

## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A ORIGEM DO MAL NA FILOSOFIA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

### *Some considerations on the origin of evil in Jean-Jacques Rousseau's philosophy*

Caique Nakayama Guimarães<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente trabalho pretende compreender a originalidade da origem do mal no pensamento do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau. A reflexão sobre a causa da existência do mal é um problema filosófico latente no século XVIII e Rousseau debate diretamente com seus contemporâneos acerca deste tema. Escolhemos dois textos em que este tema é capital e o autor discute com seus contemporâneos, a fim de compreender a peculiaridade de seu pensamento em relação ao século das Luzes, a saber, a *Carta a Voltaire sobre a Providência* e a *Profissão de Fé do Vigário de Sabóia*. Estas obras nos fornecem o sistema de pensamento de Rousseau com mais detalhes e, desse modo, podemos analisar o argumento sobre a origem do mal no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*.

**Palavras-chave:** Iluminismo; Materialismo; Sensualismo; Teodicéia; Moral.

**Abstract:** The present work intends to understand the originality of the origin of evil in the thought of the genevan philosopher Jean-Jacques Rousseau. Reflection on the cause of the existence of evil is a latent philosophical problem in the 18th century and Rousseau debates directly with his contemporaries about this theme. We chose two texts in which this theme is important and the author discusses with his contemporaries, in order to understand the peculiarity of his thought in relation to the Age of Enlightenment namely, the *Letter to Voltaire on Providence* and the *Profession of Faith of a Savoyard Vicar*. These works provide us with Rousseau's system of thought in more detail, and thus we can analyze the argument about the origin of evil in the *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men*.

**Keywords:** Enlightenment; Materialism; Sensualism; Theodicy; Moral.

## INTRODUÇÃO

O trabalho aqui desenvolvido iniciou-se a partir de uma passagem intrigante que encontrada às margens dos manuscritos da obra *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* de Immanuel Kant, o qual compreende Isaac Newton e Jean-Jacques Rousseau como provas das teses otimistas de Alexander Pope:

---

<sup>1</sup> Graduado pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, São Paulo, Brasil.

Newton viu pela primeira vez ordem e regularidade ligadas à grande simplicidade onde antes dele eram encontradas desordem e diversidade de forma inarticulada, e desde então cometas movem-se em trilhas geométricas. Rousseau descobriu pela primeira vez, sob a diversidade das formas assumidas pelo homem, sua natureza profundamente escondida e a lei oculta de acordo com a qual a providência é justificada através de suas observações. Antes disso, a objeção de Alphonso e Mannes ainda era válida. Após Newton e Rousseau, Deus está justificado e agora o teorema de Pope é verdadeiro. (KANT, apud CUNHA, 2016, p. 6)

Não cabe, entretanto, analisar as possíveis influências que Rousseau tenha ou não oferecido para a filosofia moral kantiana, mas fazer a seguinte indagação: sendo o Século das Luzes um período de interesse pela ciência, que mobilizou a sociedade para grandes debates, por que dentre tantos autores Rousseau foi aquele que se destacou? Haveria alguma originalidade em sua filosofia quando comparada às demais de seu século?

Para melhor verificar a possibilidade de uma resposta original ao problema da origem do mal, vale verificar duas obras em que Rousseau discute com seus contemporâneos sobre o assunto: *Carta ao Senhor Voltaire de 1756 (Sobre a Providência)* e *a Profissão de Fé do Vigário de Sabóia*. Através da análise dessas duas obras poderemos, portanto, compreender a resposta dada por Rousseau anos antes em seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*.

## O DEBATE SOBRE O DESASTRE DE LISBOA

No ano de 1755 o debate sobre as teses do otimismo filosófico tomou força por duas ocasiões peculiares. A primeira delas se deve ao concurso de ensaios da Academia de Berlim cujo tema se referia ao axioma “tudo está bem” de Alexander Pope, o qual difundiu a filosofia leibniziana através de seu poema *Ensaio Sobre o Homem* (1734). Percebemos o quão fundamental foi este autor para o debate ao verificarmos o título do ensaio ganhador do concurso, de A. F. Reinhard, *O sistema de Pope sobre a perfeição do mundo comparado ao de M. de Leibniz, com um exame do otimismo* (cf. STEWART, 2010, p. 165).

