rousseau raciocina, é preciso comparar o sofrimento humano que advém exclusivamente das fontes de males naturais — tal como os terremotos — com o sofrimento humano que advém de fontes de males artificialmente criadas pelo próprio homem — tal como as cidades. Não se pode evitar que tal comparação resulte numa justificação da Providência, pois, no primeiro caso, está o homem que se encontra apenas sob os auspícios da Providência universal; no segundo, o que, além dos cuidados da Providência, se encontra sob os que tem sobre si mesmo. Por essa comparação, o número de males do homem da natureza, segundo a análise de Rousseau, deve resultar mínimo e na mesma proporção da grandeza da responsabilidade pelos males do homem que vive em sociedade.

O mais eloqüente texto nesse sentido é aquele em que Rousseau tentou convencer seus contemporâneos de que o mal físico na ordem da natureza é mínimo: trata-se do *Discurso sobre a desigualdade*, em especial no trecho em que está descrita a pequenez das importunidades da vida do homem selvagem. Por essa descrição, o mal físico na ordem natural só não aparece completamente nulo porque temos de convir que é necessário haver um mínimo de importunidade para que o selvagem mantenha-se encarregado de sua própria conservação. Essa necessidade de uma importunidade mínima no estado de natureza seria posteriormente aludida no texto da *Profissão de fé*:

não foi para nos conservarmos que a natureza fez com que sentíssemos nossas necessidades? Não é a dor do corpo um sinal de que a máquina não está funcionando bem e uma advertência para que seja reparada?(...) como está sujeito a poucos males o homem que vive na simplicidade primitiva! Vive quase sem doenças e sem paixões e não prevê nem sente a morte.¹⁵⁴

Na descrição da vida do homem selvagem, no *Segundo Discurso*, Rousseau comenta: "não duvido que [o homem selvagem, I.C.] se atemorize com todos os novos espetáculos que se lhe oferecem, sempre que não pode distinguir o bem e o *mal físico* que deles *deva esperar*"¹⁵⁵ [grifo meu, I.C.].

¹⁵⁴ *Id.*, *Ibid.*, IV, §68PF, p. 379.

¹⁵⁵ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte I, §18, p. 244.

Segundo o excerto, o mal físico é algo que o homem natural *deve esperar* de certas fontes. Essas fontes, conforme aparece no texto, são: (i) os perigos representados pelas bestas ferozes, (ii) as enfermidades naturais, (iii) a infância, (iv) a velhice, (v) e as doenças de toda espécie.¹⁵⁶ Dessas fontes, os únicos males a esperar são "a dor e a fome". Na *Carta ao Sr. de Franquières*, Rousseau escreve que a dor "é apenas uma advertência, importuna mas necessária, de que esse bem que nos é tão caro [o corpo, I.C.] está em perigo"¹⁵⁷. Precisamente o mesmo se poderia dizer da *fome*.

Para Rousseau, tais importunidades, mínimas no estado de natureza, teriam se tornado muito grandes no estado de sociedade devido à sensibilidade artificialmente adicionada pelos vícios humanos.

Destaque-se a continuação ao excerto anterior — do *Segundo Discurso* — na qual se lê: "digo a dor e não a morte, pois jamais o animal saberá o que é morrer, sendo o conhecimento da morte e de seus terrores uma das primeiras aquisições feitas pelo homem ao distanciar-se da condição animal".¹⁵⁸ Parece que a natureza, em Rousseau, é o modo de ser daquele que deve sua existência a princípios inatos que encarregam o animal do cuidado consigo próprio. Esses princípios seriam *sentimentos*, e não *conhecimentos*. Para sobreviver, o homem natural não precisaria ter um conhecimento da morte, mas apenas um sentimento inato de *horror à morte*:

Seja qual for a causa de nosso ser, ela proveu à nossa conservação dando-nos sentimentos convenientes à nossa natureza (...) Esses sentimentos, quanto ao indivíduo, são o amor de si, o temor da dor, o *horror à morte* e o desejo de bem-estar.¹⁵⁹ [grifo meu, I.C.]

Em Rousseau, tudo aponta para que o sentimento natural de horror à morte esteja longe de ser naturalmente aterrorizante. Esse sentimento existiria em sua forma primitiva numa medida apenas suficiente para forçar o animal a encarregar-se de sua própria conservação, sem levá-lo ao indiferentismo na luta pela sobrevivência. Rousseau parece acreditar que, no plano do estado de natureza, não haveria sentido em que a Providência estabelecesse num ser sensível um horror inato em relação às

¹⁵⁶ *Id.*, *Ibid.*, §7, p. 240.

¹⁵⁷ *Id.*, *Carta ao Senhor de Franquières*, §15, p. 76.

¹⁵⁸ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte I, §18, p. 244.

coisas que seriam boas para a sua conservação nem, por outro lado, um desejo inato por coisas perigosas e, por essa razão, só o selvagem, em sua harmonia com a natureza, desfruta da conformidade direta entre o seu sentimento de horror à morte e as coisas que realmente lhe são perigosas.

Quando, na vida humana em sociedade, o sentimento de horror à morte por si só deixa de ser o bastante para os atos de conservação, é preciso passar a *conhecer* as coisas a fim de nos conservarmos; em outros termos, passa-se a ter de saber inferir e imaginar, das coisas, o dano mortal. Ora, segundo Rousseau, nada dessa inferência e dessa imaginação existe na vida selvagem e no entanto o selvagem vive; se o homem atual não pode mais sobreviver sem providência, porque culpar a Providência? "Tivemos sentimentos antes de ter idéias"¹⁶⁰; "sentimos antes de conhecer"¹⁶¹. Rousseau é da opinião de que a *idéia* ou o *conhecimento* pelo qual somos capazes de inferir ou imaginar a morte é depravação, posto que, segundo ele, não precisávamos nem dessa idéia, nem desse conhecimento para mantermo-nos vivos. Tais idéias tornaram-se úteis à vida civilizada, mas à custa de muito sofrimento. Uma das justificativas para que o preceptor de Emílio faça-o andar pelo mundo como um viajante¹⁶² é o repúdio ao sofrimento que nasce da imaginação inferente da morte. A maldição do homem civilizado, está em que ele se atormenta inutilmente e indevidamente se irresigna contra a Providência; está muito próximo daqueles que, entediados pelo luxo, vivem se queixando da vida enquanto se debatem contra a morte que se aproxima. O homem selvagem se conduziria bem diferente:

Naturalmente, o homem só se inquieta com sua conservação na medida em que os meios para tanto estão em seu poder; assim que esses meios lhe escapam, ele se tranqüiliza e morre sem se atormentar inutilmente. A primeira lei da resignação vem-nos da natureza. Os selvagens, assim como os animais, debatem-se muito pouco contra a morte, e enfrentam-na quase sem se queixar.¹⁶³

¹⁵⁹ *Id.*, *Emílio*, IV, §94PF, p. 392.

¹⁶⁰ *Id.*, *Ibid.*, IV, §94PF, p. 392.

¹⁶¹ *Id.*, *Ibid.*, IV, §93PF, p. 391.

¹⁶² Esse cuidado está insinuado no trecho em que Rousseau sugere a distinção entre o *passageiro* e o *viajante*; há uma analogia subentendida entre nascimento/morte e partida/chegada; o viajante é o homem que vive o presente; o passageiro é o previdente que desdenha a viagem e olha apenas para a chegada, isto é, para a morte. Na descrição sobre o passeio a pé, Rousseau ilustra como deve ser a viagem, ressaltando a característica da independência. (Cf. ROUSSEAU, *Emílio*, V, §332, p. 577.)

¹⁶³ ROUSSEAU, *Emílio*, II, §25, p. 73.

A resignação natural quanto aos males físicos custaria muito pouco ao homem selvagem talvez mesmo porque as fontes naturais desses males sejam poucas, segundo Rousseau, em número e em grau de intensidade. O temor em relação às bestas ferozes não precisa ser remediado porque o homem selvagem está bem com suas "armas naturais"¹⁶⁴, que são os "galhos de árvore e pedras"; a dor que provém das doenças naturais é-lhe rara uma vez que a natureza "nos destinou a sermos sãos"¹⁶⁵; o pavor da velhice e da morte não tem lugar nesse estado, pois o selvagem "não pode ter nem previdência, nem curiosidade"¹⁶⁶ e, na condição de velhos, "extinguem-se um dia (...) quase sem que eles mesmos percebam"¹⁶⁷, sendo o instante da morte algo muito breve para ser sentido: "o instante da morte não é nada"¹⁶⁸. Em vez de achar que o selvagem vive num constante temor e perigo de morte violenta, Rousseau prefere crer que "sua alma, que nada agita, se entrega unicamente ao sentimento da existência atual sem qualquer idéia do futuro"¹⁶⁹, ao contrário do homem civil, que, cultivando a previdência, se horroriza com a imagem da morte:

a previsão da morte torna-a horrível e a acelera; quanto mais queremos fugir dela, mas a sentimos, e morremos de terror durante toda a vida, murmurando contra a natureza dos males que fizemos ao ofendê-la.¹⁷⁰

É pelo desenvolvimento artificioso da previsão que a morte erige-se como um monumental anjo guerreiro do qual fugimos como de um poderoso inimigo em pleno ataque. A natureza ofendida parece vingar-se enviando-nos esse inimigo invencível, temeroso e sorrateiro. Montaigne, de quem Rousseau reproduz vários ensinamentos sobre o tema, vê-se diante da morte na condição de soldado sem chances de vitória:

[a morte, I.C.] nos causa medo, ela é um contínuo motivo de tormento e que não pode absolutamente ser aliviado. Não há lugar de onde ela não nos venha; podemos virar incessantemente a cabeça para um lado e para o outro, como em terra suspeita.¹⁷¹

Convém destacar que a tese rousseauniana da artificialidade

¹⁶⁴ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte II, §3, p. 260.

¹⁶⁵ *Id.*, *Ibid.*, Parte I, §8, p. 240.

¹⁶⁶ *Id.*, *Ibid.*, Parte I, §20, p. 244.

¹⁶⁷ *Id.*, *Ibid.*, Parte I, §7, p. 240.

¹⁶⁸ *Id.*, *Júlia*, 6ª Parte, XI, §40, p. 615.

¹⁶⁹ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte I, §20, p. 244.

¹⁷⁰ *Id.*, *Emílio*, IV, §68PF, p. 379.

¹⁷¹ MONTAIGNE. *Os Ensaíes*, I, XX. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 3 v. p. 122. (Montaigne diz que filosofar é aprender a morrer.)

do mal do medo da morte encontra na literatura hobbesiana uma oposição flagrante. Uma das características fundamentais da natureza originária do homem, segundo Hobbes, seria precisamente o medo da morte:

todos os homens, sobretudo os que são extremamente previdentes, se encontram numa situação semelhante à de *Prometeu*. Porque tal como *Prometeu* (nome que quer dizer *homem prudente*) foi acorrentado ao monte Cáucaso, um lugar de ampla perspectiva, onde uma águia se alimentava de seu fígado, devorando de dia o que tinha voltado a crescer durante a noite, assim também o homem que olha demasiado longe, preocupado com os tempos futuros, tem durante todo o dia seu coração ameaçado pelo *medo da morte* [grifo meu, I.C.], da pobreza ou de outras calamidades, e não encontra repouso nem paz para sua ansiedade a não ser no sono.¹⁷²

Rousseau não discorda da íntima relação entre a previdência e o sentimento de miséria ou, mais exatamente, a miséria do medo da morte. Essa relação é recorrente no *Emílio*: "A previdência! A previdência que sem cessar nos leva para além de nós mesmos, e muitas vezes coloca-nos onde não chegaremos, eis a verdadeira fonte de todas as nossas misérias"¹⁷³; "infeliz previdência, que torna um ser atualmente miserável"¹⁷⁴. Contudo, para Rousseau, esse mal que vemos no homem civilizado não existe na natureza originária do homem; a previdência e os males dela advindos seriam obra humana e é por ela que o homem teria multiplicado e ampliado para si o tênue sentimento inato de horror à morte.

Rousseau prega que o lamentável estado de medo da morte, de falta de paz e de ansiedade só ocorre em razão de um desregramento que agiganta artificialmente o sentimento natural de horror à morte, a exemplo do que ocorre a Saint-Preux, para quem "todos recebemos da natureza um enorme [grifo meu, I.C.] horror da morte"¹⁷⁵. O amante de Júlia está a escrever uma carta suicida e pede ajuda ao amigo Eduardo, que responde: "não digas mais que para ti viver é um mal, pois somente de ti depende que seja um bem"¹⁷⁶; "é na má disposição de tua alma que reside todo o mal, corrige tuas afeições desregradas"¹⁷⁷. Rousseau indaga aos seus contemporâneos: "pergunto se algum dia se ouviu dizer que um selvagem

¹⁷² HOBBS, *Leviatã*, I, XII, São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 65.

¹⁷³ ROUSSEAU, *Emílio*, II, §26, p. 73.

¹⁷⁴ *Id.*, *Ibid.*, II, §13, p. 69.

¹⁷⁵ *Id.*, *Júlia*, 3ª Parte, XXI, §11, p. 334.

¹⁷⁶ *Id.*, *Ibid.*, 3ª Parte, XXII, §16, p. 342.

¹⁷⁷ *Id.*, *Ibid.*, 3ª Parte, XXII, §9, p. 341.

em liberdade pensou em lamentar-se da vida e em querer morrer"¹⁷⁸.

Para Rousseau, os males da vida do homem em sociedade, em comparação com a quase nulidade de males no estado de natureza é quase sinônimo de que algo está errado com a sociedade, mas estando a ordem social amalgamada à construção da moralidade, o mal social não pode ser visto como algo exterior ao sujeito humano. Sociedade e moralidade são elementos inseparáveis. Os efeitos da ação moral humana ganham realidade no seio social. A vida em sociedade abre para o homem a oportunidade de uma realização de sua vida moral, vida sobre a qual ele tem, enquanto ser social, autonomia de auto-organização. É no uso dessa autonomia que Rousseau vai buscar as origens do mal, pois, do ponto de vista da mera existência, o homem não teria qualquer autonomia, pois não pediu para existir, está condenado a existir (como espécie) porque a Providência assim o quer. Se, para Rousseau, a Providência quer o bem, isso não significa nada além de que seja um bem que os homens existam, mas esta mesma Providência em nada interfere sobre como os homens existem: se os homens andam bem ou mal, isso é problema dos homens.

Rousseau tenta demonstrar que a maior parte dos males concernentes ao terremoto de Lisboa é um problema dos homens e que muitos dos males que Voltaire indevidamente atribuiu à Providência não passam de resultados de vícios humanos que ampliaram desmedidamente os males físicos que, no estado de natureza, quase não tinham realidade. Nunca se pode insistir o bastante nessa frase: "o mal físico nada seria sem

¹⁷⁸ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte I, §32, p. 250. A razão pela qual Rousseau rejeita o escapismo pelo suicídio parece estar num deslocamento do problema do *sofrimento* (que diz respeito à sensibilidade do *sujeito em relação*) em problema do *mal* (que consiste na *relação* ela mesma). Milorde Eduardo escreve a Saint-Preux: "sofro, dizes-me; dependerá de mim não sofrer? Em primeiro lugar, isso é mudar os termos da questão, pois não se trata de saber se sofres mas se para ti viver é um mal." Rousseau estaria aqui a considerar que a subjetividade individual se constitui numa espécie de relação entre duas instâncias: um *si mesmo* (esfera profunda da subjetividade) e um *outro* (esfera mais superficial da subjetividade), de modo que o sofrimento seja constitutivo da subjetividade individual. "O destino do homem é sofrer em todos os tempos. A própria preocupação com sua conservação está ligada ao sofrimento" (Cf. *Emílio*, I, p. 23.). Parece que, para Rousseau, o sujeito humano deve reconhecer-se como sendo ele mesmo uma relação interna de modo a reconhecer a intrinsecalidade de seu sofrimento; deve reconhecer que a única intervenção humanamente proveitosa contra o mal da relação só pode ocorrer no nível das relações exteriores ao sujeito, isto é, no nível das relações intersubjetivas. A nota de Rousseau ao comentário de Milorde Eduardo dá a entender que o escapismo pela via do suicídio, como recurso para deixar de sofrer enquanto homem é sem proveito para o indivíduo que falece porque implica na destruição total da sensibilidade humana, que consiste num *estar ligado a algo*. O horror rousseauiano ao suicídio seria o horror a um *estar ligado a nada*: "sentindo a perda do que nos foi caro, estamos ainda ligados ao objeto de nossa dor por nossa própria dor e esse estado é menos horrível do que não estar mais ligado a nada". (Cf. ROUSSEAU, *Júlia*, 3ª Parte, XXII, §10, Campinas-SP: HUCITEC/UNICAMP, 1999, p. 341 passim.)

os nossos vícios, que no-lo tornaram sensível".¹⁷⁹ Frase coerente com as primeiras reflexões de Rousseau, mesmo quando estas não tinham por objeto específico a questão do mal físico.

A tese da independência entre a ordem física e a ordem moral pode ser encontrada já no *Segundo Discurso*, onde ele afirma que em cada animal há "somente uma máquina engenhosa" e que há o mesmo na máquina humana com a diferença de "tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre."¹⁸⁰ É enquanto *agente livre* que o homem está fora do sistema ordenado da Providência e, estando fora do sistema, o mal que ele cria pelo abuso dessa liberdade — o mal moral — não pode ser atribuído à Providência. O que Rousseau diz no *Emílio* já estava implícito no *Segundo Discurso*: "tudo que o homem faz livremente não entra no sistema ordenado da Providência e não lhe pode ser imputado"¹⁸¹.

Já no *Segundo Discurso*, Rousseau ancorava a animalidade à noção de *mal físico* e a humanidade à noção de *mal moral* de modo que aqueles males que o homem sofre em conjunto com os outros animais seriam males físicos enquanto que aqueles que apenas o homem sofre seriam *males morais*. O mal físico antecederia ao moral assim como a animalidade antecederia ao que é propriamente humano. Rousseau fala do animal com a atenção voltada para o homem como fala do aspecto físico com a atenção voltada para o aspecto moral; o problema da origem do mal nunca exerceu sobre Rousseau qualquer fascínio enquanto esse mal é o daquela espécie que todo animal sofre; o mal que fascina Rousseau é aquele que só o homem é capaz de sofrer. A independência entre esse dois tipos de males corresponde à independência entre a animalidade e a humanidade, que, no fundo, é a independência entre máquinas e agentes livres. Para Rousseau, o mal que merece ser investigado é o que teve origem no movimento dos agentes livres e não aquele que porventura teria resultado de uma necessidade maquínica. O mal como obra humana acusa

¹⁷⁹ *Id.*, *Emílio*, IV, §68PF, p. 379.

¹⁸⁰ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte I, §14, p. 242.

¹⁸¹ *Id.*, *Emílio*, IV, §67PF, p. 378.

que o homem é algo digno de fascinação; o autor desse mal pode reivindicar ser maior que o mal que ele mesmo criou, pois, em certo sentido, a natureza originária do homem goza de uma ascendência em relação à obra do mal. Pode parecer paradoxal, mas o simples fato do homem poder fazer o mal é, na verdade, um bem. O movimento espontâneo pelo qual o mal veio ao mundo é, em si mesmo, isento do mal. O sumo mal seria a aniquilação do direito humano de poder fazer o mal:

murmurar contra o fato de Deus não o impedir de fazer o mal é murmurar por tê-lo feito de uma natureza excelente, por ter posto em suas ações a moralidade que as enobrece, por ter-lhe dado *direito à virtude*¹⁸² [grifo meu, I.C.].

Para Rousseau, a ordem da Providência teria determinado ao homem que ele foi feito para gozar do "direito à virtude", isto é, para fazer o bem por escolha e, para fazer sentir essa determinação, teria colocado nele a capacidade de sentir a infelicidade quando essa ordem é descumprida. Daí porque o sentimento de *infelicidade* no homem ocorre quando ele *faz mal uso* (abuso) das suas faculdades: "é o *abuso* de nossas faculdades que nos torna *infelizes* e *maus*"¹⁸³[grifo meu, I.C.]. Isso é muito diferente de dizer que são nossas faculdades ou o mero uso delas que nos tornam necessariamente infelizes e maus. Rousseau insinua, no trecho que segue, que não haveria um mal moral necessário, mas uma necessária possibilidade do mal moral. O que estaria assegurado pela ordem da Providência seria a existência necessária de agentes livres; o maior mal que poderia haver entre nós — mas do qual estamos providencialmente protegidos — não seria um grande mal moral, mas uma eventual impossibilidade de praticarmos males morais:

ela [a Providência, I.C.] não quer o mal que o homem faz abusando da liberdade que ela lhe dá, mas não o impede de fazê-lo, quer porque da parte de um ser tão fraco esse mal seja nulo a seus olhos, *quer porque não o poderia impedir sem perturbar a sua liberdade e causar um mal maior degradando a sua natureza.*¹⁸⁴ [grifo meu, I.C.]

Em nossa leitura sobre Rousseau, percebemos que ele nos leva a apostar numa certeza de que o sistema da Providência comporta, ao lado de uma ordem física (sujeita ao pleno controle de Deus) uma ordem

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Id., Ibid.*, IV, §68PF, p. 379.

¹⁸⁴ *Id., Ibid.*, IV, §67PF, p. 378.

moral enquanto universo independente, cujos elementos se relacionam com eles mesmos, como num sistema fechado. Os elementos dessa ordem — os seres inteligentes e sensíveis — teriam sido dispostos pela Providência do melhor modo possível em relação a si próprios:

Parece-me que as coisas deveriam ser consideradas relativamente na ordem física e absolutamente na ordem moral; de modo que a maior idéia que posso fazer da Providência é que cada ser material esteja disposto o melhor possível em relação ao todo, e cada ser inteligente e sensível esteja disposto o melhor possível em relação a si próprio.¹⁸⁵

O mal que os homens, enquanto seres inteligentes, sensíveis e ativos, fazem dentro desse sistema moral em nada afeta o sistema universal, pois as conseqüências do mal moral resvalam nos limites do próprio sistema, fazendo com que o homem seja o único autor e o único sofredor do mal moral: "o mal que o homem faz retorna a ele sem nada mudar no sistema do mundo, sem impedir que a própria espécie humana conserve-se, apesar de tudo"¹⁸⁶.

É por acreditar que a Providência se encarregou de proibir que a possibilidade do mal nascido na esfera da liberdade moral viesse a contaminar o resto do sistema, que Rousseau se nega a conceber que a existência do mal seja algo absoluto ou que fere a harmonia universal: "o próprio mal que vemos não é um mal absoluto, e, longe de combater diretamente o bem, atua em concordância com ele para a harmonia universal"¹⁸⁷.

Rousseau teria assegurado que a autodeterminação humana seria um bem necessário à harmonia universal e que, por isso, aquele mal que o homem causa a si mesmo pelo mau uso de sua liberdade não fere o bem do ponto de vista da Providência; o homem, no uso de sua liberdade, não poderia causar o sumo mal, pois este consistiria em que ele degradasse a si mesmo perdendo o bem da liberdade. Mas, não tendo o homem a liberdade de deixar de ser livre, não poderia ele, a rigor, querer seu próprio mal. Esse seria o sentido da máxima do §65PF: "não sou livre para não querer meu próprio bem, não sou livre para querer meu mal"¹⁸⁸. No *Contrato*

¹⁸⁵ *Id.*, *Carta sobre a Providência*, §26, p. 22.

¹⁸⁶ *Id.*, *Emílio*, IV, §67PF, p. 378.

¹⁸⁷ *Id.*, *Carta a Christophe de Beaumont*, §78, p. 41.

¹⁸⁸ *Id.*, *Emílio*, IV, §65PF, p. 377.

social, o espírito dessa máxima é cooptado para o discurso político: "destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações"¹⁸⁹. Mas se, no *Contrato*, isso é uma pretensão inconveniente ou inaceitável do ponto de vista político — porque se trata aí do *artifício* da Vontade Geral — do ponto de vista da vontade *natural* do indivíduo é uma pretensão impossível, pois equivale a querer não querer, a exercer a liberdade de não ser livre.

Mas o discurso político não se torna menos importante na obra de Rousseau porque está dispensado da necessidade da liberdade. É sobretudo pelo artifício político que se abre a possibilidade para os vícios humanos esculpirem uma forma social que expressa o sumo mal da perda da liberdade: o despotismo. O mal do fanatismo seria apenas uma espécie de "mau uso" da Vontade Geral, mas o mal do despotismo é a tentativa de impedir o próprio exercício da Vontade Geral. Por isso, um fanatismo tempestuoso (pelo qual um povo inteiro se torna inimigo dos outros) é preferível a uma tranqüilidade despótica; Rousseau afirma preferir "a mais tempestuosa liberdade a uma tranqüila dominação"¹⁹⁰. É para repelir qualquer argumento favorável ao despotismo que Rousseau sentencia: "seja qual for a situação, o povo é sempre senhor de mudar suas leis, mesmo as melhores, pois, se for de seu agrado fazer o mal a si mesmo, quem terá o direito de impedi-lo?"¹⁹¹. No *Contrato social*, ele previne os leitores a se defenderem contra o argumento dos que fazem pesar as "vantagens" do despotismo:

Dirão que o déspota assegura aos súditos a tranqüilidade civil. (...) Que ganham com isso, se mesmo essa tranqüilidade é uma de suas misérias? Vive-se tranqüilo também nas masmorras e tanto bastará para que nos sintamos bem nelas? Os gregos, encerrados no antro do Ciclope, viviam tranqüilos, esperando a vez de ser devorados.¹⁹²

É por essa via de raciocínio que Rousseau pondera que

é preciso levar em consideração menos o repouso aparente e a tranqüilidade dos chefes do que o bem-estar das nações tomadas como um todo (...) Um pouco de agitação dá mais vigor às almas, e o que faz verdadeiramente a espécie prosperar é menos a paz do que a liberdade.¹⁹³

¹⁸⁹ *Id.*, *Do contrato social*, I, IV, §6, p. 27.

¹⁹⁰ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte II, §40, p. 272.

¹⁹¹ *Id.*, *Do contrato social*, II, XII, §2, p. 69.

¹⁹² *Id.*, *Ibid.*, I, IV, §3, p. 27.

¹⁹³ *Id.*, *Ibid.*, I, IV, Nota 27, p. 98.

Contudo, Rousseau não infere daí que o povo sempre *saiba* o bem que quer, mas apenas que sempre *quer* o próprio bem: "deseja-se sempre o próprio bem, mas nem sempre se sabe onde ele está. Jamais se corrompe o povo, mas freqüentemente o enganam e só então é que ele parece desejar o que é mau"¹⁹⁴.

Em *Nova Heloísa*, o postulado de que a fonte do mal reside no sistema da liberdade humana é determinante para a crença na existência de Deus. Aquele que busca a causa do mal em fonte diversa da liberdade tende ao ateísmo, pois atribuirá à Causa Primeira uma falta de poder, inteligência e bondade plenas e, por conseguinte, não poderá conceber racionalmente a existência de Deus. O ateísmo de Wolmar decorre do irreconhecimento da liberdade como fonte do mal:

pouco ou muito, enfim o mal existe e dessa única existência [Wolmar, I.C.] deduzia falta de poder, de inteligência ou de bondade na causa primeira. Quanto a mim [Saint-Preux, I.C.], procurava mostrar a origem do mal físico na natureza da matéria e do mal moral na liberdade do homem.¹⁹⁵

Contudo, o ateísmo de Wolmar seria apenas um espécie de defeito da razão do qual ele não teria culpa; não se trataria de má-fé, mas de uma espécie de limitação que se poderia acreditar imposta pelo próprio Deus e de nenhum modo exigível para a bem-aventurança. Rousseau nos leva a crer que Wolmar é um ateu que, mesmo sem acreditar, agrada a Deus; que ele está no caso daquele que poderia dizer no dia do juízo final: "sem pensar em ti, fiz o bem que te é agradável, e meu coração seguia tua vontade sem conhecê-la"; em vez daquele que, nas mesmas condições, diria: "Ai de mim! Amei-te e não cessei de te ofender; eu te conheci, e nada fiz para te agradar"¹⁹⁶.

Essa leitura reforça a idéia de que os homens só estão autorizados a ser juizes da religião alheia naquilo que tange às ações morais, deixando de lado todo o resto. Ao notar que D'Alembert, no artigo *Genebra*, da Enciclopédia, penetra nas filigranas das crenças dos teólogos da cidade, Rousseau protesta em carta responsiva: "Senhor, julgemos as

¹⁹⁴ *Id.*, *Ibid.*, II, III, §1, p. 46.

¹⁹⁵ *Id.*, *Júlia*, 5ª Parte, V, §22, p. 513.

¹⁹⁶ *Id.*, *Carta sobre a Providência*, §33, p. 25.

ações dos homens e deixemos Deus julgar sua fé¹⁹⁷. Para o genebrino, embora não estejamos impedidos de fazer uso do entendimento se assim aprouve a Deus, — como parece ser o caso do vigário saboiano: "ele [Deus, I.C.] não me deu um entendimento para proibir-me de usá-lo"¹⁹⁸ —, as ações justas, do ponto de vista dos julgamentos humanos, podem se dar à revelia de um bom entendimento em matérias indiferentes à moralidade.

Rousseau perdoa o ateísmo sincero de Wolmar, mas não aquela espécie de ateísmo voluntário que Voltaire parece ter colocado no seu *Poema* sobre o desastre de Lisboa: "devo acreditar que não vos atendes muito a sentimentos que tão bem refutais"¹⁹⁹, escreve Rousseau como a crer que Voltaire teria feito deliberadamente um mau uso da razão, não apenas ao escrever contra a Providência, mas ao ter ido de encontro a seus próprios princípios; o Poema sobre Lisboa acusaria, segundo Rousseau, menos uma incapacidade da razão que uma deliberada e abominável má-fé.

Ao contestar Voltaire, o apelo à coerência dos argumentos é, no fundo, um apelo a uma coerência dos sentimentos. Rousseau apela para que seu opositor olhe para si mesmo e se veja na condição de homem livre e responsável pelo seus atos, principalmente por aquilo que escreve²⁰⁰; o centro da contra-argumentação de Rousseau é sempre o mesmo: o homem é livre e responsável pelos males que sofre mediante sua ação moral; por esse postulado, não se pode admitir que haja qualquer desordem no sistema da Providência.

Rousseau não terá nenhuma dificuldade em admitir que haja imprecisões no sistema sujeito ao controle humano; o que ele não vai admitir, ao rebater os argumentos de Voltaire, é que haja imprecisões no sistema da natureza, pois, sendo tal sistema controlado pela Providência universal, de modo independente do controle humano, não há razão para atribuímos ao controle da Providência a responsabilidade pelas irregularidades que temos diante de nós: "dizeis não ser verdade" — escreve Rousseau a Voltaire —

¹⁹⁷ *Id.*, *Carta a D'Alembert*, §9. Tradução Roberto Ferreira. Campinas, SP: UNICAMP, 1993, p. 37. (Coleção Repertórios)

¹⁹⁸ *Id.*, *Emílio*, IV, §125PF, p. 407.

¹⁹⁹ *Id.*, *Carta sobre a Providência*, §2, p. 11.

que, se tirarmos um átomo do mundo, o mundo não poderia subsistir (...) que a natureza não se submete a nenhuma medida ou forma (...) que nenhuma quantidade precisa é requerida para nenhuma operação, que a natureza nunca age com rigor.²⁰¹

Mas — rebate Rousseau —

longe de pensar que a natureza não seja submissa à precisão das quantidades e das figuras, acreditaria, ao contrário, que apenas ela segue com rigor essa precisão, porque só ela sabe comparar exatamente os fins e os meios, e adequar a força à resistência²⁰².

O defensor da causa da Providência contesta que as "irregularidades" apontadas por Voltaire existam no sistema da natureza; tais irregularidades não passariam de aparências a ocultar uma regularidade perfeita que subjaz no sistema natural e lança um desafio ao seu opositor: "pode-se porventura duvidar que cada uma delas tenha sua causa física, e seria suficiente não perceber essa causa para negar que exista?". Segundo Rousseau, as "aparentes irregularidades" provêm de "leis que ignoramos e que a natureza segue tão fielmente quanto as que nos são conhecidas, de algum agente que não percebemos e cuja resistência e contribuição têm medidas fixas em todas as suas operações"²⁰³. E fornece o seguinte exemplo:

Suponhamos dois pesos em equilíbrio e entretanto desiguais; que se acrescente ao menor a quantidade de que diferem: ou os dois pesos permanecerão ainda em equilíbrio e ter-se-á uma causa sem efeito, ou o equilíbrio será rompido e ter-se-á um efeito sem causa. Mas se os pesos forem de ferro e houver um pequeno ímã oculto sob um dos dois, a precisão da natureza tirar-lhe-ia então a aparência de precisão, e em virtude de tanta exatidão, esta lhe pareceria faltar. Não existe nenhuma figura, nenhuma operação, nenhuma lei no mundo físico à qual não se possa aplicar algum exemplo semelhante ao que acabo de propor sobre o peso.²⁰⁴

Contra a tese voltairiana de que a natureza só se mostra por formas irregulares e que isso acusa haver no sistema natural uma imprecisão quanto às formas, Rousseau contra-argumenta de modo a insinuar que Deus desenha certo por linhas certas, que só aparecem tortas para uma razão míope, que não vê além das formas produzidas pela abstração, as quais independem das formas da natureza:

Dizeis que nenhum ser conhecido tem uma forma precisamente matemática; pergunto-vos, Senhor, se existe alguma forma possível que

²⁰⁰ Isso se evidencia no convite que Rousseau faz para que Voltaire escreva sobre a religião civil.

²⁰¹ ROUSSEAU, *Carta sobre a Providência*, §13, p. 16.

²⁰² *Id.*, *Ibid.*, §14, p. 16.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Id.*, *Ibid.*, §15, p. 17.

não a tenha, e se a curva mais estranha não é tão regular aos olhos da natureza quanto um círculo perfeito aos nossos olhos.²⁰⁵

Contra a distinção que Voltaire faz entre acontecimentos que geram efeitos e acontecimentos que não os geram absolutamente, Rousseau afirma a universalidade da relação causa-efeito e a necessidade da existência do efeito: "todo acontecimento parece-me ter necessariamente algum efeito, ou moral, ou físico, ou um composto dos dois, que nem sempre, contudo, são percebidos"²⁰⁶; "de qualquer modo que se veja as coisas, se nem todos os acontecimentos têm efeitos sensíveis, parece-me incontestável que todos têm efeitos reais"²⁰⁷.

Rousseau declara sua descrença em razão da falta de rigor no uso da palavra "demonstração", pela qual Voltaire garante que os corpos celestes fazem sua revolução em um espaço sem resistência, sugerindo um antiplenismo, uma descontinuidade do espaço: "essa é certamente uma coisa bela de demonstrar, mas segundo o costume dos ignorantes, tenho muito pouca fé nas demonstrações que ultrapassam meu alcance"²⁰⁸.

Por essa defesa, as imprecisões, irregularidades e desvios se devem ao vandalismo da história humana, que, corrompendo as proporções perfeitas da estátua de Glauco, esculpe o disforme monstro que é o homem da sociedade.

Também se pode dizer que é uma deformidade da razão fazer uso de um só olho pelo qual tudo é considerado apenas sob um único ponto de vista. Parece que Voltaire é dotado dessa razão ciclópica que destrói tudo, que vê o mal em tudo, porque Rousseau se dá ao trabalho de lembrar ao seu antagonista que nenhum acontecimento pode ser visto apenas sob um único e, no caso, o pior ângulo:

Há acontecimentos que muitas vezes nos tocam mais ou menos, segundo os ângulos sob o qual são considerados, e que perdem muito do horror que inspiram à primeira vista, quando se quer examiná-los de perto. Aprendi em *Zadig*, e a natureza confirma-me dia após dia, que uma morte rápida não é sempre um mal real, e que pode algumas vezes passar por um bem relativo.²⁰⁹

²⁰⁵ *Id.*, *Ibid.*, §16, p. 17.

²⁰⁶ *Id.*, *Ibid.*, §17, p. 17.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Id.*, *Ibid.*, §18, p. 18.

²⁰⁹ *Id.*, *Carta sobre a Providência*, §10, p. 14.

Ao citar *Zadig*²¹⁰, Rousseau insinua que o ciclopismo de Voltaire decorre de uma má-fé semelhante à de quem fecha intencionalmente um dos olhos. Voltaire não ignora, posto que não ignorou em *Zadig*, que o terremoto de Lisboa poderia ser visto a partir de um ângulo mais favorável à Providência. Nesse sentido, Rousseau oferece o novo ângulo mais para fazer Voltaire retornar a si do que para contrapô-lo:

não é certo que um único desses infelizes tenha sofrido mais do que se, de acordo com o curso ordinário das coisas, tivesse esperado em longa agonia a morte que vinha surpreendê-lo. *Há fim mais triste do que o de um moribundo a quem se extenua com cuidados inúteis*, que um notário e herdeiros não deixam respirar, que os médicos assassinam à vontade em seu leito, e a quem padres bárbaros fazem, com arte, saborear a morte?²¹¹ [grifo meu, I.C.]

Pela temática da morte, Rousseau desenvolve um aspecto especial e destacado do mal moral, que é o amedrontamento que os homens geram em si mesmos, criando pelo mal uso de sua liberdade uma sensibilidade extra e artificial ao horror natural da morte. No conjunto de sua obra, Rousseau insiste em denunciar o terror — e seus interesses subjacentes — que profissionais da morte inspiram no homem da sociedade civil. Enquanto o homem selvagem "só almeja o repouso e a liberdade, só quer viver e permanecer na ociosidade e mesmo a ataraxia do estóico não se aproxima de sua profunda indiferença por qualquer outro objeto", o homem social, no curso natural das coisas,

cansa-se, agita-se, atormenta-se sem cessar para encontrar ocupações ainda mais trabalhosas; trabalha até a morte, corre no seu encaço para colocar-se em situação de viver ou renunciar à vida para adquirir a imortalidade.²¹²

Tais são os homens vitimados pelos terrores da morte, cujos carrascos seriam os médicos, os filósofos e os padres:

naturalmente o homem sabe sofrer com firmeza e morre em paz. São os médicos com suas receitas, os filósofos com seus preceitos, os padres com suas exortações que aviltam seu coração e o fazem desaprender a morrer.²¹³

Quanto aos médicos e padres em especial, a causa de sua impiedade — aqui sinonimizada como *falta de escrúpulos* — estaria à

²¹⁰ O episódio a que Rousseau se refere seria aquele em que o anjo Jesrad, sem razão aparente e para horror de seu acompanhante Zadig, lança, nas correntezas sob a ponte em que passavam, o solícito rapaz que os servia de guia. O anjo diz: "saiba que este rapaz do qual a Providência quebrou o pescoço teria assassinado a tia daqui a um ano." (Cf. VOLTAIRE, *Zadig ou Do Destino*, São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 80)

²¹¹ ROUSSEAU, *Carta sobre a Providência*, §10, p. 14.

²¹² *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte II, §58, p. 280.

mostra: "o que vemos demais já não imaginamos, e é somente a imaginação que nos faz sentir os males dos outros: é assim que, de tanto verem morrer e sofrer, os padres e os médicos tornam-se impiedosos"²¹⁴. No texto referente à Heloísa agonizante, Rousseau esmiúça o saboreamento da morte realizada pelos "padres bárbaros" e "impiedosos":

Um católico moribundo está rodeado apenas de coisas que o assustam e de cerimônias que o enterram ainda vivo. Pelos cuidados que se tomam para afastar dele os Demônios, ele crê ter o quarto cheio deles; morre cem vezes de terror antes que acabem com ele e é nesse estado de medo que a Igreja gosta de mergulhá-lo para melhor dominar sua bolsa.²¹⁵

É bem provável que trechos como esse tenham contribuído para motivar o abade Monnet a escrever de Rousseau que "quem assim pintava o cristianismo molhara 'o seu pincel na garganta da serpente'"²¹⁶. Mas o espírito do que Rousseau escreve acerca desses rituais já estava presente em Montaigne, de quem certamente obteve inspiração:

Na verdade creio que são essas atitudes e preparativos assustadores de que nos cercamos que nos causam mais medo do que ela [a morte, I.C.]: (...) um quarto sem luz, círios acesos, nossa cabeceira invadida por médicos e pregadores; em suma, todo o horror e todo o pavor ao nosso redor. Eis-nos já amortalhados e enterrados. (...) Feliz a morte que não deixa tempo para que se preparem tais acompanhamentos!²¹⁷

Para seu Emílio, Rousseau quer o mesmo que Júlia para seus filhos, a saber, "que não lhes torne a Religião lúgubre e triste a ela misturando sempre pensamentos de morte"²¹⁸, afinal "a morte" — alguém dirá à Júlia agonizante — "já é tão penosa! por que torná-la ainda hedionda?"²¹⁹

Dentre o que Rousseau entende ser artes dos horrores da morte, a medicina é a mais enfaticamente repudiada. "Não discuto que a medicina seja útil para alguns homens, mas afirmo que ela é funesta para o gênero humano"²²⁰. No geral, diz ele, "essa arte menos recua a morte do que faz com que ela seja percebida antecipadamente"²²¹. É contra os

²¹³ *Id.*, *Emílio*, I, §100, p. 34.

²¹⁴ *Id.*, *Ibid.*, IV, §89, p. 301.

²¹⁵ *Id.*, *Júlia*, 6ª Parte, XI, §39, p. 615.

²¹⁶ MACHADO, *Rousseau em Portugal*, Porto/Coimbra: Campo das Letras, 2000. p. 129.

²¹⁷ MONTAIGNE, *Os Ensaios*, I, XX, p. 142.

²¹⁸ ROUSSEAU, *Júlia*, 6ª Parte, XI, §39, p. 615.

²¹⁹ *Id.*, *Ibid.*, 6ª Parte, XI, §40, p. 615.

²²⁰ *Id.*, *Emílio*, I, §97, p. 33.

²²¹ *Id.*, *Ibid.*, I, §99, p. 34.

conhecimentos médicos em especial que Rousseau tece esse comentário numa correspondência ao *Sr. Bordes*: "como os conhecimento descobrem sempre muito mais perigos do que meios para nos garantirem contra eles, não é de espantar que só contribuam para aumentar nossos alarmas e tornar-nos pusilânimes"²²².

O autor do *Emílio* aponta para uma proporcionalidade entre a disseminação da medicina e a depravação da vitalidade da espécie humana:

Entre nós, a medicina está na moda, e assim deve ser. É a diversão das pessoas ociosas e desocupadas, que, não sabendo o que fazer com seu tempo, passam-no a se tratar. Se tivessem tido a infelicidade de nascerem imortais, seriam os mais miseráveis dos seres: uma vida que jamais tivessem medo de perder não teria para elas nenhum valor. Para essas pessoas, é preciso que haja médicos que as ameacem para lisonjeá-las, e que a cada dia lhes dêem o único prazer de que são capazes: o de não estarem mortas.²²³

Rousseau exorta aos seus contemporâneos: "expulsa os médicos; assim, não evitarás a morte, mas só a sentirás uma vez, ao passo que eles a trazem todos os dias para tua imaginação perturbada."²²⁴ Evitar os médicos, em especial na primeira infância, é uma medida que integra o projeto educacional de Rousseau de moldar o homem com os atributos da coragem, da força e da audácia. A medicina moldaria os homens inversamente:

De minha parte, não sei de que doença nos curam os médicos, mas sei que nos dão algumas bastante funestas: a covardia, a pusilanimidade, a credulidade, o terror da morte; se curam o corpo, matam a coragem. Que nos importa que façam andar os cadáveres? É de homens que precisamos, e não os vemos saírem de suas mãos.²²⁵

Essa opinião pouco favorável à arte da medicina, não ficou sem destaque na célebre obra em que Rousseau fala das ciências e das artes em geral e, ao mesmo tempo, revela seu amor pelos antigos: "que pensavam os romanos da medicina quando a baniram de sua república?"²²⁶. A resposta parece estar no *Emílio*: "quereis encontrar homens de real coragem? Procurai-os nos lugares onde não há médicos, onde se ignoram as conseqüências das doenças e onde pouco se pensa na morte"²²⁷.

²²² *Id.*, *Última resposta ao Sr. Bordes*, §64, p. 408.

²²³ *Id.*, *Emílio*, I, §96, p. 33.

²²⁴ *Id.*, *Ibid.*, II, §24, p. 72.

²²⁵ *Id.*, *Ibid.*, I, §95, p. 33.

²²⁶ *Id.*, *Discurso sobre as ciências e as artes*, Notas, 4, p. 339.

²²⁷ *Id.*, *Emílio*, I, §100, p. 34.

Para Rousseau, a má vida de que só o homem é culpado só pode ser mudada pelo próprio homem e, para isso, a Providência só interfere garantindo o bem da vida da espécie. Os compromissos que os indivíduos forjam entre si no interior da sociedade e que determinam uma boa ou uma má vida estão exclusivamente sob poder dos próprios indivíduos; o compromisso de Deus para com o homem seria em relação à vida da espécie: "pode-se supor que sua Providência é apenas universal, que ele se contenta em conservar os gêneros e as espécies e presidir ao todo, sem se inquietar com maneira (sic) como cada indivíduo passa esta curta vida"²²⁸.

Um certo otimismo é uma consequência importante desse pensamento de Rousseau sobre como se passa a vida humana: mesmo que os indivíduos tenham conseguido tornar más as suas vidas, esses males estão providencialmente impedidos de se agigantarem a ponto de tornar a vida em geral um mal:

por mais engenhosos que possamos ser em suscitar nossas misérias à força de belas instituições, não pudemos até agora nos aperfeiçoar a ponto de tornar a vida em geral penosa para nós e preferir o nada à nossa existência, pois se não fosse assim o desencorajamento e o desespero logo se apoderariam da maioria das pessoas, e o gênero humano não teria podido subsistir por muito tempo.²²⁹

É como se Rousseau estivesse a indagar a Voltaire: se a vida é tão radicalmente ruim como dizes, se foi a Providência que tomou todas as medidas para que simplesmente viver seja um sofrimento tão grande como descreveis, então por que nós simplesmente não nos matamos? Por que simplesmente não lançamos mão do remédio do suicídio, colocado tão facilmente à nossa disposição? Se nós, apesar do tão grande número de males que sofremos sobre a terra, decidimos por continuar a viver, é porque a vida para nós, apesar de tudo, é um bem:

que para nós seja melhor existir do que não existir, só isso já bastaria para justificar nossa existência, mesmo que não tivéssemos nenhuma compensação a esperar pelos males que devemos sofrer, e mesmo que esses males fossem tão grandes quanto o descreveis.²³⁰

Rousseau enumera três sentimentos pelos quais a bondade da Providência pode ser justificada quanto a ser a vida uma dádiva boa: o

²²⁸ *Id.*, *Carta sobre a Providência*, §25, p. 21.

²²⁹ *Id.*, *Ibid.*, §11, p. 14.

primeiro é o sentimento do bem da vida, presente em todo homem. Trata-se do "doce sentimento da existência, independentemente de qualquer outra sensação"²³¹, pelo qual sentimos o *bem* (não o *bom*) da vida. É este sentimento que constitui o laço imediato entre a existência humana e a Providência.

O segundo se contrapõe à defesa de Voltaire da tese de que o bem da vida se esmorece diante de uma vida má e que a maioria dos homens, tendo se encontrado em tão más condições, se tivesse de escolher viver de novo, preferiria não nascer mais a ter de viver de outra vez nas mesmas condições. Rousseau rebate a tese:

pensais como Erasmo que pouca gente gostaria de renascer nas mesmas condições em que viveram, mas aquele que pede um alto preço por sua mercadoria é justamente o que faria um grande abatimento se houvesse alguma esperança de concluir o negócio.²³²

Ou seja, quem prega que só aceitaria viver de novo se sua vida fosse em boas condições, terminaria por aceitar uma vida em más condições a correr o risco de não viver em absoluto, pois o bem da vida suplantaria o conjunto dos males que porventura se experimentaria nos sofrimentos. Para Rousseau, dificilmente se pode acreditar que o homem que teve uma má vida se incline ao nada, pois além da universal doçura do sentimento de existência, existe também em geral a doçura do sentimento do *bom* da vida, em relação ao qual o número de testemunhos é importante para fixar o peso da argumentação.

Para afirmar que a vida é geralmente um mal para o homem, Voltaire teria errado na qualidade da amostra representativa da atual condição humana:

quem devo acreditar que consultastes sobre isso? Ricos, talvez, saciados por falsos prazeres mas ignorando os verdadeiros, sempre enfadados com a vida e sempre temendo perdê-la; talvez pessoas de letras, de todas as espécies de homens o mais sedentário, o mais malsão, o mais reflexivo e, conseqüentemente, o mais infeliz.²³³

Afirmando que a maioria dos homens não se encontra na condição das testemunhas apresentadas por Voltaire, Rousseau apresenta outro tipo de testemunho que, segundo ele, corresponde melhor à natureza

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*

²³² *Id., Ibid.*, §12, p. 15.

humana e à condição da maioria dos homens:

Quereis encontrar homens de melhor composição ou, ao menos, comumente mais sinceros e que, por formarem a maioria, devem pelo menos por isso ser escutados de preferência? Consultai um honesto burguês que tenha passado uma vida obscura e tranqüila, sem projetos e sem ambição; um bom artesão que viva comodamente de sua profissão; até mesmo um camponês, não da França, onde se supõe ser preciso fazê-lo morrer de miséria para que nos façam viver, mas do país, por exemplo, em que estais, e, em geral, de qualquer país livre. Ouso, de fato afirmar que não há, talvez, no alto Valais um único montanhês descontente com sua vida quase automática, e que não aceitasse de bom grado, em troca até mesmo do Paraíso, a proposta de renascer sem cessar para assim vegetar perpetuamente.²³⁴

Ponderando os exemplos de Voltaire com os seus, Rousseau deduzirá, pelo fato da maioria dos homens estar representada pelo grupo que ele apresentou, que a vida raramente é um mal: "de acordo com o curso natural das coisas, apesar de alguns males de que está semeada a vida humana, ela não é, levando-se tudo em conta, uma dádiva ruim"²³⁵.

O terceiro sentimento que serve de argumento final contra Voltaire é o de esperança. Alegando sofrer inocentemente, Rousseau apela para o axioma *não é justo que o inocente sofra* e nutre o sentimento de esperança da compensação desse sofrimento numa vida futura: "todas as mais fortes dores perdem sua força para quem quer que veja sua grande e segura compensação"²³⁶. Rousseau quer fazer ver ao seu opositor que não entrou na causa da Providência apenas para altercar, e sim firmar a concordância de seu interesse particular com o discurso da justiça:

Não! sofri demais nesta vida para não ter esperança em uma outra. Todas as sutilezas da metafísica não me farão duvidar um só momento da imortalidade da alma e de uma Providência benfazeja. Eu a sinto, creio nela, quero-a, espero por ela, defendê-la-ei até o meu último suspiro; e essa será, de todas as discussões que terei sustentado, a única em que meu interesse não será esquecido.²³⁷

A base racional dessa crença na vida futura está fundada num discurso que explica a presença e a ausência do sentimento de esperança por uma espécie de justiça providencial que distribui tudo conforme o merecimento de cada um. Rousseau teria direito à beleza da esperança, Voltaire não; um está em condições de merecer a bem-

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Id.*, *Os devaneios do caminhante solitário*, III, §20, p. 48.

²³⁷ *Id.*, *Carta sobre a Providência*, §37, p. 26.

aventurança por ter fome e sede de justiça, o outro não está nessas condições porque já se encontra saciado de justiça; um ainda não goza, mas o outro já está a gozar da glória:

Não posso impedir-me, Senhor, de observar a esse propósito, uma oposição bem singular entre vós e mim quanto ao assunto desta carta. Saciado de glória e descrente das vãs grandezas, viveis livre em meio à abundância; bem seguro da imortalidade, filosofais pacificamente sobre a natureza da alma; e se o corpo ou o coração sofre, tendes Tronchin como médico e amigo; não encontrais, entretanto, senão o mal sobre a terra. E eu, obscuro, pobre e atormentado por um mal sem remédio, medito com prazer em meu retiro e acho que tudo está bem. De onde provêm essas manifestas contradições? Vós mesmo as explicastes: vós gozais a vida, mas eu espero, e a esperança embeleza tudo.²³⁸

Em *Nova Heloísa*, Rousseau faz do personagem Saint-Preux uma espécie de alter ego de Voltaire, a argumentar na carta suicida que "o homem está sujeito a mil males", que "sua vida é um tecido de misérias e ele parece ter nascido apenas para sofrer"²³⁹, que "suportamos por muito tempo uma vida penosa e dolorosa antes de nos resolvermos a deixá-la"²⁴⁰ e, finalmente, que "só um insensato sofre voluntariamente aqueles [males, I.C.] de que pode eximir-se"²⁴¹. Milorde Eduardo responde a Saint-Preux, quase do mesmo modo como Rousseau responde a Voltaire no final da *Carta sobre a Providência*: "a vida é um mal para o mau que prospera e um bem para o homem de bem infortunado"²⁴².

Para Rousseau, não é qualquer esperança que *embeleza tudo*, mas apenas "a esperança do justo"²⁴³. O que garante a felicidade do homem justo é a fortificação no interior da qual ele se vê amparado pelos desígnios divinos. Pela via dessa fortificação, a ação do homem justo é motivada por princípios que independem do mundo exterior: ele não dá ouvidos aos discursos que lhe reputam ser bom ou mau, mas apenas ao sentimento de merecimento de felicidade que lhe vem de Deus. Ele é o homem que vive em companhia de Deus, sua solidão é apenas aparente. O verdadeiro solitário é o mau, que se lança na sociedade por temer a experiência da intimidade que é o estar em companhia de Deus: "o mau

²³⁸ *Id.*, *Ibid.*, §36, p. 26.

²³⁹ *Id.*, *Júlia*, 3ª Parte, XXI, §18, p. 337.

²⁴⁰ *Id.*, *Ibid.*, 3ª Parte, XXI, §11, p. 334.

²⁴¹ *Id.*, *Ibid.*, 3ª Parte, XXI, §13, p. 335.

²⁴² *Id.*, *Ibid.*, 3ª Parte, XXII, §8, p. 340.

²⁴³ *Id.*, *Emílio*, IV, §181PF, p. 428.

teme a si mesmo e se evita"²⁴⁴.

Rousseau agarra-se a essa companhia para preservar seu coração contra os ataques do mal; dessa impassibilidade resultaria a quase ausência de rancor e de ódio: "desde que não vejo mais os homens, quase deixei de odiar os maus"²⁴⁵. Sabe-se que as palavras no anexo ao *Fils Naturel*, de que só o mau ama a solidão²⁴⁶ foi o que causou o rompimento de Jean-Jacques com Diderot:

Após a publicação do *Filho Natural*, tinha-me ele mandado um exemplar, que eu lera com o interesse e a atenção que se presta às obras de um amigo. Ao ler a espécie de poética dialogada que se lhe encontra junta, fiquei surpreendido, e mesmo um pouco contristado, por nela encontrar, entre várias coisas descorteses mas toleráveis contra os solitários, esta acerba e dura sentença, sem nenhuma espécie de contemplação: *só o mau vive em solitude*. Semelhante sentença é equívoca, e, ao que me parece, apresenta dois sentidos: um, inteiramente verdadeiro, o outro inteiramente falso; pois que nem sequer é possível que um homem que é, e quer ser, só, possa e queira fazer mal a alguém, e que por conseguinte seja um mau. A sentença exigia, pois, em si mesma uma interpretação: exigi-a tanto mais quanto partia de um autor que na altura em que a imprimia tinha um amigo retirado na solidão.²⁴⁷

É com base no princípio de que a vida em sociedade leva necessariamente os homens a mutuamente se causarem males que, no Livro II, do *Emílio*, Rousseau não só contesta a sentença de Diderot, como afirma que a sentença verdadeira seria precisamente a inversa:

O preceito de nunca ser nocivo a alguém implica o de depender o mínimo possível da sociedade humana, pois, no estado social, o bem de um causa necessariamente o mal de outro. Essa relação está na essência da coisa e nada pode mudá-la. Procure-se saber, de acordo com esse princípio, qual é o melhor, o homem social ou o homem solitário. Um autor ilustre diz que o mau é sozinho; eu digo que só o bom está sozinho.²⁴⁸

Na *Profissão de fé*, é basicamente pelo critério do grau de solidão que Rousseau diminui a figura de Sócrates em relação à de Jesus. Sócrates morre em companhia, enquanto Jesus morre só — oposição destacada por Starobinski: "Sócrates não morreu solitariamente; ao passo que a grandeza de Cristo lhe vem de sua solidão"²⁴⁹.

O juízo de má reputação que a sociedade lança sobre

²⁴⁴ *Id.*, *Ibid.*, IV, §87PF, p. 389.

²⁴⁵ *Id.*, *Carta a D'Alembert*, Prefácio, §10, p. 31.

²⁴⁶ CASSIRER, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 88.

²⁴⁷ ROUSSEAU, *Confissões*, Livro IX, §117, p. 172. (Ignoramos se a expressão "*vive em solitude*" é uma tradução feliz para a língua portuguesa. Convém destacar que a expressão original soou para Rousseau como um libelo contra a independência, valor que ele defendia aguerridamente como um bem.).

²⁴⁸ *Id.*, *Emílio*, II, Nota ao §156, p. 109.

²⁴⁹ STAROBINSKI, *J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo*, p. 79.

Rousseau parece alimentar, no seu ponto de vista, sua semelhança com Jesus. Sócrates teria, em seu tempo, uma morte reputada como boa ("beber água verde"²⁵⁰) enquanto que a de Jesus era reputada como má (morte de cruz²⁵¹); sugere-se, aqui, uma oposição do tipo ser/parecer; a semelhança que Rousseau coloca entre a figura de Jesus e a do Justo Imaginário de Platão nos leva a pensar nessa oposição, que consiste em ver na morte de Jesus a morte de um justo que tem reputação de injusto e, na de Sócrates, a de um injusto que tem a reputação de justo. A dupla associação não está afirmada categoricamente, mas apenas insinuada no contexto das referências e essa insinuação se reforça quando lemos o trecho de Platão que é explicitamente referido por Rousseau:

nada tiremos, nem ao injusto em injustiça, nem ao justo em justiça, mas suponhamos que cada um deles é perfeito na sua maneira de viver. (...) Dêmos, portanto, ao homem perfeitamente injusto a mais completa injustiça; não lhe tiremos nada, mas deixemos que, ao cometer as maiores injustiças, granjeie para si mesmo a mais excelsa fama de justo (...) [Quanto ao homem justo..., I.C.] deve imaginar-se como situado ao invés do anterior. Que sem cometer falta alguma, tenha a reputação da máxima injustiça, a fim de ser provado com a pedra de toque em relação à justiça, pela sua recusa a vergar-se ao peso da má fama e suas conseqüências. Que caminhe inalterável até à morte, parecendo injusto toda a sua vida, mas sendo justo, a fim de que, depois de terem atingido ambos o extremo limite, um da justiça, outro da injustiça, se julgue qual deles foi o mais feliz.²⁵²

Sócrates chora (por si?) e Jesus reza pelos seus carrascos furiosos. A idéia pode ser a de que, na hora da morte, ninguém consegue sustentar seu personagem, sua máscara. A máscara da coragem em Sócrates teria caído enquanto a magnanimidade e a doçura de Jesus, sendo a expressão imediata de seu ser, não poderiam desaparecer no momento de sua morte. De todo modo, é certo que, para Rousseau, a sinceridade tem o poder de, por assim dizer, endear o homem no sentido de que, mostrando-se tal como dita a sua consciência, à revelia de todas as normas sociais, o homem revela uma intimidade com o atributo divino da independência.

Na teodicéia de Rousseau, a certeza da felicidade na vida

²⁵⁰ Rousseau ressalta que essa morte era um "tipo de morte freqüentemente imposta aos sábios" (Cf. Rousseau. *Fragmento Alegórico sobre a Revelação*, §21, Cadernos de Tradução n. 2, IFCH/UNICAMP. Ago./2002, p. 105.)

²⁵¹ Rousseau não ignorava que a morte de cruz visava dar à vítima uma má reputação. Todo crucificado devia sofrer, além da morte, a desonra.

²⁵² PLATÃO, *A República*, Liv. II, 360e, 361a-d, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 58-9.

futura está em razão direta do grau de sinceridade dos juízos que o indivíduo faz de si mesmo. O porquê disso está em que a compensação dos sofrimentos depende do juízo que Deus fará de nós e o único meio de sentirmo-nos assegurados desde já dessa compensação é sermos capazes de antecipar o julgamento divino, i. é, de ler nossos corações do mesmo modo como Deus o faz ou fará após a vida presente: "julgo a mim mesmo talvez com a mesma severidade com a qual serei julgado pelo soberano juiz após esta vida"²⁵³; o Deus de Rousseau não é um tutor que vinga o crime de seus tutelados²⁵⁴ e sim aquele que lê imediatamente no coração do homem, à revelia de todas as aparências. Deus é a única testemunha dos sentimentos mais secretos de cada qual. Examinar-se sinceramente a si mesmo é, por assim dizer, imitar os olhos de Deus; é ver o que o próprio Deus vê. A fala de si, quando sincera, é uma fala divina, tal como pretende Rousseau que seja a fala do vigário saboiano: "acabo de recitar de viva voz minha profissão de fé *tal como Deus* [grifo meu, I.C.] a lê em meu coração."²⁵⁵

A radicalização da sinceridade faz com que o núcleo da religiosidade rousseuana seja o exercício de autoconhecimento e não o exercício pelo qual o homem indaga de uma vontade estranha à sua. Pela sinceridade radical o indivíduo é salvo da morte porque investe numa subjetividade natural, que está num pólo magnético oposto àquele que tem servido de guia para a história; uma subjetividade que repele a história não em si mesma, mas enquanto curso que se afasta da natureza.

Cassirer lembra que, em sua versão política, a teodicéia de Rousseau é coisa de homens livres e reunidos numa associação; deles vem o poder de transformar em bênção a maldição existente até agora sobre todo o desenvolvimento estatal e social; mas eles só podem resolver essa

²⁵³ ROUSSEAU, *Os devaneios do caminhante solitário*, IV, §15, p. 58 .

²⁵⁴ O Deus de Rousseau não agiria como o Javé tutor e vingativo, pregado por uma certa tradição cristã. Numa perspectiva rousseuana, um Deus que expulsasse do paraíso um homem de coração puro e inocente, mas que sob a ordem das normas sociais hierárquicas tivesse praticado um ato de afronta contra a autoridade-mor, seria um Deus das aparências, incapaz de ler no coração de suas próprias criaturas e isso Rousseau rejeita veementemente. Essa rejeição é crucial em sua crítica à religião; ela é mesmo o fundamento de suas reservas às instituições do inferno, das penas eternas e da morte como um salário do pecado; prova disso é que Rousseau não chega a negar que tais instituições tenham alguma utilidade, pensa nelas como uma espécie de instituição útil para preservar o espírito social — Cf. nota ao §180PF — , mas, talvez com algum prejuízo para a eficácia delas, ele se lança na tarefa, para ele imperiosa, de retirar-lhes o amparo sagrado que a idéia de um Deus vingativo lhes dá.

tarefa depois de se compreenderem e encontrarem a si mesmos.²⁵⁶ O mal moral e o mal político são a mesma coisa; a redenção, conforme Cassirer, espera em vão por ajuda exterior; nenhum Deus pode enviá-la; o homem deve transformar-se no seu próprio salvador e, no sentido ético, no seu criador.²⁵⁷ A leitura que N. J. Dent faz de Rousseau revela o mesmo parecer: "os humanos não são, como criaturas da Terra, necessariamente maus; tampouco necessitam da redenção espiritual concedida unicamente pela graça de Deus para que se tornem sãos e bons"²⁵⁸. Essa última observação é o foco do próximo capítulo.

²⁵⁵ ROUSSEAU, *Emílio*, IV, §176PF, p. 424.

²⁵⁶ CASSIRER, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 64.

²⁵⁷ *Id.*, *Ibid.*, p. 74.

²⁵⁸ DENT, *Dicionário Rousseau*, Rio de Janeiro: Zahar, 1996, p. 180.

Capítulo IV

Genealogia rousseauniana do mal

Destacamos no embate entre Rousseau e o Arcebispo de Beaumont a autonomia humana na redenção do mal. No presente capítulo, vamos expor uma certa exegese cristã da queda humana, que parte do postulado da perversidade intrínseca na natureza originária do homem para propor a redenção do mal por um agente exterior. Mostraremos como Rousseau rejeita essa tese ao defender sua convicção de que os homens são senhores do seu próprio projeto redentor. O desenvolvimento dessa convicção parte do seguinte raciocínio: se diante da realidade do mal no universo humano fica postulado que a natureza originária do homem é má, então o homem não tem autonomia para redimir-se do mal e só pode fazer o bem por acaso ou por intervenção de um agente externo.

No embate contra o Arcebispo de Beaumont, Rousseau mostrará que a queda humana no território do mal pode ser assinalada no seu progresso natural e endógeno rumo à racionalidade. A solução que Rousseau dá ao problema da origem do mal passa a interessar aos debates nascidos no interior de versões cristãs do paraíso perdido: "se não podemos remeter o mal a Deus, nem procurar a sua razão na constituição da natureza humana, onde se pode encontrar então sua fonte e sua origem?"²⁵⁹; "Deus (ou a Natureza) não pôde desejar que o mal existisse. O homem é culpado? Pecou? Se ele é naturalmente bom, de onde vem que se tenha tornado mau?"²⁶⁰

Como abordagem inicial lançamo-nos ao tema da queda, que será apresentada em duas versões: uma ligada a uma certa tradição cristã que coopta potestades espirituais exógenas e a de Rousseau, completamente endógena e de cunho materialista. Antes, porém, convém destacar alguns pontos fundamentais e comuns tanto a Rousseau como a essa tradição cristã no que se refere aos esquemas religiosos da queda no

²⁵⁹ CASSIRER, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 73.

²⁶⁰ STAROBINSKI, *J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo*, p. 301.

mal.

(i) Os esquemas religiosos da queda no mal começam pela noção de um bem originário como cosmos universal, na qual os seres e suas relações são tutelados por uma Providência divina. O aspecto antropocósmico dessa ordem é objeto de especial atenção no corpo doutrinário que resulta do exame sobre a origem do mal. A descrição do bem originário e da novidade pela qual o mal surge destaca os elementos pertencentes à ordem humana e, sob essas condições de análise, retrata-se o bem sob a forma de um paraíso humano. O jardim de Éden e a *beau rivage*²⁶¹ guardam impressionante similitude; ambos representam a imagem de uma majestosa bem-aventurança na qual se vê reinar a díade paz-abundância: a concórdia homem-deus e a exuberância de plantas, frutos comestíveis e águas correntes; a partir dessa ordem humanizada, a novidade do mal é retratada por uma queda, imagem que sugere a perda da majestade inicial, a quebra da ostentação da bem-aventurança.

(ii) A novidade pela qual o mal vem ao mundo é uma *desordem*. Visto que o bem é uma ordem originária que guarda algo de estático e/ou uniforme, qualquer movimento ou desvio será uma novidade e uma desordem se comparada ao *status* inicial. A noção de novidade pela qual o mal surge impõe ainda a necessidade de um sujeito que compara, de um princípio ativo a reter em si mesmo uma dualidade que privilegia o instante anterior, que vale como um bem; e o posterior, que vale como um mal, de modo que uma memória é requisitada nessa atividade comparativa; quem assume o discurso da origem do mal é um alguém que lembra e compara; para esse alguém, o presente é filho do passado.

O plano do estático e/ou uniforme reside, no universo antropomórfico, na vontade (para a tradição cristã) e igualdade (para Rousseau). O *clinamen* — para falar figuradamente — do plano volitivo ocorre quando, por assim dizer, feixes da vontade humana desviam-se de sua rota originária, criando a novidade da desordem no plano da vontade:

²⁶¹ On ne peut réfléchir sur les moeurs, qu'on ne se plaise à se rappeler l'image de la simplicité des premiers temps. C'est un *beau rivage* [grifo meu, I.C.], paré des seules mains de la nature, vers lequel on tourne incessamment les yeux, et dont on se sent éloigner à regret. Quand les hommes innocents et vertueux aimaient à avoir les dieux pour témoins de leurs actions, ils habitaient ensemble sous les mêmes cabanes. (Rousseau, *Discours sur les Sciences et les Arts*, II, §11). No *Segundo Discurso*, Rousseau teria acrescentado

toda a doutrina do pecado original está assentada nessa idéia da perversão da vontade humana, o que implicará, para aqueles que farão coincidir *vontade humana* e *natureza humana* — a exemplo de Rousseau — em afirmar que o homem seja naturalmente mau. Rousseau rejeitará pensar em rotas de desvios no plano de cada vontade primitiva porque ele abole toda relação, todos os pontos de referência exteriores ao universo de cada vontade; os movimentos da vontade humana no estado de natureza seriam de pura espontaneidade e indiferença em relação a tudo que é exterior; é o *sim* absoluto do amor de si mesmo. O "clinamen" rousseauiano ocorrerá numa relação entre vontades e não no interior da vontade mesma; a ordem será a igualdade compreendida como independência moral entre as vontades e a novidade da desordem é a dependência moral, cujos antecedentes estariam no surgimento da relação social pela qual as vontades se reconhecem e se tornam mutuamente sensíveis à desconsideração: "não tendo nenhuma moralidade, a dependência das coisas não prejudica a liberdade e não gera vícios; a dependência dos homens, sendo desordenada, gera todos os vícios"²⁶².

(iii) A novidade exige uma justificação da Providência. A noção de Deus como mantenedor da ordem só pode ser sustentada quando se concebe que a desordem é algo que ocorre à revelia da Providência; a realidade do mal entra em conflito com a noção de infinita sabedoria e bondade com que Deus rege o mundo e, por isso, não sem certa dificuldade, tanto essa tradição cristã como Rousseau (vide capítulo anterior) se lançam na tarefa de justificação da Providência. Diante do principado do mal — Lúcifer, para essa tradição; a sociedade humana, para Rousseau — admite-se a noção de tolerância divina quanto ao mal, devido: a) à pequenez do mal, como prega Rousseau ao defender a quase nulidade do mal físico no estado de natureza; b) à independência do mal em relação à ordem da Providência, que Rousseau defende quanto à existência do mal moral; c) à vencibilidade do principado do mal, como sugere essa tradição pela dogma do juízo final.

a essa imagem um riacho próximo ao leito de um carvalho onde o homem selvagem faz o seu repasto.

²⁶² ROUSSEAU, *Emílio*, II, §35, p. 77.

(iv) A divindade é digna de ser depositária da esperança humana pelo bem. Para alguns cristãos, é mister esperar de Deus o castigo dos maus, a recompensa dos bons, e, ainda, a aniquilação do próprio principado do mal. Para Rousseau, o homem tem o direito de esperar ser esclarecido pela divindade quando fez o bom uso de sua razão: "se das próprias pedras Deus pôde dar filhos a Abraão, todo homem tem direito de esperar ser esclarecido quando se torna digno de tal"²⁶³. Ambas as doutrinas instituirão uma religiosidade enquanto meio pelo qual o homem compreende sua atual condição e solicita a reparação do seu mal. Um paralelo entre duas exegeses (Rousseau e esta tradição cristã) complementa o exame do sentido da religiosidade iniciado nos capítulos procedentes.

Esses são os pontos de convergência — com pinceladas antecipadas de algumas divergências — entre os aspectos formais e esquemáticos da noção de queda em Rousseau e a tradição cristã que ele antagonizou em sua disputa com Beaumont. A partir de agora, destacaremos seus pontos de divergência, a começar pela exegese cristã.

Destacamos nessa exegese o caráter exógeno dos componentes que determinam a queda e juntamos à nossa argumentação alguns excertos de Agostinho, Tomás, Milton e da tradução ecumênica da Bíblia que têm servido como fontes para essa interpretação.

Essa exegese dá conta de que o cosmos que se afigura como bem originário é um início que se deve ao infinito poder criador de Deus: "no início, criou Deus os céus e a terra"²⁶⁴. Nesse cosmos, as criaturas e suas relações são organizadas segundo o modelo de superposições de sistemas hierárquicos, de modo que o todo é, ele mesmo, uma imensa hierarquia na qual o criador ocupa o vértice da pirâmide universal.

Destaca-se da natureza do vértice divino o máximo de poder e de sabedoria. Logo abaixo estão os seres celestes, que gozam de poder e inteligência superiores aos de constituição corpórea e terrestre e estes em relação aos das profundezas infraterrestres. Imediatamente abaixo do altíssimo, o segundo mais poderoso da hierarquia universal, está Lúcifer,

²⁶³ *Id.*, *Ibid.*, IV, §177PF, p. 424.

²⁶⁴ Gênesis 1, 1.

também chamado filho da aurora e astro brilhante.

É de Lúcifer que vem a novidade pela qual o mal entra no sistema. Ele deseja assemelhar-se a Deus apenas pelo poder, decide permanecer com sua natureza lucífera e a não mais permanecer com o poder correspondente à sua natureza. Diz-se que Lúcifer "queria gozar, antes do seu poder, do que do de Deus", desejou "equiparar-se com Deus", "queria depender de si mesmo, desprezada a ordem do preceito divino"²⁶⁵.

Esse desejo desordenado, esta novidade, ocorrida à revelia do criador, não ficou sem conseqüências. A justiça da pena do banimento estaria em que o Lúcifer era responsável pelo seu ato, sabia perfeitamente o que pretendia e assumiu todos os riscos. O desejo de reinar exigia a fatal criação de um novo reinado que, no poema de John Milton, aparece ao demônio como algo preferível à obediência:

Podemos aqui reinar seguros.
Reinar é o alvo da ambição mais nobre,
Inda que seja no profundo inferno:
Reinar no Inferno preferir nos cumpre
À vileza de ser no Céu escravos.²⁶⁶

Tomás de Aquino examina a natureza desse desejo de reinar, isto é, desse desejo de ser a regra dos outros em sua combinação com o desejo de não regular sua vontade pela de um outro superior. Ele chama a isso *pecado do orgulho*:

o desejo de ser a regra dos outros e não regular sua vontade pela de um outro superior, é querer o primeiro lugar e não querer submeter-se de algum modo: pecado do orgulho. Assim, diz-se com justeza que o primeiro pecado do demônio foi o do orgulho. Mas um erro no princípio é fonte de erros variados e múltiplos; esta primeira desordem da vontade no demônio é a origem de pecados múltiplos em sua vontade; ódio em relação a Deus que resiste ao seu orgulho e pune com justiça sua falta, inveja em relação ao homem, e muitos outros semelhantes.²⁶⁷

Para essa mesma tradição, o texto do profeta Isaías sobre o rei da Babilônia tem servido como descrição do que seria uma punição desse pecado.

Oh! viestes a cair do céu, Astro brilhante, Filho da Aurora! Fostes precipitado por terra, (...). Tu dizias: 'eu subirei aos céus, altearei o meu trono acima das estrelas de Deus, eu estarei sentado sobre a montanha da assembléia divina no extremo norte, eu subirei ao cume das nuvens,

²⁶⁵ AQUINO, *Suma Teológica*, Questão CLXIII, Art III, Solução. Caxias do Sul (RS): UFRGS, 1980. V7, p. 3222.

²⁶⁶ MILTON, *Paradise Lost*, I.

²⁶⁷ AQUINO, *Summe contre les Gentils*, Livro 3, Cap. CIX, p. 651-653.

eu serei como o altíssimo.²⁶⁸

Lúcifer é banido das regiões celestiais e lançado às profundezas do abismo para reinar nos infernos: o filho da aurora entrona-se príncipe das trevas e torna-se estranhamente poderoso, pois preside um séquito de anjos precipitados que, sob a ordem de Deus, teriam sido acorrentados por Miguel aos antros tenebrosos do tártaro.²⁶⁹

O drama celeste anuncia o drama terrestre; o prólogo no céu prefigura a realidade que virá em seguida. É a vez do homem que em sua primeira aparição é ainda a criatura inocente a ocupar o seu lugar na hierarquia dos seres:

Façamos o homem à nossa imagem, segundo a nossa semelhança, e que ele submeta os peixes do mar, os pássaros do céu, os animais grandes, toda a terra e todos os animais pequenos que rastejam sobre a terra (...) Deus viu tudo o que havia feito. Eis que era muito bom.²⁷⁰

A harmonia da ordem universal ainda existe para o homem que goza da paz, da abundância e da inocência no paraíso de Éden: "Deus passeava no jardim ao sopro do dia"²⁷¹, o primeiro casal vive livre da necessidade de todo enfrentamento que pudesse perturbar sua tranqüilidade; não há ataques de bestas ferozes, fraqueza da infância, doenças, velhice, nem a morte e seus terrores; o alimento não falta: "o senhor Deus fez germinar do solo toda árvore de aspecto atraente e bom para comer (...) e um rio corria de Éden para irrigar o jardim"²⁷²; "ambos estavam nus, o homem e sua mulher, sem sentirem vergonha um do outro"²⁷³.

Junto à paz, à abundância e à inocência, uma proibição nascida de uma prescrição formal feita pelo próprio Deus: "poderás comer de toda árvore do jardim, mas não comerás da árvore do conhecimento do que seja bom ou mau, pois desde o dia em que dela comeres, tua morte estará marcada"²⁷⁴.

Movido pela inveja do homem, Satanás penetra no paraíso

²⁶⁸ Isaías 14, 12-14.

²⁶⁹ II Pedro 2, 4.

²⁷⁰ Gênesis, 1, 26;31.

²⁷¹ *Id.*, 3, 8.

²⁷² *Id.*, 2, 8-10.

²⁷³ *Id.*, 2, 25.

²⁷⁴ *Id.*, 2, 16.

ocultando-se no corpo de uma serpente, aborda a humana e a surpreende tanto pelo dom da fala, como pela lisonja. Milton acrescenta que a serpe faz Eva acreditar que o milagre da serpente falante nasce de uma metamorfose por haver comido acidentalmente um certo fruto:

Imperatriz do Mundo, Eva fulgente(...)
 Minh'alma de brutal passou a humana
 De proporção exata se conclui:
 De humana a tua ficará divina
 Tua morte talvez seja o trocades
 Pela essência divina a humana essência:
 Então já vês a morte apetecível.²⁷⁵

Eva, crendo-se estar diante do milagre do bruto que ganha a fala humana, da promessa de tornar-se digna daquela majestade que a serpe lhe descreve, inebriada pela linguagem melíflua a refletir uma ondulação serpentina, move-se em direção ao fatídico:

Ergue Eva para o fruto em hora horrível;
 Ela o toca, ela o arranca, e logo o come.
 A terra estremeceu com tal ferida;
 Desde os cimentos seus a Natureza.
 (...)e nas brenhas se sumiu a infanda cobra²⁷⁶

Após comer do fruto proibido, Eva, sentido-se já divinizada, toma do fruto e leva-o para o seu companheiro. O desejo de não estar submetido atinge o macho da espécie e Milton ressalta que esse desejo se alimenta não só da ponderação sobre a hierarquia homem-Deus, mas sobre a que passara a haver entre Adão e Eva divinizada:

Nos dotes, na alta dita iguais fiquemos:
 E bem pondera que, se tu não comes,
 Diversa hierarquia nos desune.²⁷⁷

Adão come do fruto e a espécie humana torna-se pecadora. Os culpados devem pagar pela transgressão, pela novidade de seu desejo desordenado de querer equiparar-se com a divindade; o propósito abrigado em seu coração, tão alheio à justiça e à razão, merecia uma punição e esta não tardou a vir; Deus cuida de vingá-los. À serpente ele diz: "serás maldita

²⁷⁵ MILTON, *Paradise Lost*, IX. (No Livro bíblico do Gênesis — tradução ecumênica — a descrição desse diálogo é a seguinte: "Deus vos disse realmente: 'Não comereis de todas as árvores do jardim'?'..." A mulher respondeu à serpente: "Podemos comer do fruto das árvores do jardim, mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: "dela não comereis e não a tocareis, para não morrerdes". A serpente disse à mulher: "Não, vossa morte não está marcada. É que Deus sabe que no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e sereis como deuses, possuindo o conhecimento do que seja bom ou mau". A mulher viu que a árvore era boa de comer, sedutora de se olhar, preciosa para agir com clarividência. Apanhou um fruto e dele comeu, deu-o também a seu homem que estava com ela, e ele comeu. Cf. Gênesis, 3, 1-6)

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ *Ibid.*

entre todas as feras e (...) caminharás sobre o teu ventre"; à humana: "na gravidez tenha grandes sofrimentos; é com dor que hás de gerar filhos. Teu desejo te impelirá para o teu homem, e este te dominará"; e ao humano:

por teres escutado a voz de tua mulher e comido da árvore da qual eu te havia formalmente prescrito não comer, o solo será maldito por tua causa. É com fadiga que te alimentarás dele todos os dias da tua vida. No suor do teu rosto comerás o pão, até voltares ao solo, pois dele fostes tirado. Sim, és pó e ao pó voltarás.²⁷⁸

E, após fazer vestiduras de pele para o homem e para a mulher, que passaram a ter vergonha um do outro, o Senhor Deus expulsou-os do jardim de Éden e posta querubins a oriente, com a chama da espada fulminante, para guardar o caminho da árvore da vida²⁷⁹. Evidenciam-se a mentira do diabo e a aspiração ilusória do homem: oh, não sou um deus!

A falta cometida pelo homem coloca-o sob o principado do diabo: "quem comete o pecado é do diabo, pois o diabo é pecador desde o princípio"²⁸⁰. Mas o pecado do homem não fora tão grave quanto o de Lúcifer. O que o homem desejou desordenadamente foi gozar, em sua natureza humana, de um conhecimento divino; não desejou, como Lúcifer, o *poder*, mas o *saber* de Deus. A obtenção da ciência do bem e do mal implicava, entretanto, na rejeição em participar de uma hierarquia de saberes estabelecida por Deus: não cabia à natureza humana um saber tão desmedido e por isso ambos, diabo e homem, cometeram, em última instância, o pecado do orgulho, a soberba da criatura em desejar equiparar-se com Deus, segundo o interesse por aquilo que não pertence à natureza da criatura:

tendo um e outro, i. é, o diabo e o primeiro homem, desejado desordenadamente a semelhança divina, nem um nem outro pecou desejando a semelhança de natureza. Mas, o primeiro homem pecou, principalmente, desejando assemelhar-se com Deus, pela ciência do bem e do mal, à sugestão da serpente. De modo que, por virtude da própria natureza, determinasse para si o que fôsse bom e mau no agir; ou ainda, que conhecesse por si mesmo o que houvesse de ser para si bom ou mau. E, secundariamente, pecou desejando assemelhar-se com Deus, pelo seu poder próprio de agir, de modo que, em virtude da própria natureza, agisse para conseguir a felicidade. (...) Contudo, de certo modo, tanto um como outro desejava equiparar-se com Deus.²⁸¹

O Doutor da Igreja esclarece que o pecado da soberba no

²⁷⁸ Gênesis, 3, 17-19.

²⁷⁹ *Id.*, 3, 3.

²⁸⁰ I João, 3, 8.

²⁸¹ AQUINO, *Suma Teológica*, Questão CLXIII, Art III, Solução, p. 3222.

homem teve como conseqüência um cortejo de desordens na imensa e intrincada hierarquia responsável pela manutenção da vida e da saúde corporal; o espírito humano, ao repelir o comando de Deus sobre si, fez com que as potências inferiores não se sujeitassem mas à razão e disso se seguiu a rebelião da carne, pela qual o corpo torna-se mortal e doente ao deixar de sujeitar-se à alma:

Tendo o espírito do homem repellido, pelo pecado, a sujeição divina, daí resultou que as potências inferiores já não se sujeitaram totalmente à razão, donde procedeu a tão grande rebelião dos apetites carnis contra ela, nem já o corpo se subordinou totalmente à alma; donde resultou a morte e as outras deficiências corporais.²⁸²

"O aguilhão da morte é o pecado"²⁸³ — diz o apóstolo Paulo, na *Carta aos Coríntios*, e acrescenta, na *Carta aos Romanos*, que esse castigo aplicado ao primeiro homem é transmissível por geração: "por um só homem o pecado entrou no mundo, e pelo pecado, a morte. E assim a morte atingiu todos os homens"²⁸⁴. Mesmo com a redenção do espírito, o corpo do homem não pode mais ser redimido da morte: "o vosso corpo, sem dúvida, está destinado à morte por causa do pecado"²⁸⁵.

Termina aqui a exposição da primeira exegese. É evidente que omitimos certos pontos e não esgotamos os que foram abordados, mas o intuito é mostrar como os pontos explicitamente tocados recebem uma crítica frontal naquilo que se poderia chamar de uma exegese rousseauniana da queda. Para essa abordagem exegética tomamos como obra-fonte o *Discurso sobre a desigualdade* como veículo de contraposição de alguns pontos da exegese anterior.

Convém observar que a teologização do *Segundo Discurso* não é uma negação do cunho antropológico e materialista da obra, mas apenas uma leitura possível e legítima, segundo o célebre comentador de Rousseau, Jean Starobinski, para quem o *Segundo Discurso* é integralmente um ato religioso de uma espécie particular, que substitui a história santa. No *Discurso sobre a desigualdade* — diz o escritor —

Rousseau recompõe um *Gênese* filosófico em que não faltam o jardim do éden, nem a culpa, nem a confusão das línguas. Versão laicizada,

²⁸² *Id.*, *Ibid.*, Questão CLXIV, Art I, Solução, p. 3227.

²⁸³ I Coríntios, 15, 56.

²⁸⁴ Romanos, 5, 12.

²⁸⁵ *Id.*, 8, 10.

'desmitificada' da história das origens, mas que, suplantando a Escritura, repete-a em uma outra linguagem.²⁸⁶

Ao escrever o seu "*Gênese filosófico*", Rousseau se afirma como homem que se encontra elevado junto à divindade:

comparando o homem do homem com o homem natural, ousava mostrar-lhe no seu pretenso aperfeiçoamento a verdadeira origem de suas misérias. A minha alma, na exaltação destas sublimes contemplações, elevava-se até junto da Divindade, e vendo daí os meus semelhantes seguirem, na cega estrada dos seus preconceitos, a dos seus erros, das suas desgraças, dos seus crimes, gritava-lhes com uma voz fraca que eles não podiam ouvir: Insensatos, que vos queixais permanentemente da natureza, sabeis que todos os vossos males provêm de vós mesmos.²⁸⁷

Por que falar em nome de Deus? Porque Rousseau sabe que a sociedade não se dispõe e nem deve se dispor a ouvir o pedido de um homem que fala em nome de um interesse privado; ele sabe que "estar revestido de uma autoridade sagrada é necessário para que a sociedade lhe dê ouvidos"²⁸⁸, por isso ele toma para si a missão de provar à sociedade que ele está de bem com Deus, mas que o mesmo não se pode dizer da sociedade; anuncia para esta uma infeliz posteridade ao passo que para si aguarda a felicidade segura. Para ilustrar como a postulação da existência do mal e os caminhos por onde podemos encontrar sua origem estão atreladas a um embate entre Rousseau e os defensores da sociedade, recorreremos a um diálogo fictício para marcar as respectivas posições. Rousseau se levanta e diz: ouve a voz de Deus, meu pai, ó sociedade pecadora! Os porta-vozes da sociedade humana replicam: — também sou filha de Deus, por que devo escutá-lo? Rousseau responde: — tu não és filha de Deus, Ele só tem um único filho humano, o inocente, e, embora não sejas filha do diabo (pois não se vê porque Deus iria criar diabos) tu és órfã, nasceste à revelia do autor das coisas e te tornastes má. Como isso é possível — rebate a sociedade acusada: — se antes de mim tudo era obra do bom Deus? Como eu poderia ter-me tornado má sozinha? Leia o *Gênesis* — sugere Rousseau — não o das escrituras, que é cheio de contradições, mas aquele que vos proponho sob o nome de *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Nele tu verás a origem do mal.

²⁸⁶ STAROBINSKI, J.-J. *Rousseau: a transparência e o obstáculo*, p. 295.

²⁸⁷ ROUSSEAU, *Confissões*, Livro VIII, §73, p. 112.

²⁸⁸ *Id.*, *Do contrato social*, Nota 13, p. 59.

Esse breve diálogo alegórico que imaginamos entre Rousseau e os defensores da sociedade humana é para estabelecer a natureza do desafio frente ao problema do substrato do mal; é impossível, diante desse impasse, deixar de responder onde estão os fundamentos do mal sem deixar de *narrar* a origem da sociedade humana e não é desimportante que a questão do substrato do mal seja uma questão de *narrativa*. É que, em Rousseau, a narrativa da origem do mal é antecedida de uma descrição de uma paisagem. Descrevem-se paisagens e narram-se histórias. Importa examinar detidamente a justificação rousseauiana do homem através da demonstração da *historicidade* do seu mal, ou melhor, da novidade que inseriu a própria historicidade, porque o *Discurso sobre a origem da desigualdade* "concerne menos aos acontecimentos da história do que ao processo pelo qual o homem, de início estranho à história, tornou-se progressivamente um ser histórico"²⁸⁹.

A ordem originária do bem está descrita em toda a primeira parte do *Discurso*; ela é dedicada a pulverizar as faculdades que na condição primitiva do homem pudessem ter alguma realidade e influência para se constituir um fundamento subjetivo e natural do mal. A conclusão é a afirmação de uma bondade primitiva como ausência tanto do mal como do bem; "no fundo" — observa Merquior — "o intento de Rousseau não era tanto afirmar a bondade inata do homem, mas negar sua perversidade intrínseca"²⁹⁰.

Para fixar essa ordem originária, Rousseau não tem necessidade de fazer prólogos no céu nem de descrever uma ordem estática ou uniforme que teria perdurado nos confins da eternidade. Interessa-lhe situar o homem numa espécie de beiral do tempo, um zona pré-histórica em que o homem é uma virtualidade a habitar formas de vida animal. Em vez de procurar um marco inicial na história, Rousseau parece mais preocupado em limpar todos os marcos históricos para fixar uma oposição entre uma não-história e uma história. Essa não-história nada mais é que estado de natureza. É nela que *ser natural* é sinônimo de *agir*

²⁸⁹ STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 296.

²⁹⁰ MERQUIOR, *Rousseau e Weber*, Rio de Janeiro: Guanabara, 1980, p. 18.

naturalmente. O homem natural entra na história para, sem deixar de ser natural, passar a *agir* historicamente. É por julgar ver uma oposição nesses dois modos de *agir* — o bem na ação natural / o mal na ação histórica — que nasce a proposta rousseauniana de comparar o "homem do homem" com o "homem natural", através de um método genealógico.

Rousseau parece pretender criar, com a noção de estado de natureza, uma espécie de retrato em negativo da sociedade; a pretendida história do progresso para o melhor torna-se, sob sua pena, progresso para o pior. Não há dúvida — diz Salinas Fortes — de que a visão de Rousseau sobre a história humana é profundamente negativa²⁹¹; o estado de natureza é o estado de sociedade com o sinal invertido; o olhar se volta para o lado sombrio do Século das Luzes.

A profunda desconfiança para com a sociedade se estende às produções literárias, de modo que toda obra, toda autoridade humana é previamente colocada sob suspeita até uma segunda ordem, a saber: a do assentimento de uma razão que fala com a autoridade de quem sabe ler diretamente no livro da natureza: "Oh! homem de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei ter lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente"²⁹². Essa razão coloca-se num ponto privilegiado, elevado, como se estivesse a contemplar dois planos distintos. Rousseau quer dar ao público o espetáculo de um pensamento armado, uma obra fortificada. Quanto a isso, o leitor — assegura Starobinski — logo se terá dado conta, pois as baterias estão dispostas de todos os lados.²⁹³

Nessa versão filosófica do *Gênesis* das escrituras — porque é uma obra que reproduz, a seu modo, o episódio da perda do paraíso e da queda, tal como no relato bíblico²⁹⁴ — a imagem do "homem do homem" encontra-se, por assim dizer, prefigurada na forma de um monstro disforme; Rousseau pinta a história do homem tendo inicialmente às mãos

²⁹¹ FORTES, *Rousseau: o bom selvagem*, p. 78.

²⁹² ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, Introdução, §7, p. 237.

²⁹³ STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 294.

²⁹⁴ FORTES, *op. cit.*, p. 78.

a imagem de um deus sobre a qual vai retocando de modo a ir formando a imagem de um monstro; a cada traço, a cada passo, Rousseau lamenta a deformidade.

Cada vez mais, a diferença aumenta e Rousseau compara, como a olhar ora pelo espelho da lembrança, ora pelo espelho da sociedade, o retrato da inocência natural e o da perversidade social. Rousseau parece dizer, a cada momento da queda: Oh, homem, em que te tornastes no seio da sociedade? Essa caricaturização pretende reproduzir os movimentos sucessivos com que a história reesculpiu a estátua de Glauco, representação da depravação da alma humana que Rousseau toma emprestada do Livro X, da *República*, de Platão:

Nós vimo-la seguramente num estado comparável ao de Glauco marinho. Quem o vir, não reconhecerá facilmente a sua natureza primitiva, devido ao facto de, das partes antigas do seu corpo, umas se terem quebrado, outras estarem gastas, e todas deterioradas pelas ondas, ao passo que outras se sobrepuseram nela — conchas, algas, ou seixos —, de tal modo que se assemelha mais a qualquer animal do que ao seu antigo aspecto natural. É assim também que nós vemos a alma, abatida por milhentos vícios.²⁹⁵

A enorme semelhança desse texto da *República* com o que vem escrito no *Discurso sobre a origem da desigualdade* revela um Rousseau leitor de Platão:

Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência.²⁹⁶

A semelhança, entretanto, não é plena. Merquior observa que, "para Platão, o contato com o corpo mancha a alma; Rousseau que, significativamente, menciona o mito platônico da decadência da alma no prefácio do *Discurso sobre a desigualdade*, substitui o 'corpo' pela 'sociedade'²⁹⁷. No *Segundo Discurso*, a genealogia da depravação inicia-se com o "estado de natureza em sua pureza"²⁹⁸ até o momento em que o máximo de depravação culmina no "novo estado de natureza"²⁹⁹. Sob esses

²⁹⁵ PLATÃO, *A República*, X, 611 d., p. 480.

²⁹⁶ ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, Prefácio, §1, p. 227.

²⁹⁷ MERQUIOR, *op. cit.*, p. 18.

²⁹⁸ ROUSSEAU, *op. cit.*, Parte II, §57, p. 280.

²⁹⁹ *Ibid.*

termos, a estátua de Glauco não representa uma alma humana incorpórea em contraposição ao mundo sensível, mas um eu em contraposição à sociedade; um eu cuja impureza residiria em banquetear-se com o outro. O mito de Glauco é resgatado aqui em favor do desenvolvimento de uma etnologia. Quando em voltas com problemas de ordem prático-política, o genebrino rejeitará expressamente a pureza do ateniense: "onde está o menor dos estudantes de direito que não redija um código de moral tão pura quanto a das leis de Platão?"³⁰⁰ Gouhier faz uma outra observação interessante quanto a essas remissões ao dualismo Platônico, ao enfatizar que a expressão do dualismo rousseauiano tem um sentido muito peculiar:

a queda platônica significa que a alma caiu do mundo inteligível para um corpo que pertence a um outro mundo e que se arrasta numa vida contrária à natural da alma: a redenção é o retorno à verdadeira pátria. Na vida e na doutrina de Rousseau, a tirania do corpo não se define pela relação a uma teoria das Idéias. O corpo é um tirano antes de mais nada porque ele é sede das enfermidades. Jean-Jacques não cessa de sofrer em seu corpo: aqui, o que seria desejável não é tanto uma técnica da redenção, mas uma técnica da cura.³⁰¹

Gouhier alerta que, para Rousseau, a queda da alma é sinônimo de desmedida em razão de um *plus*, de uma dose extra de sensibilidade imiscuída pelo devir histórico no qual o homem sofre em demasia pelo afastamento da sanidade de uma existência mais conforme ao devir das coisas. Ao embarcar na nau da história, o homem vê afastar-se do lar salutar onde Deus lhe fazia companhia, adeus plantas, frutos e ervas abundantes junto às águas correntes, adeus "bela praia ornada unicamente pelas mãos da natureza, para a qual incessantemente se voltam os olhos e da qual com tristeza se sente afastar-se"³⁰²; cada vez mais a doce imagem do lar vai ficando para trás enquanto o homem avança em sua viagem rumo ao futuro; e o homem cai em tristeza, no mal-estar de não mais se sentir em casa num mundo que deveria ser seu lar.

Rousseau pinta de sonhos e de lembranças o quadro desse marco inicial, mas está seguro de que seu devaneio contém a verdade que todo homem sente, tanto o indivíduo como a espécie; ele não teme

³⁰⁰ *Id.*, *Carta a D'Alembert*, §120, p. 80.

³⁰¹ GOUHIER, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris: J. Vrin, 1984: p. 32.

³⁰² ROUSSEAU, *Discurso sobre as ciências e as artes*, 2ª Parte, §11, p. 346.

contradizer-se porque está seguro da íntima relação entre individualidade e humanidade. O estado de natureza é, ao mesmo tempo, o sentimento nostálgico do paraíso perdido da infância e da inocência de cada homem, mas é também a hipótese de uma pré-história (no sentido mais amplo do termo) da espécie humana. Em seu sonho cabe a pesquisa empírica e, antes de tudo, uma cuidadosa preocupação com o método:

*como o homem chegará ao ponto de ver-se tal como o formou a natureza, através de todas as mudanças produzidas na sua constituição original pela sucessão do tempo e das coisas, e separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo ou nele mudaram?*³⁰³ [grifo meu, I.C.]

Apropriando-se do princípio da correspondência accidental entre diferentes escalas de um mesmo processo³⁰⁴, Rousseau o aplica à noção de homem, considerando-o em duas escalas (a da espécie e a do indivíduo):

não é concebível que essas primeiras mudanças, sejam quais forem os meios pelos quais se deram, tenham alterado, a um só tempo e da mesma maneira, todos os indivíduos da espécie; porém, tendo-se uns aperfeiçoado ou deteriorado e adquirido várias qualidades, boas ou más, que de modo algum eram inerentes à sua natureza, ficaram outros por mais longo tempo em seu estado original.³⁰⁵

A hipótese abre espaço para que se admita a existência de elos perdidos pelos quais as ciências antropológicas poderiam montar um intrincado quebra-cabeça arqueológico, mas Rousseau não está a falar de elos mortos. Ao admitir a hipótese da existência de exemplares de homens muito antigos e especialmente desajustados ao atual estado das coisas por terem sido menos afetados pelas "primeiras mudanças", Rousseau não oscila em identificar-se com uma individualidade desajustada ao seu tempo, um indivíduo que serve de elo vivo entre a natureza e a sociedade: "havia nascido para meditar a meu cômodo na solidão, mas de maneira nenhuma para falar, agir, tratar de negócios com homens"³⁰⁶. Jean-Jacques nem mesmo parece ser um indivíduo que Rousseau pretende ter sido minimamente afetado pelas "primeiras mudanças"; pretende-se, às vezes,

³⁰³ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Prefácio, §1, p. 227.

³⁰⁴ Esse princípio é largamente conhecido e aplicado nas ciências estatísticas. A noção de *margens de erro* implica em que há sempre elementos discrepantes em relação ao quadro geral.

³⁰⁵ ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, Prefácio, §3, p. 227.

³⁰⁶ *Id.*, *Confissões*, Livro XII, §110, p. 352.

que ele não tenha sido afetado de modo algum. Starobinski percebeu a radicalidade desse desajuste ao afirmar que Rousseau fala de si mesmo não apenas como alguém que se opõe à sociedade de seu tempo, mas como alguém que se opõe contra o estado de sociedade enquanto tal. Nunca é bastante insistir no recurso esquizóide operado por Rousseau e na observação de Starobinski de que "o homem da natureza é imediatamente o eu de Jean-Jacques"³⁰⁷, a quem, nos *Dialogues*, Rousseau defende da acusação de misantropia: "Jean-Jacques, embora não tenha evitado os homens, sempre amou a solidão"; "embora esta inclinação pela vida retirada e solitária não tenha certamente nada de má e de misantropia, ela é no entanto singular"³⁰⁸. Starobinski dirá que, em Rousseau, a proposição — a sociedade é contrária à natureza — tem como consequência imediata: eu me oponho à sociedade³⁰⁹.

É por se sentir autorizado por uma individualidade singular, porquanto aversa ao estado de sociedade, que Rousseau despreza "os livros científicos, que só nos ensinam a ver os homens como eles se fizeram"³¹⁰; busca o "homem da natureza" nas reminiscências do seu próprio eu e reivindica para si, contra os filósofos do contratualismo político, o privilégio de ser o único a divisar o homem no estado de natureza: "os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá"³¹¹. O estado de natureza, em Rousseau, é pintado segundo um modelo muito próximo daquilo que reside em seu coração: "de onde o pintor e o apologista da natureza, hoje tão desfigurada e caluniada, pode ter tirado seu modelo, senão de seu próprio coração?"³¹². O ponto mais distante no passado é também o ponto mais profundo na subjetividade de Jean-Jacques.

É inquestionável que Rousseau acolhe sem reservas o axioma de Montaigne: "cada homem porta em si a forma integral da

³⁰⁷ STAROBINSKI, J.-J. *Rousseau: a transparência e o obstáculo*, p. 85.

³⁰⁸ ROUSSEAU, *Dialogues*, I.

³⁰⁹ STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 48.

³¹⁰ ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, Prefácio, §9, p. 230.

³¹¹ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Introdução, §5, p. 235.

³¹² *Id.*, *Dialogues*, III.

condição humana³¹³ e, por isso, ainda que se possa afirmar que Jean-Jacques seja uma entidade transcendente, metahistórica e universal³¹⁴ é preciso reconhecer que, por vezes, Rousseau torna essa entidade tão próxima de si a ponto de confundir-se com ela. Em muitos momentos, na leitura de sua obra, percebem-se metamorfoses constantes numa fala que se remete ao eu como *um* homem e ora como *o* homem.

Cassirer indaga a que serve esse individualismo metahistórico; para o comentador, o que está em jogo na afirmação dessa existência ensimesmada e, às vezes, tão refratária às motivações e obrigações nascidas das relações sociais, é a busca pela objetividade moral:

Ele [Rousseau, I.C.] jamais renunciou à idéia da verdade 'objetiva' e às exigências da moralidade 'objetiva'. Precisamente por isso, ele fez de sua vida e de sua existência inteiramente pessoal o *organon* dessa idéia. Completamente voltado para si e de certo modo ensimesmado, ele avança, contudo, para problemas de alcance absolutamente universal — problemas que ainda hoje não perderam sua força e urgência e que sobrevirão por muito tempo à forma contingente, individual e temporalmente condicionada que Rousseau lhes deu.³¹⁵

Para Cassirer, Rousseau pensava chegar à concretização de suas reivindicações básicas esquivando-se de ser corrompido pela sociedade na qual via a raiz de todos os males, negando categoricamente todas as exigências convencionais e livrando-se de toda moral meramente convencional³¹⁶. De fato, Rousseau lembrará aos seus contemporâneos que "quando se trata de raciocinar sobre a natureza humana o verdadeiro filósofo não é nem índio, nem tártaro, nem de Genebra, nem de Paris, mas o homem"³¹⁷; ele parece crer que é preciso ser o que se pensa ser e, no seu gênese filosófico, leva a sério o axioma que diz ser "preciso sair da história para ver nascer a história humana"³¹⁸.

A vida do homem no estado de natureza em Rousseau é conexas à idéia de vida no paraíso, mas é preciso investigar o estatuto do paradisíaco em Rousseau a fim de mostrar como ele se afasta da visão edênica.

³¹³ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, III, II. p. 28.

³¹⁴ Para Della Volpe, Rousseau teria postulado uma individualidade em íntima "união com o universal transcendente e metahistórico, que é Deus." (Cf. *Rousseau y Marx*, Barcelona/Espanha: Ediciones Martínez Roca, 1969, p. 19)

³¹⁵ CASSIRER, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 121.

³¹⁶ *Id.*, *Ibid.*, p. 92.

³¹⁷ ROUSSEAU, *Carta ao Sr. Philopolis*, §13, p. 318.

Vimos em capítulo anterior que o homem no estado de natureza vive o mínimo de males físicos, mas o que se ressaltou com tal vida foi um estado de negação da importunidade do sofrimento, uma espécie de apatia natural. A *perfectibilidade*, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera potencialmente ainda não estão desenvolvidas no estado de natureza; é um tempo de paz e preguiça; as produções espontâneas da terra não forçada pelos homens se dão ao selvagem e ele as desfruta sem ter de ir até elas; a felicidade está assegurada por uma inocência imprevidente: a "adorável segurança da inocência"³¹⁹; o homem primitivo está bem porque tem o mínimo de sofrimentos.

A descrição dessa condição negativa é, por assim dizer, a parte que no *Segundo Discurso* se deve à prudência intelectual pela qual Rousseau elimina as conquistas da história e, convenhamos, ela nada mais é que o estado de uma animalidade estúpida e limitada³²⁰.

Mas, se por um lado, a ausência na ordem primitiva de grandes sofrimentos atende ao objetivo de Rousseau de pulverizar os preconceitos que outros escritores teriam imiscuído ao conceito de estado de natureza, por outro essa condição puramente negativa está longe de se parecer com um estado de felicidade humana condizente à idéia de um saboreamento do gozo paradisíaco. O discurso no qual Rousseau parte da hipótese racional do estado de natureza, e que se remete tão-somente ao deleite animal que resulta da satisfação das necessidades físicas, tem um estatuto diferente daquele que trata da felicidade paradisíaca como território de um prazer entusiástico.

Para elevar a estupidez primitiva ao nível dos arroubos entusiásticos, Rousseau *valoriza* a vida animal: "não devemos absolutamente ter tanto medo da vida puramente animal, nem considerá-la o pior dos estados em que possamos cair, pois valeria muito mais parecer com uma ovelha do que com um anjo mau"³²¹. A ausência de uma

³¹⁸ STAROBINSKI, J.-J. *Rousseau: a transparência e o obstáculo*, p. 296.

³¹⁹ ROUSSEAU, *Emílio*, V, §633, p. 677.

³²⁰ *Id.*, *Do contrato social*, I, VIII, §1, p. 36.

³²¹ *Id.*, *Última resposta ao Sr. Bordes*, §30, p. 398.

verdadeira felicidade no estado animal Rousseau a supre pela via poética; é pela poesia que o núcleo otimista da frase "*tudo está bem* quando sai das mãos do autor das coisas"³²² não diz respeito apenas à mera existência, mas à doçura do sentimento de existência, a um encantamento voluptuoso pela vida.

Starobinski vê esse encantamento surgir no próprio fio que liga o discurso hipotético ao discurso elegíaco; nesse sentido, a descrição do estado de natureza é o ponto de partida que, à medida que vai sendo desenvolvido, vai tornando-se lugar encantado, dirigindo-se ao esquema do paraíso; no curso desse desenvolvimento, Rousseau opta por uma nova forma de persuasão ao converter sua hipótese histórica em um lugar encantado:

à medida que Rousseau desenvolve sua ficção "histórica" esta perde seu caráter de hipótese: uma espécie de confiança e de embriaguez vem abolir toda prudência intelectual: a descrição desse estado primeiro, muito próximo ainda da animalidade, torna-se evocação encantada de um "lugar onde viver". Uma nostalgia elegíaca se comove à idéia dessa vida errante e "sã", com seu equilíbrio sensitivo, com sua justa suficiência. Imagem por demais imperiosa, por demais profundamente satisfatória para não corresponder, no espírito de Rousseau, à estrita verdade histórica. Uma certeza ganha corpo, que é de essência poética.³²³

Rousseau vê seu selvagem "fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as necessidades"³²⁴, mas essa satisfação é acompanhada de uma tranqüilidade valorizada pelo sentimento de paz e de amizade: o selvagem, "depois de ter comido, fica em paz com toda a natureza e é amigo de todos os seus semelhantes"³²⁵. Pela poesia, tal como o legislador do *Contrato*, Rousseau procura "persuadir sem convencer"³²⁶ seus concidadãos a fazerem do seu mundo um jardim semelhante ao do homem selvagem. Esse jardim chega a ter seu nome, é o Eliseu da *Nova Heloísa*, cuja paisagem se eleva pela idealização mítico-paradisíaca:

uma verdura animada e vida, flores esparsas por todos os lados, um murmúrio de água corrente e o canto de mil pássaros trouxeram à minha imaginação pelo menos tanto quanto aos meus sentidos; mas ao mesmo

³²² *Id.*, *Emílio*, I, §1, p. 7.

³²³ STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 26.

³²⁴ ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte I, §2, p. 238.

³²⁵ *Id.*, *Ibid.*, Notas, (i), p. 291.

³²⁶ *Id.*, *Do contrato social*, II, VII, §9, p. 59.

tempo, julguei ver o lugar mais selvagem, mais solitário da natureza e parecia-me ser o primeiro mortal a ter alguma vez penetrado nesse deserto. Surpreso, impressionado, arrebatado por um espetáculo tão pouco previsto, permaneci um momento imóvel e exclamei num entusiasmo involuntário: ó Tinia, ó Juan Fernandes! Júlia, o limite do mundo está ao vosso alcance!³²⁷

Tudo indica que a imagem primaveril do Eliseu está associada à idéia de paraíso. Nas *Confissões*, Rousseau escreverá que "tornar a ver a Primavera era como ressuscitar no Paraíso"³²⁸; nos *Devaneios*, que "logo que me vejo sob as árvores, em meio à verdura, creio estar no paraíso terrestre e saboreio um prazer íntimo tão vivo quanto se fosse o mais feliz dos mortais"³²⁹. É à força do encantamento dessa imagem que ele apela quando propõe aos seus contemporâneos que abandonem a cidade:

vós, que podeis deixar no meio das cidades vossas funestas aquisições (...) retomai, posto que depende de vós, vossa antiga e primeira inocência, ide aos bosques esquecer o espetáculo e a memória dos crimes de vossos contemporâneos e não temais aviltar vossa espécie renunciando às suas luzes para renunciar a seus vícios.³³⁰

É nessa paisagem que Rousseau coloca na "paz do retiro" e no "frescor dos bosquezinhos"³³¹ o seu homem primitivo — "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"³³². Este homem habita o paraíso terrestre na medida em que ele mesmo e a natureza saem das mãos do autor das coisas; ele é feliz em meio à natureza pródiga em que, tal como parece ser o Eliseu, não se vêem marcas da ação mutiladora do homem: "a terra abandonada à fertilidade natural e coberta de florestas imensas, que o machado jamais mutilou, oferece, a cada passo, provisões e abrigos aos animais de qualquer espécie. Os homens, dispersos em seu seio..."³³³

Atividades muito próximas à possibilidade do selvagem, como o apanhar das frutas, o comer no campo, são experiências vividas por Rousseau no tempo das Charmettes, junto às quais ele acrescenta o

³²⁷ *Id.*, *Júlia*, 4ª Parte, XI, §5, p. 410.

³²⁸ *Id.*, *Confissões*, Livro VI, §17, p. 232.

³²⁹ *Id.*, *Os devaneios do caminhante solitário*, VIII, §21, p. 111.

³³⁰ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Notas, (i), p. 291.

³³¹ *Id.*, *Os devaneios do caminhante solitário*, VIII, §22, p. 112.

³³² *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte I, §2, p. 238.

³³³ *Id.*, *Ibid.*, §3, p. 238.

ingrediente da "volúpia de anjo": "meu coração, ainda moço, entregava-se a tudo com um prazer de criança, ou antes, se assim ousar dizê-lo, com uma volúpia de anjo: porque em verdade estas tranqüilas voluptuosidades têm a serenidade das do Paraíso"³³⁴.

Uma ruptura súbita se produzirá nesse paraíso do estado de natureza, mas a novidade será endógena e não afetará a natureza originária do homem. A partir dessa novidade, o homem passará a *fazer* o mal com suas mãos, sem ter deixado de *ser* bom em seu coração. A origem do mal se opera numa clivagem entre o ser e o agir: é o momento em que o homem não apenas existe, mas atua também como agente livre. Essa ação, já o dissemos, tem natureza moral e ela se deve a um processo que é exclusivamente fruto de obra humana.

Ao cair, o homem se tornará social e, vendo-se em sociedade, — insinua Rousseau — o homem passará a se ver nas mãos do diabo. Embora Rousseau e Beaumont concordem com a existência do mal entre os homens, o primeiro afirma contra o segundo que nem sempre o mal existiu e que mesmo após o advento do mal o coração do homem não se tornou diabólico. Para Rousseau, não é justo explicar a origem do mal pela doutrina do pecado original porque isso seria pensar mal da divindade, seria imaginar que a Providência inseriu um vício na natureza humana. Rousseau não se contenta em contestar o dogma do pecado original, pois cria uma reconvenção, estabelecendo seu novo dogma:

Estabeleçamos como máxima incontestável que os primeiros movimentos da natureza sejam sempre corretos: não há perversidade original no coração humano. Não se encontra nele um só vício de que não possamos dizer como e por onde entrou.³³⁵

Na contestação do dogma da perversidade originária da natureza humana, Rousseau se esforça para o esclarecimento da noção de justiça divina, afirmando que não vê porque "seria necessário imputar a Deus uma injustiça tornando-nos pecadores e passíveis de punição pelo vício de nosso nascimento"³³⁶; Na reconvenção, o interlocutor de Beaumont não cederá em nada ao postulado fundamental de que o "homem é

³³⁴ *Id.*, *Confissões*, Livro VI, §33, p. 242.

³³⁵ *Id.*, *Carta a Christophe de Beaumont*, §24, p. 21.

³³⁶ *Id.*, *Ibid.*, §33, p. 13.

naturalmente bom"³³⁷, pois lhe parecerá uma contradição flagrante ver a bondade na natureza divina e, ao mesmo tempo, a maldade na natureza humana, a qual o próprio Beaumont deveria concordar ter sido feita à imagem e semelhança de Deus. Para Rousseau, se a natureza do homem não é passível de ser justificada do mal, o autor dessa natureza (Deus) também não é; não se pode macular um sem macular o outro. Na análise sobre o que há de natural no coração humano, só a bondade, atributo comum ao homem e a Deus, será encontrada.

Rousseau dirá que "a única paixão natural ao homem é o amor de si mesmo"³³⁸ e que "a bondade é o efeito necessário de uma potência sem limite [Deus, I.C.] e do amor de si [homem, I.C.], essencial a todo ser que sente"³³⁹. Desse modo, "o amor de si é sempre bom e sempre conforme a ordem"³⁴⁰.

Vemos no prefácio do *Segundo Discurso* que o conceito de amor de si parece estar identificado com um princípio anterior à razão, em par com o princípio da piedade: "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"³⁴¹; a nota de letra "o", do mesmo *Discurso*, dirime a dúvida acerca dessa identidade: "o amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação"³⁴². Sendo anterior à razão, esse velar é independente de *comparações*. No *Emílio*, a atividade da *comparação* é fundamental para caracterizar uma diferença entre duas noções fundamentais na filosofia de Rousseau, que é aquela entre os conceitos de amor de si e de amor-próprio³⁴³:

tendo Emílio até o presente olhado para si mesmo, o primeiro olhar que lança a seus semelhantes leva-o a *comparar-se* a eles, e o primeiro sentimento que excita nele esta *comparação* é desejar o primeiro lugar.

³³⁷ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Notas, (i), p. 291.

³³⁸ *Id.*, *Emílio*, II, §94, p. 90.

³³⁹ *Id.*, *Ibid.*, IV, §70PF, p. 380.

³⁴⁰ *Id.*, *Ibid.*, IV, §11, p. 274.

³⁴¹ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Prefácio, §9, p. 230.

³⁴² *Id.*, *Ibid.*, Notas, (o), p. 306.

³⁴³ O Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva alerta que a distinção entre o amor-próprio e o amor de si, tão utilizada no século XVIII, não nasce efetivamente nessa época, ela fora produzida antes de Rousseau, na literatura religiosa. (Cf. SILVA, *Rousseau e a fundamentação da moral: entre razão e religião*, p. 116.)

Eis o ponto em que o amor de si transforma-se em amor-próprio.³⁴⁴ [grifo meu, I.C.]

Diferentemente do amor-próprio, que, por comparar, "raramente faz o bem sem mal"³⁴⁵, o amor de si, que não compara, é sempre bom e isso implica imediatamente na sentença: "afirmo que, no nosso estado primitivo, no verdadeiro estado de natureza, o amor-próprio não existe"³⁴⁶. Pelo amor de si, buscaríamos o que é bom para nós à custa de nós mesmos, enquanto que, pelo amor-próprio, essa busca se daria à custa dos outros (e é devido a esse caráter da relação que fazemos o mal): "o primeiro de todos os cuidados é o de si mesmo; no entanto, quantas vezes a voz interior diz-nos que ao fazer o que é bom para nós à custa dos outros fazemos o mal!"³⁴⁷ O eu, pelo amor de si, estando aquém da reflexão, se afirmaria como ser inocente, ignorando a diferença e não se opondo ativamente a outrem. Tal como quando somos crianças e "fazemos o bem e o mal sem sabê-lo"³⁴⁸. Mas, desde que o outro aparece no campo do julgamento do eu, este torna-se presa do amor-próprio, compara, e o mal se torna possível.

Outra distinção importante entre os dois amores: Rousseau crê que somente o amor de si age direta e sensivelmente sobre a máquina animal, enquanto que "o amor-próprio e os movimentos que dele derivam, não sendo senão paixões secundárias produzidas pela reflexão, não agem tão sensivelmente sobre a máquina"³⁴⁹.

A imagem que ilustra a transformação do amor de si em amor-próprio é a de um encontro de águas que, vindas de diferentes dutos, terminam por formar um rio. O atual rio das paixões que subjuga e destrói o homem social é formado por muitas águas e é preciso indagar, para saber da verdadeira natureza humana, das fontes de onde saíram essas diferentes águas. Na investigação das paixões primitivas do homem, Rousseau teria identificado essa fonte pura e longínqua, cujo manancial brota direto das profundezas da natureza:

³⁴⁴ ROUSSEAU, *Emílio*, IV, §101, p. 309.

³⁴⁵ *Id.*, *Ibid.*, IV, §138, p. 323.

³⁴⁶ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Notas, (o), p. 306.

³⁴⁷ *Id.*, *Emílio*, IV, §83PF, p. 386.

³⁴⁸ *Id.*, *Ibid.*, I, §156, p. 53.

A fonte é natural, é verdade, mas mil riachos estranhos somaram suas águas à dela; é um grande rio que se engrossa sem parar e no qual com dificuldade encontraríamos algumas gotas de suas primeiras águas. Nossas paixões naturais são muito limitadas, são os instrumentos de nossa liberdade, tendem a nos conservar. Todas as paixões que nos subjagam e nos destroem vêm-nos de outra parte; a natureza não no-las dá, apropriamo-nos delas à sua revelia.³⁵⁰

É pela mistura dessas águas que "o homem vê-se fora da natureza e põe-se em contradição consigo mesmo"³⁵¹. O homem natural, conduzido apenas pelas águas do amor de si, só considera a si mesmo e às suas necessidade físicas; o mesmo não se dá, porém, quando novas águas — e novos ventos?³⁵² — passam a mover os homens:

o amor de si, que só a nós mesmos considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente e nem poderia estar, pois esse *sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível.*³⁵³ [grifo meu, I.C.]

O excerto — sobretudo a parte que grifamos — revela, ao tratar da impossibilidade da distribuição equitativa da preferência, uma estreita relação entre os conceitos de amor-próprio e orgulho — se entendermos esse último pela supracitada definição de Aquino. Sendo o orgulho o desejo de ser a regra dos outros e não regular sua vontade pela de um outro superior, a convivência entre homens orgulhosos impossibilita a satisfação plena do desejo de cada um, que é estar no centro do círculo, pois não há possibilidade de haver círculos quando todos os pontos correm para o centro; o efeito disso é que, não estando ninguém na periferia, necessariamente ninguém pode estar no centro, pois não há centro sem periferia³⁵⁴.

Sendo refratário à razão e ao interesse, o amor de si não pode produzir soberba, a qual se caracteriza por uma *desordem* que nasce do *interesse* pela centralidade. Os males associados ao sentimento do orgulho, sentimento relativo ao interesse e às preferências, estão em íntima

³⁴⁹ *Id.*, *Dialogues*, II.

³⁵⁰ *Id.*, *Emílio*, IV, §9, p. 273.

³⁵¹ *Id.*, *Ibid.*, IV, §10, p. 273.

³⁵² Salinas Fortes afirma que Rousseau analisa a alma humana seguindo a mesma analogia que vemos sintetizada no poeta inglês Alexander Poper (1688-1744): 'Se a razão é uma bússola, as paixões são os ventos.' (Cf. FORTES, *Rousseau: o bom selvagem*, p. 56.)

³⁵³ ROUSSEAU, *Emílio*, IV, §14, p. 275.

³⁵⁴ Por essa analogia, o homem selvagem parece poder ser representado como um ponto único, figurando uma independência simples; o homem de consciência poderia ser representado pela relação entre um centro (Deus) e uma periferia (virtude), resultando numa espécie de independência complexa.

conexão com a noção de *amor-próprio*:

o amor-próprio não passa de um *sentimento relativo*, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam.³⁵⁵ [grifo meu, I.C.]

Pascal (1623-1662) teria argumentado que a natureza humana está irrevogavelmente dividida, e que o nosso próprio poder da razão e a nossa vontade são impotentes para nos apetrechar a conhecermos a nós mesmos e a levar uma vida boa³⁵⁶. Em *Pensamentos*, ele parece crer que o mal do amor-próprio encontra suas raízes na natureza originária do homem:

o homem não passa (...) de disfarce, mentira e hipocrisia, tanto em face de si próprio como em relação aos outros. Não quer que lhe digam verdades e evita dizê-las aos outros; e todos esses propósitos, tão alheios à justiça e à razão, têm em seu coração *raízes naturais*.³⁵⁷ [grifo meu, I.C.]

Na cuidadosa exposição do *Emílio*, Rousseau demonstra, pelas condições empíricas que dão origem ao amor-próprio, que os sentimentos alheios à justiça não provêm da natureza originária humana. O exemplo que destacamos é aquele em que o autor trata da educação caprichosa:

Ao nascer, uma criança grita; sua primeira infância passa-se chorando. Ora a sacodem e a mimam para acalmá-la, ora a ameaçam e lhe batem para que fique quieta. Ou lhe fazemos o que lhe agrada, ou exigimos dela o que nos agrada; ou nos submetemos às suas fantasias, ou a submetemos às nossas: não há meio termo, ela deve dar ordens ou recebê-las. Assim, suas primeiras idéias são as de domínio e de servidão. Antes de saber falar ela dá ordens, antes de poder agir ela obedece e, às vezes, castigam-nas antes que possa conhecer seus erros, ou melhor, cometê-los. É assim que cedo vertemos em seu jovem coração as paixões que depois imputamos à natureza, e após nos termos esforçado para torná-la má, queixamo-nos de vê-la assim.³⁵⁸

Rousseau não se contenta apenas em constatar que o orgulho vem da educação; ele aponta para a importância de distinguir a intenção secreta dos gestos e dos gritos das crianças, que, segundo ele, é uma linguagem que pode significar tanto um *pedido* — sinal de que a criança ainda está a falar a voz da natureza — ou uma *ordem*, sinal de já ter havido a depravação:

Os primeiros choros das crianças são pedidos; se não tomarmos cuidado,

³⁵⁵ ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, Notas, (o), p. 306.

³⁵⁶ DENT, *Dicionário Rousseau*, p. 180.

³⁵⁷ PASCAL, *Pensamentos*, 100 (Amor-próprio), São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 66.

³⁵⁸ ROUSSEAU, *Emílio*, I, §60, p. 24.

logo se tornarão ordens. Começam por se fazer ajudar e acabam por se fazer servir. Assim, de sua fraqueza, de onde provém inicialmente o sentimento de dependência, nasce a seguir a idéia de império e dominação. Sendo essa idéia, porém, excitada menos pelas suas necessidades do que por nossos serviços, começamos aqui a perceber os efeitos morais cuja causa imediata não está na natureza, e já vemos por que, desde esta primeira idade, é importante distinguir a intenção secreta que dita o gesto ou o grito.³⁵⁹

Partindo do princípio de que Emílio-criança é educado segundo os ditames da natureza, Rousseau se volta contra os alegadores de que o preceptor de Emílio estaria sendo permissivo demais aos caprichos infantis por deixar sua criança ser "dona de suas vontades"³⁶⁰: "o capricho das crianças" — rebate Rousseau — "nunca é obra da natureza, mas sim de uma má disciplina, que faz com que obedeçam ou mandem; já disse cem vezes que não devem fazer nem uma coisa nem outra"³⁶¹.

Rousseau observa ainda que, em razão da educação caprichosa ocorrer muito cedo na vida humana, é difícil notar o momento da depravação, mas que isso não justifica o direito de afirmarem que existe uma perversidade original no coração humano; ele alerta para que, de nossa observação sobre uma criança de seis ou sete anos, não extraiamos o exemplo de como deve ser o homem natural: "uma criança passa assim seis ou sete anos entre as mãos das mulheres, vítima dos caprichos delas e dos seus"; e

quando essa criança, escrava e tirana, cheia de ciência e carente de juízo, igualmente débil de corpo e de alma, é jogada no mundo, mostrando sua incapacidade, *seu orgulho* e todos os seus vícios, faz com que se deplorem a miséria e a perversidade humana. É engano; aquele é o homem de nossas fantasias; o da natureza é feito de outra maneira.³⁶² [grifo meu, I.C.]

Segundo Cassirer, no *Emílio*, Rousseau pretenderia deixar claro, através da educação determinada pela coação das leis naturais, seu objetivo de colocar o indivíduo sob uma lei universalmente obrigatória que, ao mesmo tempo, não apresentasse qualquer traço de capricho ou de arbitrariedade, pois devemos aprender a curvar-nos diante da lei da comunidade tal como nos curvamos diante da lei da natureza³⁶³. É a força

³⁵⁹ *Id.*, *Ibid.*, I, §153, p. 52.

³⁶⁰ *Id.*, *Ibid.*, II, §256, p. 133.

³⁶¹ *Id.*, *Ibid.*, II, §260, p. 134.

³⁶² *Id.*, *Ibid.*, I, §61, p. 24.

³⁶³ CASSIRER, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 62.

dos caprichos forjados em meio à sociedade que deprava o homem; o que levou o vigário saboiano à profissão de padre foi a educação caprichosa, denunciada logo no segundo parágrafo da *Profissão de fé*: "acharam, porém, que seria melhor... " ³⁶⁴ como a denunciar que foram os caprichos alheios que o desencaminharam de um destino muito mais apropriado à natureza humana, que era a condição de camponês.

Rousseau parece crer que, para bem julgar o estado natural do homem, caberia procurá-lo ainda em seu estado embrionário. A palavra "embrião" é literal na investigação realizada no *Segundo Discurso*: "por importante que seja, para bem julgar o estado natural do homem, considerá-lo desde a sua origem e examiná-lo, por assim dizer, no *primeiro embrião da espécie...* " ³⁶⁵ [grifo meu, I.C.]. O objetivo de Rousseau nessa investigação é "destruir antigos erros e preconceitos inveterados" sobre o "verdadeiro estado de natureza"; crendo que "devia pulverizá-los até a raiz" ³⁶⁶, ele cria uma base puramente animal e sensitiva:

despojando esse ser, assim constituído, de todos os dons sobrenaturais que ele pôde receber e de todas as faculdades artificiais que ele só pôde adquirir por meio de progressos muito longos, considerando-o, numa palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza, *veja um animal...* ³⁶⁷ [grifo meu, I.C.]

Voltaire teria afirmado que sentiu vontade de andar de quatro quando leu a descrição do homem selvagem de Rousseau. De fato, essa descrição, do ponto de vista da maturidade no indivíduo humano, está bem aquém da descrição do primeiro homem do paraíso de Éden. Contudo, a razão pela qual Rousseau pinta o seu selvagem com a constituição física de um antropóide adulto é a intenção de fixar o mito da felicidade paradisíaca; embora a constituição física de uma criança transmita a idéia de liberdade natural, ela também transmite a idéia de fraqueza, que não convém ao mito. Para transmitir a idéia de felicidade, o homem da natureza deve ostentar tanto a liberdade natural como a força:

antes que os preconceitos e as instituições humanas tenham alterado nossas inclinações naturais, a felicidade das crianças e dos homens consiste no uso de sua liberdade. Mas, nos primeiros, esta liberdade é limitada pela fraqueza. Quem faz o que quer é feliz quando basta a si

³⁶⁴ ROUSSEAU, *Emílio*, IV, §2PF, p. 356. (No original: "mais on crut plus beau que...")

³⁶⁵ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte I, §1, p. 237.

³⁶⁶ *Id.*, *Ibid.*, Parte I, §45, p. 257.

³⁶⁷ *Id.*, *Ibid.*, Parte I, §2, p. 238.

mesmo: é o caso do homem que vive no estado de natureza.³⁶⁸

De todo modo, a inocente estupidez do homem selvagem de Rousseau salta aos olhos quando comparada à imagem que a tradição aqui contestada teria do primeiro homem do gênesis bíblico. Podemos opor essas duas imagens por meio de citações extraídas das fontes que estamos a opor nesse capítulo: Adão designava "pelo seu nome todo gado, todo pássaro do céu e todo animal dos campos"³⁶⁹ enquanto o selvagem de Rousseau só conhece "o grito da natureza"³⁷⁰; Eva tem o interesse de entender como é "ser como deus"³⁷¹ e decide, mediante tal entendimento, tomar do fruto proibido, enquanto o selvagem só sabe velar pela sua conservação física por força do amor de si, sem qualquer luz de entendimento.

Uma releitura dessas condições de vida edênica do primeiro casal do gênesis bíblico, a partir de uma perspectiva rousseauiana, nos leva a concluir que, no Éden, o paraíso não mais existia; a presença do *entendimento* no primeiro casal macularia gravemente a primeira imagem do paraíso tal como a concebe Rousseau; antes do pecado do orgulho, Adão e Eva já estariam depravados, já teriam cometido, por assim dizer, o "pecado" da reflexão: "ousou quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado"³⁷². Os desejos e temores do primeiro casal teriam nascido do *entendimento* sobre um certo bem e mal espiritual que estava em jogo enquanto o selvagem de Rousseau não poderia discernir nem esse bem nem esse mal porque seus desejos e temores nascem apenas das paixões naturais. É preciso citar integralmente o excerto do *Segundo Discurso* em que Rousseau escreve sobre a origem do entendimento:

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 idéias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza; o

³⁶⁸ *Id.*, *Emílio*, II, §34, p. 77.

³⁶⁹ Gênesis, 2, 20.

³⁷⁰ ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte I, §26, p. 248.

³⁷¹ Gênesis, 3, 5.

³⁷² ROUSSEAU, *op. cit.*, Parte I, §8, p. 240.

*homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimenta as paixões desta última espécie, não ultrapassando, pois, seus desejos a suas necessidades físicas.*³⁷³ [grifo meu, I.C.]

Um elemento fundamental para a afirmação starobinskiana de que o relato do *Segundo Discurso* é uma espécie de novo gênese estaria na insinuação rousseauiana de que, se é preciso admitir um pecado original, esse pecado não poderia ser o do orgulho, mas sim o da reflexão. Na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau afirma que "o pecado original explica tudo exceto seu próprio princípio, e é esse princípio que é preciso explicar"³⁷⁴; se para cometer o pecado original do orgulho foi preciso que o homem estivesse em condições de comparar os seres, ordená-los em ordem hierárquica, é porque a reflexão é o verdadeiro princípio do pecado original:

O senhor diz que somos pecadores por causa do pecado de nosso primeiro pai, mas por que nosso primeiro pai, ele próprio, teria sido pecador? Por que a mesma razão pela qual o senhor explicaria seu pecado não se aplicaria igualmente a seus descendentes sem pecado original?³⁷⁵

A fragilidade da noção beaumontiana da origem do mal consistiria em haver ela perdido de vista um mal mais originário que o mal do orgulho primitivo. Cassirer observa, quanto ao tema, que é na evolução do homem em direção a um ser racional que se deve procurar "uma espécie de 'pecado original'"³⁷⁶; pela descrição rousseauiana do selvagem, o homem do paraíso é incapaz de refletir acerca do bem e do mal; sua bondade é pura inocência amoral aquém do bem e do mal; não poderia *conhecer* o que é ordem, o que é hierarquia, o que é um senhor, o que é prescrição, o que é obediência, o que é diabo, castigo, culpa, etc. Satanás, insinua Rousseau, é todo aquele que afirma haver conhecimento do bem e do mal no estado de natureza: "nesta terra, de que a natureza teria feito o primeiro paraíso do homem, temei exercer o papel do tentador, querendo dar à inocência o conhecimento do bem e do mal"³⁷⁷.

Ponto importante: Rousseau está ciente de que, para demonstrar a ausência da perversidade originária da natureza humana,

³⁷³ *Id., Ibid.*, Parte I, §18, p. 244.

³⁷⁴ *Id.*, *Carta a Christophe de Beaumont*, §33, p. 24.

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ CASSIRER, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 76.

não basta provar que no estado natural o homem estaria aquém da reflexão e das faculdades que a acompanham, mas que nem a reflexão nem tais faculdades poderiam, por si só, virem à tona. Rousseau assinala que as faculdades naturais do homem são incapazes de fermentarem entre si; que se trata de faculdades potenciais que só se desenvolvem numa interação com o meio; a perfectibilidade, de todas as faculdades que o homem teria recebido potencialmente, é aquela que se constitui a qualidade específica incontestável do homem em relação ao animal e nela Rousseau não vê a fonte dos atuais males do homem civilizado:

sobre a diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver constatação — é a *faculdade de aperfeiçoar-se*, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo (...) Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem.³⁷⁸ [grifo meu, I.C.]

Longe de afirmar que a perfectibilidade humana seja a fonte do mal, Rousseau diz que seria triste que nos víssemos forçados a convir em que ela o fosse. Victor Goldschmidt dirá que, "em face do instinto animal, a perfectibilidade é mais vazia de conteúdo que aquele" e que ela deve ser compreendida como sendo uma "condição prévia e formal" que torna possível tanto o mal como o bem; ela seria a "faculdade dos contrários: das luzes e dos erros; dos vícios e das virtudes, da grandeza e da decadência, da humanidade e da imbecilidade."³⁷⁹ Provavelmente Rousseau concordaria, em conformidade com a leitura de Goldschmidt, com a noção de perfectibilidade enquanto "condição prévia e formal" de possibilidade do mal, posto que é por ela que, com o "auxílio das circunstâncias", o mal vem ao mundo; mas Rousseau certamente se negaria a acolher a tese de que a faculdade da perfectibilidade fosse um motor da origem do mal. As faculdades virtuais do homem seriam, por assim dizer, apenas "instrumentos" do mal, fazendo-se necessário conceber a existência de um artífice e de uma matéria para imaginar o forjamento da miséria humana. Rousseau parece crer que a mera *existência* da

³⁷⁷ ROUSSEAU, *Emílio*, II, §109, p. 95.

³⁷⁸ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte I, §16, p. 243.

³⁷⁹ GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et Politique*, Paris: Librairie Philosophique, 1974. p. 292.

perfectibilidade — e não o *emprego* que eventualmente se fez dessa faculdade — basta para determinar uma natureza humana. O aperfeiçoamento do homem seria um supérfluo para determinar a existência de uma humanidade na medida em que ele é fruto de uma obra que nada acrescenta ao simples existir natural do homem. O artifício humano apenas opera no nível de um certo emprego das faculdades e visa garantir um certo modo de existência. É esse emprego que determina uma boa (ou má) existência. É por ver no homem faculdades que lhe tornam possível ir além das determinações de sua mera existência que Rousseau dirá haver nele *faculdades supérfluas*. Essas faculdades supérfluas não são, para Rousseau, agentes do mal, mais apenas instrumentos do mal: "todos os animais têm exatamente as faculdades necessárias para se conservarem. Só o homem tem faculdades supérfluas. Não é estranho que esse supérfluo seja o *instrumento* de sua miséria?"³⁸⁰ [grifo meu, I.C.].

Uma dessas faculdades supérfluas seria a sociabilidade. A primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade* é dedicada à descrição do homem selvagem e suas faculdades naturais, mas no final dela há uma espécie de prefácio para o segundo bloco que fala da conjunção entre o homem e os "vários acasos" como fator decisivo para que as faculdades potenciais se desenvolvam no sentido do mal:

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 (...) 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*³⁸¹ [grifo meu, I.C.]

Nesse "prefácio", apesar das "virtudes sociais" figurarem entre as faculdades que o homem recebera potencialmente, Rousseau deixa bastante claro que o homem não é um ser social por natureza: o homem foi transformado em "ser social". Na *Profissão de fé*, lê-se que "o homem é sociável por natureza, ou pelo menos é feito para tornar-se tal"³⁸² É preciso atentar para a distinção rigorosa que Rousseau faz entre os termos *sociável* e *social*. A socialidade — termo que expressa melhor o sentido da palavra

³⁸⁰ ROUSSEAU, *Emílio*, II, §22, p. 72.

³⁸¹ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte I, §49, p. 258.

sociabilité, empregada por Rousseau — é apenas uma potencialidade que o indivíduo teria atualizado ao estabelecer uma intimidade com certas condições que lhe foram de início estranhas, pois os princípios inatos que presidiriam a existência humana originária dispensariam a sociabilidade. Quando Rousseau se refere, no prefácio do *Segundo Discurso*, à combinação que nosso espírito pode fazer dos dois princípios que no homem são anteriores à razão — o amor de si e a piedade — ele adverte: "sem que seja necessário nela imiscuir o da sociabilidade"³⁸³.

Rousseau é da opinião de que a atividade do homem natural limita-se a atender suas necessidades físicas e que tal atividade "deve certamente dispersar os homens, em vez de os aproximar"³⁸⁴; o homem da natureza, "fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho"³⁸⁵, etc., busca apenas o deleite do corpo. O homem da sociedade busca, além desse deleite, atender às necessidades espirituais, por cujos meios ele eventualmente faz o mal: "como o corpo, o espírito tem suas necessidades. Estas são o fundamento da sociedade, aquelas constituem seu deleite"³⁸⁶.

Cassirer observará que o momento relevante na constituição anímica do homem natural, em Rousseau, não é a opressão violenta dos outros, mas a indiferença e a falta de interesse por eles³⁸⁷. Rousseau acusa em alguns teóricos do estado de natureza o preconceito de colocarem no homem selvagem características apenas possíveis no homem cuja socialidade já estivesse atualizada. Contestar esses preconceitos é fundamental para a tese da bondade natural de Rousseau porque é a condição existencial de insociabilidade que garante a não-nocividade do selvagem: tratamos desse ponto quando falamos do *Fils Naturel*.

Outra faculdade primitiva que tem despertado controvérsia quando ao problema da origem do mal é a da curiosidade natural. No *Primeiro Discurso*, Rousseau escreve que "os males causados por nossa vã

³⁸² *Id.*, *Emílio*, IV, §94PF, p. 392.

³⁸³ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Prefácio, §9, p. 230.

³⁸⁴ *Id.*, *Ibid.*, IV, §94PF, p. 392.

³⁸⁵ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte I, §2, p. 238.

³⁸⁶ *Id.*, *Discurso sobre as ciências e as artes*, 1ª Parte, §3, p. 334.

³⁸⁷ CASSIRER, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 97.

curiosidade são tão velhos quanto o mundo"³⁸⁸ e Paul Arbousse-Bastide, em comentário a esse trecho, afirma que o autor confunde propositadamente o problema do restabelecimento das artes com o nascimento dos primeiros modos de reflexão e das luzes, criando uma evidente transposição da tradição cristã ao fazer do orgulho do conhecimento um pecado original; da ignorância o único benefício recebido da natureza; e da 'vã curiosidade' a origem de todos os nossos males. Entretanto, alerta Starobinski, que, se foi a 'vã curiosidade' a causa primeira de nossos males, não é menos certo que "a provocação veio de fora".³⁸⁹

Rousseau, para quem a curiosidade natural está limitada apenas àquilo que interessa imediatamente à conservação e ao bem-estar, lamenta a exterioridade que toca e altera as trevas do entendimento ou o "sono da razão"³⁹⁰: "trevas do entendimento humano, que mão temerária ousou tocar em vossos véus?"³⁹¹

O rei Estanilau escrevera para Rousseau dizendo que "a curiosidade natural do homem (...) inspira-lhe o desejo de aprender" e o interlocutor rebate: "no entanto os selvagens são homens e não sentem essa necessidade"³⁹². Para Rousseau, a utilização dos conhecimentos importava aos selvagens muito mais a renúncia do estudo do que a ocupação com seus deveres. No *Emílio*, lê-se que "existe um ardor de saber que só se baseia no desejo de ser considerado instruído; existe outro que nasce de uma curiosidade natural ao homem por tudo o que pode dizer-lhe respeito de perto ou de longe"³⁹³. Há uma distinção clara aqui entre a curiosidade natural, que Rousseau não nega, da chamada "vã curiosidade" que ele denuncia já no *Primeiro Discurso* e que só se baseia no desejo de ser considerado instruído. Para Rousseau, a origem dos males na qual está concernida a curiosidade humana não deve ser buscada na relação entre o homem e o meio natural, mas na sociedade: meio em que a curiosidade se teria deixado presidir pela idéia de *consideração*.

³⁸⁸ ROUSSEAU, *Discurso sobre as ciências e as artes*, 1ª Parte, §10, p. 337.

³⁸⁹ STAROBINSKI, J.-J. *Rousseau: a transparência e o obstáculo*, p. 301.

³⁹⁰ ROUSSEAU, *Emílio*, II, §162, p. 112.

³⁹¹ *Id.*, *Ibid.*, III, §9, p. 204.

³⁹² *Id.*, *Carta ao rei da Polônia*, §23, p. 379.

³⁹³ *Id.*, *Emílio*, III, §10, p. 204.

Estabelecidas que as faculdades naturais do homem não poderiam, por si sós, nada fermentar, resta descrever como se teria dado o processo que gerou a novidade ou desencadeou o mal. Esse processo vem descrito na parte II do *Discurso sobre a desigualdade*, que da inércia humana se desloca para a seqüência trabalho-reflexão-orgulho.

Nessa descrição da seqüência trabalho-reflexão-orgulho, vemos que o homem, ocioso na origem, sob a instigação de *circunstâncias* exteriores, descobre a necessidade e a eficácia do trabalho. Desse encontro do homem ativo que afronta a inércia das coisas, nasce a tomada da consciência de uma diferença e o homem passa a comparar-se com o outro. Essa comparação é o próprio despertar da reflexão³⁹⁴. Esse despertar reflexivo que o trabalho possibilita é seguido do nascimento do sentimento do orgulho humano, enquanto espécie e indivíduo. Acompanhemos, passo a passo, os momentos dessa genealogia do mal. Por ela, a contestação contra o dogma do pecado original do orgulho se explica por meio de um deslocamento: aquilo que a tradição colocava no início do processo, só aparece, segundo Rousseau, após uma longa caminhada advinda de um desenvolvimento interativo entre as faculdades virtuais do homem e o meio em que ele vive. É nessa genealogia que se revela o processo pelo qual "o homem primitivo perde o paraíso de uma maneira progressiva e irreversível"³⁹⁵. É aqui que passamos a relatar a exegese rousseauniana da queda ou, caso se queira, uma versão materialista e endógena da gênese do mal.

O ponto de partida da seqüência pela qual se inicia a genealogia do orgulho em Rousseau é o da animalidade em seu último instante de vida paradisíaca. O primeiro passo do processo está no surgimento de dificuldades sentidas como imposição de uma aprendizagem a fim de vencê-las:

Essa foi a condição do homem nascente; essa foi a vida de um animal limitado inicialmente às sensações puras que, tão-só se aproveitando dos dons que a natureza lhe oferecia, longe estava de pensar em arrancar-lhes alguma coisa. Mas logo surgiram dificuldades e impôs aprender a

³⁹⁴ STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 301.

³⁹⁵ *Id.*, *Ibid.*, p. 38.

vencê-las.³⁹⁶

Do embate entre as dificuldades na relação com o meio e o sentimento da necessidade de vencê-las, nasce o trabalho, dimensão na qual o homem aprendeu a dominar os obstáculos da natureza, a combater, quando necessário, os outros animais, a disputar sua subsistência com os próprios homens ou a compensar-se daquilo que era preciso ceder ao mais forte³⁹⁷; devido a seu processo ínsito de criação do instrumento artificial a que o homem recorre para melhor defender-se para sobreviver, o trabalho vai tornando-se a via pela qual a natureza vai distanciando-se:

Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes, que tudo consomem, exigiram deles uma nova indústria. À margem do mar e do rio, inventaram a linha e o anzol, e se tornaram pescadores e ictiófagos. Nas florestas, construíram arcos e flechas, e se tornaram caçadores e guerreiros. Nas regiões frias, cobriam-se com as peles dos animais que tinham matado. O trovão, um vulcão ou qualquer acaso feliz, fez com que conhecessem o fogo...³⁹⁸

Dessa indústria que o homem produz em franca interação com a sazonalidade e os demais fenômenos naturais, vai nascendo um mundo novo no qual o homem mesmo e os vários seres que estão sob o seu domínio reiteradamente se reordenam entre si e em relação aos outros. Essas novas ordens e o aumento das possibilidades técnicas passam a ser espelhados no próprio homem e produzem nele uma forma rudimentar de reflexão, útil na medida que lhe indica as precauções mais necessárias à sua segurança, a que Rousseau chama de *prudência maquinal*:

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.³⁹⁹[grifo meu, I.C.]

Na seqüência que começa com as dificuldades naturais a impor sua superação pelo trabalho, pelo fazer instrumental, segue-se uma intensificação da atividade reflexiva que vai muito além da mera prudência maquinal e pela qual o homem adquire novas luzes e se torna efetivamente

³⁹⁶ ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte II, §3, p. 260.

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ *Ibid.*

³⁹⁹ *Ibid.*

superior aos demais animais. O espelhamento dessa nova situação, no homem, será o da consciência de sua superioridade e o fatídico primeiro movimento de orgulho se produz no instante que essa consciência se compara, se distingue e se prefere, primeiro como espécie e depois como indivíduo:

As novas luzes que resultaram desse desenvolvimento aumentaram sua superioridade sobre os demais animais, dando-lhe consciência dela. (...)Assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o *primeiro movimento de orgulho*; assim, apenas distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro como indivíduo.⁴⁰⁰ [grifo meu, I.C.]

Essa arqueologia atribui ao mecanismo da reflexão o nascimento da superioridade técnica, da consciência dessa superioridade e da comparação pela qual o homem se prefere ao outro. A reflexão está, portanto, na raiz do mal: "todo o mal que fiz em minha vida, eu o fiz por reflexão"⁴⁰¹ — escreve Rousseau.

É pela reflexão que nascem a separação, a diferença, o escoamento do tempo e a morte possível, por ela o homem conquista a maestria do mundo e descobre-se dependente; a mesma faculdade de comparar (de refletir), que constitui a superioridade consciente do homem sobre o mundo, faz também com que ele se preveja sofrendo ou morrendo.⁴⁰²

Por essa via, nota-se que o homem, desenvolvendo sucessivamente todos os recursos de sua perfectibilidade, entregou-se à servidão do tempo; à deriva nas grandes águas da história, tornou-se sociável e mau; foi pelo *abuso* de nossas faculdades que nos tornamos infelizes e maus e não pelo *uso* delas; não há uma vontade perversa inata em jogo que baste entrar em movimento para fazer nascer o mal. O pessimismo histórico do *Segundo Discurso* se opõe a um otimismo antropológico que é uma constante no pensamento de Rousseau. O homem é naturalmente bom e, por isso, a bondade natural não está perdida para sempre. O mal não reside na natureza humana, mas nas estruturas sociais⁴⁰³, que agem como um véu nas relações humanas entre si e com a natureza.

⁴⁰⁰ *Ibid.*

⁴⁰¹ *Id.*, *Correspondance générale*, DP, XVII, p. 2-3.

⁴⁰² STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 302.

A origem do malefício desse véu se deve, precipuamente, à atividade comparativa da razão. A razão é enganosa precisamente porque compara; ela obnubila as aparências naturais ao criar aparências artificiais; a atividade comparativa da razão cria necessariamente um *parece-me que*, um véu sobre o real que cerca o homem em todas as direções de modo a não deixar escapatórias. Starobinski chamará a esse fenômeno de "delírio vaidoso do parecer", um "malefício do irreal", malefício da mediação, que se traduz em sofrimento e em crime.

No estado primitivo e paradisíaco, homem e natureza estão harmonizados numa *comunicação imediata*, o homem primitivo toca a natureza sem cálculos, suas módicas necessidades encontram-se ao alcance da mão, mas no momento que o homem decide se valer da mediação reflexiva para instrumentalizar-se contra as adversidades naturais, ocorre a ruptura homem - natureza.

A obra dessa razão "instrumental" é um véu entre o homem e a natureza; se, com afirma Rousseau logo no início do *Emílio*, tudo degenera entre as mãos do homem — alerta-nos Starobinski — é *entre as mãos do homem*, e não em seu coração, que tudo degenera⁴⁰⁴. Há uma mediação pela qual "perdemos o contato sem falha com o mundo exterior"⁴⁰⁵ e dessa mediaticidade na relação homem - natureza nascem monstros; as mãos humanas não tocam mais a natureza de modo imediato e espontâneo; o homem deixa de lidar com algo real para lidar com o fantasma de seu próprio delírio no qual a natureza apenas parece corresponder; os produtos do artifício humano, ao contrário dos produtos da natureza, são gerados pela via do cálculo vaidoso e neles, tanto o homem como a natureza estão como que apenas pela metade; numa perspectiva rousseuniana, o território da mediação racional é um meio estranho tanto ao homem como à natureza.

Os artifícios médicos, em especial, serão alvos diretos da crítica de Rousseau; para o genebrino, a natureza "nos destinou a sermos

⁴⁰³ *Id., Ibid.*, p. 301.

⁴⁰⁴ *Id., Ibid.*, p. 32.

⁴⁰⁵ *Id., Ibid.*, p. 214.

sãos"⁴⁰⁶ e o contato imediato com ela gera a cura: "quando me virdes quase a morrer, ponde-me à sombra de um carvalho, que eu vos prometo voltar de lá"⁴⁰⁷. O fim a que a arte médica se propõe é a saúde, mas esta só pode ser encontrada na comunicação imediata homem - natureza, portanto os meios artificiais da medicina não podem conseguir o seu fim simplesmente porque são meios. A arte médica, ao anunciar que cura as doenças, concorre duplamente para o mal: em primeiro lugar porque, enquanto instrumental, ela cria a doença como qualquer uma outra mediação; em segundo lugar, porque, ao anunciar como saúde a doença que ela cria, ela oculta o mal com mais cuidado que qualquer outro artifício, tornando-se um duplo artifício. Pessoalmente, Rousseau procurará remediar esse mal pela via da herborização, na qual ele buscará estar em contato com as "produções espontâneas que a terra, não forçada pelos homens"⁴⁰⁸ oferece aos seus olhos por toda parte, em oposição à obscuridade das minas, pedreiras e cavernas subterrâneas. O horror pelas regiões nebulosas e escuras salta aos olhos nessa observação sobre a atividade mineradora:

Lá, pedreiras, abismos, forjas, fornos, um conjunto de bigornas, de martelos, de fumaça e de fogo substituem as doces imagens dos trabalhos campestres. Os rostos lívidos de infelizes que definham nos infectos vapores das minas, negros ferreiros, horríveis ciclopes são o espetáculo que o conjunto das minas substitui, no seio da terra, ao da verdura e das flores, do céu azulado, dos pastores apaixonados e dos trabalhadores robustos da superfície.⁴⁰⁹

Esse afã pela imediaticidade na relação homem - natureza é conexas à preferência pessoal de Rousseau por certas paisagens. A perspectiva da montanha torna-se preferível à das planícies: "a perspectiva das montanhas, sendo vertical, impressiona os olhos ao mesmo tempo e bem mais poderosamente do que a das planícies que só se vê obliquamente, de escapada e onde cada objeto nos *oculta* um outro"⁴¹⁰. No episódio da visita ao jardim do Eliseu, Saint-Preux é Rousseau encantado pela água calma e tranqüila que "refletia os objetos a olho nu"⁴¹¹.

O artifício da mediação impõe também um véu entre as

⁴⁰⁶ ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte I, §8, p. 240.

⁴⁰⁷ *Id.*, *Confissões*, Livro VI, §17, p. 232.

⁴⁰⁸ *Id.*, *Os devaneios do caminhante solitário*, VII, §24, p. 99.

⁴⁰⁹ *Id.*, *Ibid.*, §18, p. 96.

⁴¹⁰ *Id.*, *Júlia*, 1ª Parte, XXIII, §4, p. 82.

⁴¹¹ *Id.*, *Ibid.*, 4ª Parte, XI, §7, p. 412.

consciências. A experiência da perda da imediação entre consciências tem, na vida pessoal de Rousseau, a mesma dimensão de uma perda do paraíso, conforme se lê nas *Confissões*, mais exatamente no episódio do Campo de Bossey:

eu ainda não tinha razão suficiente para perceber como as aparências me condenavam, e para me colocar no lugar dos outros. Mantinha-me no meu e tudo que sentia era o rigor de um castigo terrível por um crime que não havia cometido(...). Acabou aí a serenidade da minha vida de criança. Desse momento em diante deixei de gozar de uma felicidade pura (...). Conservámo-nos [Rousseau e o primo, I.C.] aqui da mesma maneira como se nos representa o primeiro homem ainda no paraíso terrestre, mas tendo cessado de o gozar (...). O próprio campo perdeu aos nossos olhos aquela sedução de doçura e de simplicidade que vai direta ao coração; parecia-nos deserto e sombrio; tinha-se como que coberto de um véu que nos escondia as suas belezas.⁴¹² [grifo meu, I.C.]

Para aquelas duas crianças, seus tutores eram tomados por deuses porque elas acreditavam que eles eram capazes de ler imediatamente os corações. Quando as crianças perceberam que seus tutores eram incapazes disso, então vem a queda, que nada mais é que a percepção de que há dois mundos: o dos sentimentos e o das aparências. O mal é aqui o véu que separa as consciências; somos então julgados por aparências que não correspondem à nossa realidade interior; aparências pelas quais somos apenas meio responsáveis.

Para Rousseau, é uma evidência que a reflexão esteja na origem da cisão entre as consciências. Ele vê naquele que se dedica ao discurso refletido alguém que não diz imediatamente o que sente, alguém que pensa antes de falar, que não é espontâneo; o ato da reflexão imporia um véu entre as consciências na medida em que ela impede que a atitude exterior corresponda à imagem dos estados do coração. Rousseau suspira pelo fim desse véu e aspira pela doçura de uma transparência nas relações humanas: "como seria doce viver entre nós, se a atitude exterior sempre representasse a imagem dos estados do coração"⁴¹³.

Em seu último escrito — *Os Devaneios do caminhante solitário* — Rousseau ressalta que a existência desse véu entre as consciências tem um caráter diabólico ao favorecer a atividade do mal num território seguro, território obscuro do lado de dentro do homem no qual os

⁴¹² *Id.*, *Confissões*, Livro I, §46;8, p. 34-5 *passim*.

⁴¹³ *Id.*, *Discurso sobre as ciências e as artes*, 1ª Parte, §5, p. 335.

maus confortavelmente se instalam para forjar secretamente suas tramas infernais. Na *Terceira Caminhada* dos Devaneios, Rousseau escreve: "os traidores me enlaçavam em silêncio com laços forjados no fundo dos infernos"⁴¹⁴.

A misantropia de Jean-Jacques se explica pela desvantagem de ter um "coração transparente como o cristal"⁴¹⁵ no meio de uma sociedade de mestres das aparências, gente que se oculta sob a máscara da vã polidez, da hipocrisia. A socialidade civil, ostentada em Paris do século XVIII, era insuportável para Rousseau precisamente por essa razão. Starobinski faz uma interessante análise do fenômeno em meio à sua pesquisa sobre o sentido da palavra civilização:

civilizar seria, tanto para os homens quanto para os objetos, abolir todas as asperezas e as desigualdades 'grosseiras', apagar toda rudeza, suprimir tudo que poderia dar lugar ao atrito, fazer de maneira que os contatos sejam deslizantes e suaves. A lima, o polidor são os instrumentos que, figuradamente, asseguram a transformação da grosseria, da rusticidade em civilidade.⁴¹⁶ [grifo meu, I.C.]

Com base nessa analogia, pode-se afirmar que a *rudeza* aparece a Rousseau como um atributo que pode vir casado tanto com a barbárie como com a civilização. No primeiro caso, estaria o exemplo dos cafres, um povo que era e se mostrava publicamente bárbaro e feroz; no segundo, a Paris do século XVIII, que teria engendrado uma sociedade de homens cuja ferocidade encontrava-se obstruída pelo véu da cera. A hipocrisia que Rousseau acusa na civilização parisiense é a *rudeza* que não se mostra publicamente por ocultar-se sob uma *polidez* obtida não pelo processo de uma *limadura*, mas de um *enceramento*. Essa hipocrisia permitiria ao criminoso a aproximação de sua vítima para executar o crime com mais precisão, daí porque Rousseau a define como "rebuscamento da intemperança"⁴¹⁷. O aforismo do Duque de La Rochefoucauld, para quem "a

⁴¹⁴ *Id.*, *Os devaneios do caminhante solitário*, III, §19, p. 47. Essa imagem do inferno assemelha-se — como sugere Starobinski — à que Aquiles se remete ao declinar das ofertas de Agamenon comunicadas por Ulisses: "é-me odioso como as portas do Hades aquele que oculta uma coisa em suas entranhas e diz outra". As portas do Hades, objeto odioso por excelência, marcam não apenas um além, um espaço proibido; o homem que dissimula seu desejo secreto, o homem cujo segredo é a paixão de guardar, barrando aos outros o acesso ao seu coração, torna-se uma imagem do outro mundo. "Em relação à suspeita", — diz Starobinski — "o dentro oculto é uma figura do reino dos mortos" (Cf. STAROBINSKI, *As máscaras da civilização*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 268.)

⁴¹⁵ ROUSSEAU, *Confissões*, Livro IX, §92, p. 164.

⁴¹⁶ STAROBINSKI, *As máscaras da civilização*, p. 26.

⁴¹⁷ ROUSSEAU, *Discurso sobre as ciências e as artes*, 1ª Parte, §8, p. 336.

hipocrisia é uma homenagem que o vício rende à virtude"⁴¹⁸, soa falso para Rousseau, que o rebate dizendo ser esta uma homenagem "da espécie daquela dos assassinos de César que se prostraram a seus pés para degolá-lo com mais precisão"⁴¹⁹. Ao louvar, contra os costumes parisienses, os costumes antigos, Rousseau dirá que

no fundo, a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios⁴²⁰.

Em nome das qualidades guerreiras, Rousseau prefere a antiga ferocidade transparente à moderna ferocidade velada e, nesse ponto específico, acusa o papel deletério da cultura das ciências e das artes. No *Primeiro Discurso*, ele evoca os prisioneiros da Caverna de Platão para lembrar que qualquer um deles, se pudesse, mataria aquele que tentasse conduzi-lo para fora e o faria pela vitalidade feroz com que freqüentemente os antigos defendiam suas próprias verdades; Rousseau diz do seu século que "a cultura das ciências é prejudicial às qualidades guerreiras"⁴²¹:

não acuso os homens deste século de terem todos os vícios; eles só têm aqueles próprios às almas covardes, são apenas velhacos e negligentes. Quanto aos vícios que exigem coragem e firmeza, considero-os incapazes de tê-los.⁴²²

Rousseau ressalta ainda que a adulação, vício parisiense do século XVIII, é uma arte inútil e má:

haverá sempre esta diferença: aquele que se torna útil trabalha para os outros, e aquele que só pensa em tornar-se agradável, só trabalha para si. O adulator, por exemplo, não se preserva de nenhum trabalho para agradar e, no entanto, só faz mal.⁴²³

No interior de sua obra, o contraponto dessas almas sem ímpeto, nem calor, nem esperança de vida está na espontaneidade e na rusticidade campestre dos corpos robustos dançando sob o sol a compor o quadro da festa das vindimas em *Nova Heloísa*. A civilização do luxo, das ciências e das artes nos daria um quadro bem diverso, composto a partir de imagens extraídas do *Primeiro Discurso* e cartas subseqüentes: sob um pálido luar, em meio a estátuas de mármore, semicadáveres em

⁴¹⁸ ROCHEFOUCALD, Máximas, 223. (A indicação da autoria é dada pelo próprio Rousseau).

⁴¹⁹ ROUSSEAU, *Carta ao rei da Polônia*, §52, p. 387.

⁴²⁰ *Id.*, *Discurso sobre as ciências e as artes*, 1ª Parte, §6, p. 336.

⁴²¹ *Id.*, *Ibid.*, 2ª Parte, §16, p. 347.

⁴²² *Id.*, *Última resposta ao Sr. Bordes*, §34, p. 398.

putrefação, com gestos lascivos e sorrisos sardônicos, disputam enfeites de cadeias de ferro às quais estão presos. O astro que os ilumina a noite no teatro do crime emana o esplendor funesto das luzes do mal. O corpo humano encontra-se aí desfibrado e a arte funesta das esculturas de mármore lembra a frieza pálida dos cadáveres.

Starobinski acerta num ponto decisivo quando sentencia que o mal que Rousseau acusa nas ciências e nas artes é o de dissolver a verdade das relações humanas⁴²⁴. Os benefícios das luzes se encontram compensados, e quase anulados, pelos inumeráveis vícios que decorrem da mentira da aparência. "O que está em jogo" — comenta Starobinski — "não é apenas a noção abstrata do ser e do parecer, mas o destino dos homens, que se divide entre a inocência renegada e a perdição doravante certa: o parecer e o mal são uma e mesma coisa"⁴²⁵.

A guerra que Rousseau travou contra os espetáculos teatrais visava não tanto à festa propriamente dita, mas ao império das aparências. Quando a festa está nos corações, os teatros são inúteis: por que recorrer à ilusão quando a verdade se sobreleva e apenas pede para apoderar-se solenemente do dia?⁴²⁶ Para as almas reconciliadas, a festa será marcada menos pela riqueza do cenário do que pela significativa supressão de qualquer cenário. Dessa maneira, o espaço é livre para que a alegria o ocupe inteiramente. As imagens estranhas devem desaparecer:

Como! Não deve haver nenhum espetáculo numa República? Pelo contrário, deve haver muitos deles. Nas Repúblicas eles nasceram, nelas os vemos brilhar com um real ar de festa. (...) Quais serão, porém, os objetivos desses espetáculos? Que se mostrará neles? Nada, se quisermos. Com a liberdade, em todos os lugares onde reina a abundância, o bem-estar reina também. Plantai no meio de uma praça uma estaca coroada de flores, reuni o povo e tereis uma festa. Ou melhor ainda: ofereci os próprios espectadores como espetáculo; tornei eles mesmos atores; fazei com que cada um se veja e se ame nos outros, para que com isso fiquem mais unidos.⁴²⁷

Em sua dimensão política, o resultado nefasto do império do véu da aparência é a desigualdade social, pois ocultando definitivamente aquilo que todo homem tem de igual ao outro, e só mostrando os homens

⁴²³ *Id.*, *Ibid.*, §8, p. 394.

⁴²⁴ STAROBINSKI, *As máscaras da civilização*, p. 165.

⁴²⁵ *Id.*, *J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo*, p. 15.

⁴²⁶ *Id.*, *A invenção da liberdade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1994. p. 118.

⁴²⁷ ROUSSEAU, *Carta a D'Alembert*, §230;32, p. 128-9 passim.

pelas diferentes aparências, todos passam a relacionar-se em razão das diferenças produzidas artificialmente. Os poderosos impõem o seu poder aos pobres pelo véu de suas riquezas e os pobres, vendo-se pobres de aparências, entregam-se à servidão. Rousseau condenará no desenvolvimento das ciências e das artes o amor que os homens passarão a ter por essa aparência; o fingimento que pertence, por essência, ao mal⁴²⁸ passa a ser amado e o mais grave ainda é que elas tornam amável a escravidão: são "guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro com que eles [os homens, I.C.] são esmagados"⁴²⁹. No progresso em direção ao cume da desigualdade social, Rousseau mostra como, "para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era"; como, pelo cruzamento dos interesses a, aparência e a realidade entraram em franca oposição:

por mais que se admire a sociedade humana, não será menos verdadeiro que ela necessariamente leva os homens a se odiarem entre si à medida que seus interesses se cruzam, a *aparentemente* se prestarem serviços e a *realmente* se causarem todos os males imagináveis.⁴³⁰ [grifo meu, I.C.].

É pelo cruzamento de interesses que "ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes"⁴³¹, o *lucro* de um encontra-se no *prejuízo* de outrem, o *bem* de um no *mal* de outrem, cada *particular* pretende o *universo* inteiro: "quando todos os agitados interesses particulares finalmente se chocam (...) tornando o universo inteiro necessário para cada homem, (...) faz com que nenhum consiga encontrar seu bem a não ser no mal de outrem"⁴³².

A prevalência do interesse subverte a ordem natural no plano das necessidades físicas; ele faz com que elas, de individuais, passem a ser comuns: "nossas necessidades comuns nos unem por *interesse*"⁴³³. O interesse une os indivíduos de modo a fazerem parte uns de outros, contrariando a relação natural em que "cada qual é parte de sua espécie e

⁴²⁸ HOCHART, P. Derecho natural y simulacro In: SAZBÓN (org.). *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1972. p. 125.

⁴²⁹ ROUSSEAU, *Discurso sobre as ciências e as artes*, 1ª Parte, §3, p. 334.

⁴³⁰ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Notas, (i), p. 291.

⁴³¹ *Id.*, *Ibid.*, Parte II, §27, p. 267.

⁴³² *Id.*, *Carta a Christophe de Beaumont*, §27, p. 22.

⁴³³ *Id.*, *Emílio*, IV, §46, p. 287.

não de outro indivíduo"⁴³⁴.

As necessidades comuns, que extrapolam os limites das físicas, constituem o condenável luxo. Rousseau responde, para aqueles que criam embaraçá-lo perguntando sobre até onde se deveria limitar o luxo, que:

para além da necessidade física, tudo é fonte do mal. A natureza já nos dá muitas necessidades e, no mínimo, representará enorme imprudência multiplicá-las sem necessidade e colocar, dessa maneira, a alma em dependência ainda maior.⁴³⁵

Uma vez jogado no mundo dos interesses, necessariamente o homem faz o mal por interesse, pois "ninguém faz o mal pelo mal"⁴³⁶. O mal da desigualdade social se deve ao interesse de todos pelo enriquecimento: "não é a força do ouro que submete os pobres aos ricos, mas sim, porque, por sua vez, eles também querem enriquecer; sem isso, seriam necessariamente senhores."⁴³⁷

É pelo advento da propriedade que o malefício da aparência geradora do interesse se legitima socialmente. Há um momento funesto na história do homem em que essa legitimação se dá, pois "a idéia de propriedade," — esclarece Rousseau —

dependendo de muitas idéias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano. Foi preciso fazer-se muitos progressos (...) antes de chegar a esse último termo do estado de natureza.⁴³⁸

A origem dessa idéia é descrita por Rousseau no *Emílio*, mais especificamente no chamado *episódio das favas*. É interessante descrevê-la porque fixamos com mais clareza o caráter social dessa idéia.

O pupilo, ainda na fase em que as crianças começam a falar, "não terá visto duas vezes lavrarem um jardim, semear, germinarem e crescerem os legumes, e quererá também cultivar um jardim"⁴³⁹. O preceptor aproveita esse desejo e cria uma situação artificial para gerar no espírito da criança a *idéia de posse*. Essa primeira noção é transmitida na ocasião em que um canto de jardim é escolhido. Emílio...

⁴³⁴ *Id.*, *Ibid.*, §158, p. 335.

⁴³⁵ *Id.*, *Última resposta ao Sr. Bordes*, §73, p. 410.

⁴³⁶ *Id.*, *Emílio*, IV, §134, p. 322.

⁴³⁷ *Id.*, *Última resposta ao Sr. Bordes*, Nota 12, p. 404.

⁴³⁸ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte II, §1, p. 259.

⁴³⁹ *Id.*, *Emílio*, II, §116, p. 98.

toma *posse* dessa terra plantando uma fava, e com certeza essa tomada de posse é mais sagrada e mais respeitável do que a de Nuñez Balboa sobre a América meridional em nome do rei da Espanha, plantando seu estandarte nas costas do mar do Sul.⁴⁴⁰ [grifo meu, I.C.]

O ensino não se dá por meio de palavrórios. O preceptor cuida para que o pupilo apreenda o caráter prático da noção de posse ao fazê-lo passar pela experiência do *plantar* (uma fava), que, para Jean-Jacques, é mais sagrada que o *plantar* do estandarte de Nuñez Balboa, cujo exemplo é retomado por Rousseau no *Contrato social*:

Como pode um homem ou um povo apropriar-se de um imenso território e dele privar todo o gênero humano, graças a uma usurpação punível, uma vez que esta retira aos demais homens a residência e os alimentos que a Natureza lhes oferece em comum? Quando Nuñez Balboa, pisando na praia, tomava posse do mar do Sul e de toda a América meridional, em nome da coroa de Castela, era isso suficiente para despojar todos os seus habitantes e deles excluir todos os príncipes do mundo?⁴⁴¹

O mal da posse é que torna a "usurpação punível" é a desmedida. O objetivo do preceptor é formar a idéia de posse no pupilo, sem acrescentar a ela o mal agregado ao exemplo de Balboa. Dessa primeira noção de *posse*, o mestre passa à segunda: a noção de *pertencimento*:

Vimos todos os dias regar as favas, vemo-las germinar entre arroubos de alegria. Aumento ainda mais essa alegria dizendo-lhe: isto lhe pertence. E, explicando-lhe então a palavra *pertencer*, faço-a perceber que colocou ali seu tempo, seu trabalho, seu sofrimento, sua pessoa, enfim; que naquela terra existe algo que é dela mesma, que ela pode exigir contra quem quer que seja, da mesma forma como poderia retirar seu braço da mão de um outro homem que quisesse retê-la contra a sua vontade.⁴⁴²

O *pertencer* é um tornar-se sensível na coisa; o eu do pupilo se amplia ultrapassando os limites de sua pessoa para se estender além dele, de modo que o eu passa a habitar, além da pessoa, a coisa pertencida; a afronta à coisa pertencida torna-se afronta ao eu; o preceptor cuida para que Emílio passe pela experiência dessa afronta:

Um belo dia ela chega apressada, de regador na mão. Ó espetáculo! Ó dor! Todas as favas foram arrancadas, todo o terreno está revirado, nem se reconhece o lugar. Ah! Que aconteceu com meu trabalho, com minha obra, o doce fruto de meus zelos e de meus suores? Quem me tirou o que era meu?⁴⁴³

Perquirições são feitas para saber do culpado — e é evidente

⁴⁴⁰ *Id.*, *Ibid.*, II, §117, p. 99.

⁴⁴¹ *Id.*, *Do contrato social*, I, IX, §4, p. 38.

⁴⁴² *Id.*, *Emílio*, II, §118, p. 99.

⁴⁴³ *Id.*, *Ibid.*, II, §119, p. 99.

que todas elas são artificiosas, exercício da vantagem da previdência do mestre sobre a inocência do discípulo. A frase "finalmente, descobrimos que foi o jardineiro quem fez aquilo: mandamos chamá-lo"⁴⁴⁴ é obviamente um convite para que o leitor veja as coisas do ponto de vista da criança. O diálogo entre Jean-Jacques e Robert, o jardineiro, é puro artifício com fins educativos:

Mas eis que estávamos muito enganados. Ao ficar sabendo do que nos queixávamos, o jardineiro começa a se queixar mais alto do que nós. Como! Senhores, foste vós que estragastes minha obra. Eu havia semeado ali alguns melões de Malta cuja semente me fora dada como um tesouro e com os quais queria presentear-vos quando estivessem maduros; mas eis que, para plantar ali vossas miseráveis favas, destruístes meus melões já todos germinados, que não substituirei nunca. Causastes-me um dano irreparável, e vos privastes do prazer de comer melões finíssimos.⁴⁴⁵

A noção de propriedade está prestes a se formar no espírito de Emílio. Antes ele passará a saber que todas as terras já estão pertencidas e que lavrá-las é necessariamente afrontar alguém, tal como ele próprio foi afrontado. Robert se encarregará de dizer ao menino: "pois há muito poucas terras baldias. Eu trabalho a que meu pai beneficiou. Cada qual, por sua vez, faz a mesma coisa e todas as terras que vedes estão ocupadas há muito tempo"⁴⁴⁶. Emílio deve perceber que o ato de lavrar a terra não pode mais prescindir de um ato de compromisso social que legitima a posse e o pertencimento; ele aprenderá que será preciso, antes de lavrar a terra, solicitar a concessão das pessoas a que a terra pertence. É apenas quando o pertencimento tem a garantia dessa concessão social — ousamos dizer: desse *contrato social* — que se pode falar em propriedade: "Não poderíamos propor um acordo para o bom Robert? Que ele nos ceda, a meu amiguinho e a mim, um canto do seu jardim para cultivá-lo, com a condição de receber metade do produto"⁴⁴⁷.

O caráter *social* — e portanto *malévolo* — da propriedade é evidente. No *Segundo Discurso*, o fundador da sociedade civil tem apenas a posse e/ou o pertencimento ao proclamar "isto é meu". A propriedade só nasce efetivamente quando, além disso, ele encontra "pessoas

⁴⁴⁴ *Id.*, *Ibid.*, II, §119, p. 99.

⁴⁴⁵ *Id.*, *Ibid.*, II, §120, p. 100.

⁴⁴⁶ *Id.*, *Ibid.*, II, §124, p. 100.

⁴⁴⁷ *Id.*, *Ibid.*, II, §134, p. 101.

suficientemente simples para acreditá-lo⁴⁴⁸. A idéia de propriedade tem portanto um caráter de uma usurpação socialmente legitimada. No *Contrato social*, a propriedade se erige "cambiando a usurpação por um direito verdadeiro"⁴⁴⁹; "o direito do primeiro ocupante, embora mais real do que o do mais forte, só se torna um verdadeiro direito depois de estabelecido o de propriedade."⁴⁵⁰ Um grave mal associado a esse direito está que, no momento em que a posse da terra é cambiada pelo direito à propriedade, os direitos tendem a ser transmissíveis aos descendentes, o que Rousseau tenta mitigar com a idéia de que "nenhum pai pode transmitir ao filho o direito de ser inútil a seus semelhantes"⁴⁵¹. De todo modo, os favorecidos pela "usurpação socialmente legitimada" passam a temer a represália dos danos causados a outrem, em razão de serem possuidores de um bem passível de perda:

da propriedade, uma vez reconhecida, [surgiram, I.C.] as primeiras regras de justiça, pois, para dar a cada um o que é seu, é preciso que cada um possua alguma coisa; além disso, começando os homens a alongar suas vistas até o futuro e tendo todos a noção de possuírem algum bem passível de perda, nenhum deixou de temer a represália dos danos que poderia causar a outrem.⁴⁵²

O interesse que nasce do direito de propriedade é o fermento da guerra pela qual os homens passam a fazer mal uns aos outros: "não haverá, certamente, um homem de fortuna a quem herdeiros ávidos e, freqüentemente, seus próprios filhos não desejem intimamente a morte"⁴⁵³. Não demora muito para que a usurpação dos bens da natureza arraste consigo a dos bens alheios e das pessoas humanas — a legitimação da escravidão só é possível pela idéia de propriedade:

Antes que essas tremendas palavras *teu* e *meu* tivessem sido inventadas, antes que existisse espécie de homens cruéis e brutais chamados senhores, e essa outra espécie de homens madraços e mentirosos que se chamam escravos, antes que houvesse homens suficientemente abomináveis para ousar ter o supérfluo enquanto outros morrem de fome, antes que uma dependência mútua tivesse forçado todos a se tornarem mentirosos ciumentos e traidores — gostaria bastante que me explicassem no que poderia consistir os vícios, os crimes que, com tanta ênfase, lhes são censurados.⁴⁵⁴

⁴⁴⁸ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte II, §1, p. 259.

⁴⁴⁹ *Id.*, *Do contrato social*, I, IX, §6, p. 38.

⁴⁵⁰ *Id.*, *Ibid.*, I, IX, §2, p. 37.

⁴⁵¹ *Id.*, *Emílio*, III, §177, p. 249.

⁴⁵² *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte II, §24, p. 266.

⁴⁵³ *Id.*, *Ibid.*, Notas, (i), p. 291.

⁴⁵⁴ *Id.*, *Última resposta ao Sr. Bordes*, §38, p. 399.

A partir da idéia de propriedade, os compromissos sociais deixam de ser entre o "tu e eu" e passam a ser entre o "teu e meu"; institui-se uma existência social e civil inteira na aparência. No homem da natureza "a sensibilidade permanece limitada a seu indivíduo"⁴⁵⁵, ele é sensível apenas em si mesmo, mas o homem da sociedade, sobretudo os ricos, são "sensíveis em todas as partes"⁴⁵⁶. Rousseau antepõe o gozo de si mesmo ao gozo da propriedade: "os selvagens (...) não gozam das coisas, mas de si mesmos"⁴⁵⁷, enquanto

o homem do mundo está inteiro em sua máscara. [Este homem..., I.C.] Não estando quase nunca em si mesmo, é sempre um estrangeiro e sente-se pouco à vontade quando é obrigado a voltar a si. O que ele é nada é, o que parece ser é tudo para ele.⁴⁵⁸

Pela propriedade, mata-se o prazer do gozo do indivíduo, pois "as verdadeiras diversões são as que compartilhamos com o povo; as que queremos ter sozinhos, já não as temos (...) o demônio da propriedade infecta tudo que toca"⁴⁵⁹.

⁴⁵⁵ *Id.*, *Emílio*, IV, §39, p. 284.

⁴⁵⁶ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte II, §36, p. 270.

⁴⁵⁷ *Id.*, *Emílio*, IV, §84, p. 300.

⁴⁵⁸ *Id.*, *Ibid.*, IV, §85, p. 300.

⁴⁵⁹ *Id.*, *Ibid.*, IV, §356, p. 489.

Considerações finais

Não podemos negar que dois discursos convivem no bojo das obras de Rousseau e essa convivência tem-lhe válido o título de um autor contraditório, incoerente, irracional, etc. Muito precariamente, compreendemos a razão dessa crítica porque tocamos nessa dualidade ao tratar aqui do tema da origem do mal em sua conexão com a idéia de que o homem rousseauiano é um ser dotado de existência moral. Por essa idéia vimos que se alinhavam, em Rousseau, um pano de textura materialista — perceptível, por exemplo, no tecido do *Segundo Discurso* — e um texto espiritualista, evidenciado na *Profissão de fé do vigário saboiano* e *Cartas Morais*. Para nós, essa dicotomia não se mostrou gratuita, mas resultado de uma exigência da grandeza da noção de existência moral. Rousseau oscila entre um discurso antropológico e um discurso teológico, mas esses dois estão, de algum modo, relacionados. O discurso teológico é o da garantia do estatuto de uma existência humana livre para fazer uso moral de suas faculdades. O tema da bondade originária faz parte desse discurso: ele se funda no postulado de que não se pode falar em mal no aspecto da mera existência; nele prega-se o bem de ser um ente moralmente livre, independente do que esse ente efetivamente fez dessa moralidade pelo bom ou mal uso de suas faculdades. O discurso antropológico, por sua vez, é o da descrição da ação da liberdade humana e nisso consiste a efetivação de sua existência moral. Os ajustes e desajustes, os acertos e desacertos, não significam que o homem possa engendrar forças do mal, mas apenas realizar novas ordenações com aquilo que lhe foi dado e que lhe podem ser inconvenientes ou não. A grandeza desse ordenamento está em que ele é o meio pelo qual e no qual o homem cria para si mesmo um mundo próprio.

Transitando nesses dois discursos, procuramos conciliar a abordagem do tema do mal em Rousseau com a idéia de que o homem buscaria não apenas existir, mas existir de modo a realizar o bem de sua liberdade, isto é, o bem de poder decidir sobre o próprio bem ou o próprio mal no plano de suas ações livres. A esse plano chamamos moralidade. A fixação da independência desse plano é o que procuramos fazer no Capítulo

I a fim de determinar a moralidade como *locus* exclusivo da investigação do mal.

Nos capítulos seguintes, procuramos demonstrar que o desenvolvimento das idéias de Rousseau sobre a moralidade se deu por rupturas com as formas tradicionais da religião. A investigação do sentido revolucionário das idéias rousseauianas sobre a religião se fez na leitura dos embates que o filósofo travou em torno do tema da origem do mal com vertentes de pensamento do século XVIII, a saber: a metafísica do otimismo, o iluminismo e uma certa forma tradicional de fé cristã — destacando, como seus respectivos representantes, Philopolis, Voltaire e Beaumont. Vale dizer que, para esse roteiro, os comentários de Jean Starobinski e Ernst Cassirer nos pareceram de fundamental importância, ao lado de demais comentadores e estudiosos de Rousseau, tais como José Merquior, Genildo Silva, Fernando Machado, Martial Guérault, Henri Gouhier, Victor Goldschmidt, Salinas Fortes e N.J.H. Dent.

O essencial no debate que Rousseau trava com seus opositores está em sua tese de que a existência do mal só pode ser encontrada no modo de vida que o homem civilizado engendrou para ele mesmo e que a origem desse mal estava na forma como se deu a atualização/organização das faculdades que se encontravam apenas em potência/desuso no homem selvagem. Ressaltou-se que isso não significa que necessariamente o homem civilizado tivesse tido de agir mal, pois se assim fosse, teríamos de conceber que as faculdades humanas são moralmente más e que, sozinhas, seriam capazes de fomentar o mal. Também ficou evidente que, no processo de interação entre as faculdades humana e o meio, o surgimento do mal em questão não resultou de um movimento necessário. Se o desenvolvimento do mal supõe faculdades virtuais, isto não significa que ele é a inevitável realização dessas faculdades. Para Rousseau, nada resulta de movimentos necessários quando se trata do território da história humana; na passagem da perfectibilidade para o seu aperfeiçoamento, o homem sempre foi livre para querer, recusar, ou, no mínimo, acelerar ou diminuir sua decadência⁴⁶⁰.

⁴⁶⁰ STAROBINSKI, J.-J. *Rousseau: a transparência e o obstáculo*, p. 299.

Rousseau mostrara ao Sr. Philopolis o quão sensato seria se alguém aparecesse diante dos sábios para pregar o retardo do aperfeiçoamento humano, depois de notar que o avanço acelerado em direção às ciências, às artes, às leis e aos governos estaria conduzindo o homem para uma velhice precoce:

na minha opinião a sociedade é tão natural para a espécie humana como a decrepitude para o individuo e de que aos povos são necessárias as artes, as leis e os governos, como as muletas o são para os velhos. A diferença toda está em que o estado de velhice decorre unicamente da natureza do homem e o da sociedade decorre da natureza do gênero humano, não imediatamente, como quereis, mas unicamente, como o provei, graças ao auxílio de certas circunstâncias exteriores que podem acontecer ou não, ou, pelo menos, acontecer mais cedo ou mais tarde e, conseqüentemente, apressar ou retardar o progresso.⁴⁶¹

O autor do *Discurso sobre a desigualdade* deixou claro nas entrelinhas de sua contestação ao Sr. *Philopolis* que, ao acusar a sociedade como *locus* da origem do mal, ele não ataca a obra de Deus, mas apenas a obra do homem e que, sendo o homem responsável por sua própria obra, não convém a ele ficar quieto diante do mal que causou a si mesmo.

A Voltaire, Rousseau destaca que, por ser absolutamente independente da ordem da Providência, a ordem humana requer uma absoluta responsabilidade dos agentes livres pela importunidade de seus próprios sofrimentos. Se a beneficente Providência determinou que o homem existisse como um agente livre, isso significa que todo bem ou mal além daquele exclusivamente necessário para o simples existir se faz mediante o uso da liberdade humana e, por isso, o homem deve ser considerado o único responsável pela eventual importunidade de seus sofrimentos.

O Capítulo IV, no qual tratamos da disputa entre Rousseau e Beaumont, retoma, com tintas de um discurso teológico, a questão do *locus* da origem do mal ao remeter-se à observação do vigário saboiano de que a sociedade parece contrariar o sistema geral das coisas e essa contradição justifica o exame da origem da sociedade como origem da desordem, isto é, do mal. O momento decisivo desse capítulo é a defesa rousseauniana da

⁴⁶¹ ROUSSEAU, *Carta ao Sr. Philopolis*, §9, p. 316. (Esse exemplo ilustra uma oposição tipicamente rousseauniana quanto aos dois rumos da espécie humana: dirigindo-se à *natureza*, o homem vai ao encontro da fonte da juventude; dirigindo-se ao progresso *histórico*, ele distancia-se da natureza e vai ao encontro da fonte da velhice.)

bondade natural com ênfase no aspecto da autonomia do homem frente à proposta de redenção de seu mal. Vimos que, para Rousseau, o que nos salva é que o mal não vem de um demônio tentador ou de uma Eva tentada; pois a origem do mal é explicável por razões bem humanas. Deus não expulsou o homem do paraíso, foi o próprio homem que expulsou a si mesmo daquele que seria o seu lugar natural. É obra humana o aperfeiçoamento da linguagem articulada; a união duradoura do macho e da fêmea; a sociedade; a propriedade; as regras formais do direito e a moral, etc. É possível ir além desse capítulo para defender a tese de que a autonomia humana frente à redenção de seu mal, em Rousseau, implica em pregar que o homem pode restabelecer-se pela via moral e política num estado de igualdade a exemplo do que teria havido num aquém da história. Contudo, a perspectiva de aprofundamento de tal exame nos parece ainda muito distante. Estivemos empenhados em buscar, dentre as obras de Rousseau, aquelas que nos permitiram compreender melhor a problemática da origem e da natureza do mal. Para penetrar na questão da cura, deveríamos transpor o limite que determina a distinção entre os dois temas.

Para fixar esse limite, façamos uma breve consideração a título de conclusão. Ao escrever na *Resposta ao Rei Estanislau* (1751) que "a primeira fonte do mal é a desigualdade"⁴⁶², Rousseau estaria a afirmar que a origem do mal deve ser buscada no interior da história e isto implica em dizer que no aquém da história não existe desigualdade propriamente dita. Certamente Rousseau afirmou haver na espécie humana "dois tipos de desigualdade: uma que chamo de natural ou física, (...) e a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política"⁴⁶³, mas essa chamada desigualdade natural — ele mesmo dirá — não tem tanta realidade e influência: "a desigualdade, mesmo natural, está longe de ter nesse estado [de natureza, I.C.] tanta realidade e influência quanto pretendem nossos escritores"⁴⁶⁴. Salinas Fortes esclarece esse ponto, afirmando que a expressão "desigualdade natural", em Rousseau, deve ser entendida como "diferença", sendo preferível reservarmos o termo desigualdade para aquela

⁴⁶² *Id.*, *Carta ao rei da Polônia*, §50, p. 386.

⁴⁶³ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Introdução, §2, p. 235.

"diferença muito mais notável"⁴⁶⁵ que há na sociedade. O desenvolvimento do discurso da desigualdade segue o traçado de uma quase circunferência que evita os pontos 0º e 360º, este último equivalente ao além da história e nesse extremo oposto está a forma mais evoluída do mal, que é a desigualdade social entre ricos e pobres: "o maior mal já está feito numa sociedade, quando é preciso defender os pobres e refrear os ricos"⁴⁶⁶. A *novitate mali* (novidade do mal), trecho da citação que Rousseau faz de Ovídio trata da novidade apoteótica da prática do mal: "tomados de estupor com a novidade do mal, tanto o rico quanto o pobre desejam escapar às riquezas e maldizem aquilo que um instante atrás invocaram com seus votos"⁴⁶⁷. A partir desse ponto, a espécie humana, tendo chegado ao limite, é levada a um novo ciclo: a encontrar o remédio no mal.

Entendemos que, para investigar a proposta rousseuniana do remédio, uma leitura imprescindível seria a do *Contrato social*, obra em que o autor trata do tema do mal em sua perspectiva da cura. Esse entendimento justifica o fato de haver tão poucas referências ao *Contrato social* na presente dissertação. O tema da cura é assunto para um trabalho posterior e para o qual julgamos ser preciso mais maturidade, pois há nele problemas instigantes e difíceis como o de saber, por exemplo, da possibilidade e/ou do grau dessa cura. Martial Guérault comenta, a esse respeito, que a sociedade, para Rousseau, "está condenada em sua existência a oscilar no curso da evolução histórica entre o mal menor (o

⁴⁶⁴ *Id.*, *Ibid.*, Parte I, §47, p. 257.

⁴⁶⁵ FORTES, *Rousseau: o bom selvagem*, p. 42. A leitura de Salinas Fortes parece ser a de que a desigualdade só pode nascer quando as diferenças passam a ser submetidas à comparação. A chave para compreensão da distinção entre *diferença* e *desigualdade* estaria na noção de independência. Coisas absolutamente independentes entre si, isto é, sem nenhuma relação entre elas, não podem ser consideradas desiguais entre si porque a desigualdade é uma forma de relação. É preciso haver alguma atividade que cria a relação entre coisas diferentes e a atividade judicante é capaz de criar a relação entre os diferentes tornando-os desiguais. Quando passamos a julgar, de certo modo hierarquizamos coisas diferentes: é essa hierarquização que cria a desigualdade. Note-se, entretanto que o termo desigualdade tem aqui o sentido mais amplo possível. Mesmo quando dizemos que P é igual a P, estamos comparando e hierarquizando esses dois elementos na medida em que acrescentamos nessa relação hierarquias do tipo primeiro e segundo (elementos), etc. De certo modo, a origem da desigualdade é a origem do uso da função comparativa da razão quando esta se vê diante das diferenças. As diferenças naturais entre os homens, tal como descreve Rousseau, não fariam nenhum mal pois, cada qual vivendo isoladamente não exerce qualquer atividade de preferência sobre o outro. É só quando os homens entram em relação mútua que nasce a desigualdade, pois cada qual passa a se comparar com o outro. Note-se que tal desigualdade é de caráter moral na medida em que ela é fruto exclusivo da livre atividade humana. Pela atividade reflexiva, os homens se comparam entre si e, nesse sentido, o surgimento da reflexão está na origem da desigualdade.

⁴⁶⁶ ROUSSEAU, *Discurso sobre a Economia Política*, §34, Petrópolis: Vozes, 1995. p. 38.

⁴⁶⁷ "Attonitus novitate mali, divesque miserque, Effugere optat opes, et quoe modo voverat, odit" (Cf. ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte II, §30, p. 268.)

poder legítimo fundado em um justo e livre contrato) e o limite extremo do mal (o despotismo)" ⁴⁶⁸ e que mesmo a sociedade do contrato social está no interior do círculo infernal do qual o homem não poderá sair, já que nunca poderá voltar ao primitivo estado natural⁴⁶⁹; "no *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*", — assegura Guérout — "a sociedade aparece, não somente de fato mas em essência, como o mal"⁴⁷⁰.

Embora essa posição nos seja simpática, reconhecemos que ela é problemática. Forjar os argumentos sobre a possibilidade de cura, tomando como consideração a relação entre uma essencialidade da bondade humana e uma essencialidade da maldade da sociedade não é coisa fácil, visto que, segundo Rousseau, o homem é sociável por natureza.

Contentemo-nos em concluir, sem pressupor nem pretender que essa conclusão seja única, que prevalece em Rousseau uma fé, ainda que tênue, na capacidade humana de mudar o curso da história. Essa fé estaria assentada no reconhecimento da possibilidade do homem vir a fazer um bom uso de sua liberdade e é acompanhada de um sentimento de esperança de que o homem possa um dia bendizer o instante da queda que determinou a passagem do estado de natureza para o estado civil:

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável (...) se os abusos dessa nova condição não o degradassem freqüentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem.⁴⁷¹

Para Rousseau, o paraíso não se perdeu, está sempre presente em algum lugar remoto do coração humano. Cabe ao homem, e somente ao homem, fazer suas escolhas a partir desse paraíso paradigmático, perder-se ou encontrar-se; contentar-se ou indignar-se com a atual ordem das coisas. A mensagem do preceptor do *Emílio* para o seu discípulo seria a mensagem de Rousseau ao homem em todas as suas formas de organização: "constrói teu paraíso na terra"⁴⁷².

⁴⁶⁸ *Id.*, *Discurso sobre a desigualdade*, Parte II, §54, p. 280.

⁴⁶⁹ GUÉROULT, *Naturaleza humana y estado de naturaleza en Rousseau*. In: SAZBÓN, José (Org.). *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1972. p. 156.

⁴⁷⁰ *Id.*, *Ibid.*, p. 154.

⁴⁷¹ ROUSSEAU, *Do contrato social*, I, VIII, §1, p. 36.

⁴⁷² *Id.*, *Emílio*, V, §364, p. 588.

Referências bibliográficas

I - Referências às obras de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)
Registradas em ordem cronológica de datas terminais extraídas de
LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau ecrivain politique*. Grenoble
(France): A.C.E.R., 1971. p. 459-67.

(1750). ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as Ciências e as Artes*. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 329-361. (Coleção Os Pensadores). Título original: Discours sur les Sciences et les Arts.

(1751). _____. *Resposta ao rei da Polônia*. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 375-91. (Coleção Os Pensadores). Título original: Réponse au Roi de Pologne.

(1752). _____. *Última resposta ao Sr. Bordes*. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 393-411. (Coleção Os Pensadores). Título original: Dernière Réponse à Bordes.

(1753). _____. *Prefácio de Narciso*. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 417-428. (Coleção Os Pensadores). Título original: Préface de Narcisse.

(1755). _____. *Discurso sobre a Economia Política*. Tradução Maria Constança Peres Pissara. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. (Clássicos do Pensamento Político; 15). Título original: Discours sur l'Economie Politique.

(1755). _____. *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*. 2. ed. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 215-82. (Coleção Os Pensadores). Título original: Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes.

(1755). _____. *Carta ao Sr. Philopolis*. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 315-20. (Coleção Os Pensadores). Título original: Lettre à Monsieur Philopolis.

(1756). _____. Ficção ou peça alegórica sobre a revelação. Tradução Adalberto Luis Vicente. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). *Escritos sobre a Religião e a Moral*. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, Ago./2002. p. 97-107. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 2)

(1756). _____. Carta de J.-J. Rousseau ao Sr. de Voltaire (Carta sobre a Providência) 18 de agosto de 1756. Tradução Ana Luiza Silva Camarani. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). *Escritos sobre a Religião e a Moral*: IFCH/UNICAMP, Ago./2002. p. 9-29. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 2)

(1758). _____. *Carta a D'Alembert (sobre os espetáculos)*. Tradução Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: UNICAMP, 1993. (Coleção Repertórios). Título original: Lettre à Mr. d'Alembert (sur les spectacles).

(1758). _____. *Cartas morais (Cartas a Sophie)*. Tradução José Oscar de

Almeida Marques. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). *Escritos sobre a religião e a moral*: IFCH/UNICAMP, Ago. 2002. p. 33-66. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 2)

(1760). _____. Carta de dois amantes habitantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes. In: _____. *Júlia ou A nova Heloísa*. Tradução Fulvia M. L. Moretto. Campinas-SP: HUCITEC/UNICAMP, 1994. 659 p. (Literatura Estrangeira, 6). Título original: Julie ou La Nouvelle Héloïse.

(1762). _____. *Do contrato social*; ou princípios do direito político. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 7-153. (Coleção Os Pensadores). Título original: Du contrat social, ou Principes du droit politique.

(1762). _____. Lettre à M. de Malesherbes (12 jan.1762). In: _____. *Lettres Philosophiques*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974. p. 81-4. (Bibliothèque des Textes Philosophiques)

(1762). _____. *Emílio ou Da educação*. 2. ed. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 684 p. (Paidéia). Título original: Emile ou De l'Éducation.

(1762). _____. Profissão de fé do vigário Saboiano. Título original: La profession de foi du vicaire savoyard. In: _____. *Emílio ou Da Educação*, IV. 2. ed. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 355-428. Título original: Emile ou De l'Éducation.

(1762). _____. Carta a Christophe de Beaumont. Tradução José Oscar de Almeida Marques. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). *Carta de J.-J. Rousseau a Christophe de Beaumont*. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP. Abr. 2004, p. 9-95. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 8)

(1769). _____. Carta ao Sr. de Franquières. Tradução Ana Luiza Silva Camarani. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). *Escritos sobre a religião e a moral*. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP. Ago. 2002, p. 67-82. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 2)

(1770). _____. *Confissões*. Tradução Fernando Lopes Graça. Lisboa: Relógio D'Água, 1988, 2V. (Clássicos). Título original: Les confessions.

(1776). _____. *Dialogues* (Rousseau juge de Jean-Jacques). Disponível em: <<http://perso.wanadoo.fr/dboudin/Rousseau/Html/00Table/Table.html>>. Acesso em 12 nov. 2004.

(1776). _____. *Os devaneios do caminhante solitário*. Tradução Fúlvia Maria Luiza Moretto. 3. ed. Brasília: UnB, 1995. Título original: Rêveries du promeneur solitaire.

II - Demais referências

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. (Pensamento Humano)

AQUINO, Tomás de. *Summe contre les gentils*. Tradução Bernier, R. et al.,

Paris, CERF, 1993, Livro 3, CIX.

_____. *Suma Teológica*. 2. ed. Tradução Alexandre Correa. Caxias do Sul (RS): UFRGS/UCS/Livraria Sulina/Escola Superior de Teologia, 1980. 11v.

BÍBLIA (A) - Tradução ecumênica (texto bíblico integral). RODRIGUEZ, Fidel Garcia (Org.). São Paulo, SP: Loyola / Les Éditions du Cerf et Societé Biblique Française, 2002. Título original: La Bible.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução Erlon José Paschoal. São Paulo: UNESP, 1999.

DELLA VOLPE, Galvano. *Rousseau y Marx; y otros ensayos de crítica materialista*. Tradução A. Méndez. Barcelona/Espanha: Ediciones Martínez Roca, 1969.

DENT, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. (Dicionário de Filósofos). Título original: *A Rousseau Dictionary*.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

_____. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1975, (Coleção Ensaio, n. 21)

_____. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1996. (Coleção Prazer em Conhecer)

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique; Les Principes Du Système de Rousseau*. Paris: Librairie Philosophique, 1974.

GOUHIER, Henri. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

GUÉROULT, Martial. *Natureza humana y estado de natureza en Rousseau, Kant e Fichte*. In: SAZBÓN, José (Org.). *Presencia de Rousseau*. Tradução Raquel Puszkin. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1972. p. 141-162. (Colección Teoría e investigación en las ciencias del hombre). Título Original: *Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte*.

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil (pub. 1651)*. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores). Título original: *Leviathan, or Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastical and Civil*.

HOCHART, Patrick. *Derecho natural y simulacro (La evidencia del signo)*. In: SAZBÓN, José (org.). *Presencia de Rousseau*. Tradução Carlos López Iglesias. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1972. p. 103-32. (Colección Teoría e investigación en las ciencias del hombre). Título Original: *Droit naturel et simulacre. L'évidence du signe*.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é iluminismo? In: _____. *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 11-19.

MACHADO, Fernando Augusto. *Rousseau em Portugal; Da clandestinidade setecentista à legalidade vintista*. Porto - Coimbra: Campo das Letras, 2000. (Cultura Portuguesa/5)

MARITAIN, Jacques. *Trois Réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*. Paris: Librairie Plon, 1937.

MERQUIOR, José Guilherme. *Rousseau e Weber; Dois estudos sobre a teoria da legitimidade*. Tradução Margarida Salomão. Rio de Janeiro: Guanabara, 1980. Título Original: Rousseau and Weber.

MILTON, John. *Paradise Lost*. Disponível em: <<http://www.literature.org/authors/milton-john/paradise-lost>>, Online Literature Library. Acesso em 2 jan. 2005.

MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios*. Tradução Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 3 v. (Coleção Paidéia). Título Original: *Les Essais*.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução Sérgio Milliet. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. 276 p. (Coleção Os Pensadores). Título original: *Pensées*.

PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

ROMANO, Roberto. *Os laços do orgulho*. Reflexões sobre a política e o mal. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <genildof@hotmail.com> em 26 jan. 2005.

SILVA, Genildo Ferreira da. *Rousseau e a fundamentação da moral: entre razão e religião*. 2004. 262 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas - SP.

STAROBINSKI, Jean. *A invenção da liberdade*. Tradução Fulvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1994. (Coleção Studium)

_____. *As máscaras da civilização: ensaios*. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Título Original: *Le remède dans le mal: critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*.

_____. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. 423 p. Título Original: *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle; suivi de sept essais sur Rousseau*.

VOLTAIRE. *Deus e os homens*. 2. ed. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Clássicos)

_____. *Dicionário Filosófico*. Tradução Bruno da Ponte e João Lopes Alves. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 85-295. (Coleção Os Pensadores)

_____. *Zadig ou do destino*. 2. ed. Tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Clássicos)

_____. *Cândido ou o otimismo*. Tradução A. P. Marie Cambe. Rio de Janeiro: Newton Compton Brasil, 1994. (Clássicos Newton)

Israel Alexandria Costa