A segunda ocasião se deu pelo desastre que ficou conhecido como o Grande Terremoto de Lisboa, um abalo sísmico cujos danos foram extremamente graves na capital portuguesa, mas que também territórios do norte da África como Argel e Marrocos, e na Europa, como a França, no norte da Itália e no sudoeste da Espanha puderam sentir o sismo.

O abalo sísmico causou grande comoção porque, além da grande quantidade de mortos, feridos e desabrigados, aconteceu em uma data religiosa, a festa de todos os santos. Dada uma catástrofe dessa magnitude, o filósofo Voltaire escreveu o *Poema Sobre o Desastre de Lisboa*, cujo subtítulo “*exame do axioma tudo está bem*”, demonstra a indignação quanto ao sistema metafísico estabelecido por Leibniz e difundido por Pope. O autor francês não mais consegue conceber o otimismo filosófico como válido, pois como compreender que milhares de mortos, feridos e desabrigados, com seus bens e economias arruinadas, fazem parte do melhor dos mundos possíveis e esse evento foi um mal particular que concorreu para um bem geral, escolhido por Deus?

Voltaire se pergunta em seu Poema: “Lisboa, que não é mais, teve ela mais vícios/ Que Londres, que Paris, mergulhadas nas delícias? / Lisboa está arruinada e dança-se em Paris”

Voltaire situa sua crítica no absurdo de um terremoto ter causado tamanha destruição e conceber como válido o axioma de Leibniz de que tudo está bem no sistema pré-estabelecido por Deus.

A grosso modo, a filosofia de Leibniz assegura que no momento de pré-existência do universo, Deus - que não é maior que os princípios da razão, mas ele está em igual lugar entre estes princípios racionais – escolheu entre os infinitos arranjos possíveis e os atualizou, tornou real, aquele em que os entes melhor se combinavam. A bondade divina teria escolhido o melhor dos mundos possíveis, os acontecimentos da vida concorrem para o bem geral no todo organizado.

A pergunta que Voltaire se faz toma como sentido a seguinte questão: sendo um terremoto um mal da ordem física, sem influência humana envolvida, estaria determinado a acontecer uma vez que Deus escolheu este como o melhor dos mundos possíveis e de maneira que houvesse uma harmonia preestabelecida em sua criação?

A problemática envolvida no questionamento de Voltaire é herança de um paradoxo enunciado por Epicuro muitos séculos atrás e tem como principal dúvida: se o

mal existe, ele é permitido por Deus? A Teodicéia de Leibniz nos oferece uma alternativa de resposta ao paradoxo, o qual Voltaire tem ciência da sua importância para a questão, não é por menos que o autor o cita em seu *Dicionário Filosófico* (1764) no verbete bem (tudo está):

Ou Deus quer extirpar o mal deste mundo, e não pode, ou pode e não o 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 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 então a origem do mal sobre a terra? (VOLTAIRE. 1973, p. 112).

Voltaire, a partir do desastre de Lisboa, torna-se um autor radical contrário às teses otimistas e que defenderá essa posição durante o resto de sua vida quanto a origem do mal e sua ocorrência no mundo ser injustificável segundo os argumentos de Leibniz e Pope.

Para o autor, o acontecimento do desastre de Lisboa invalida a concepção de Deus que o otimismo defende uma vez que Deus não pôde evitar, desse modo, Voltaire confere um argumento contra a onipotência de Deus. Se Deus carrega consigo as propriedades de onipotência, onisciência, bondade e justiça, seria contraditório assumir que o desastre de Lisboa não pôde ser evitado por ele: “Por sua escolha benévola tudo é determinado: Ele é livre, ele é justo, e não é implacável”, alega Voltaire em seu *Poema*.

Jean-Jacques Rousseau será um autor que responderá o Poema de Voltaire, em sua *Carta de J.-J. Rousseau ao Senhor Voltaire* datada de 18 de agosto de 1756. Nela veremos uma crítica à maneira que Voltaire se posiciona contra o otimismo filosófico, deslegitimando-o em todos os âmbitos e, diz o autor genebrino, que causou mais espanto que reconforto pelo desastre de Lisboa (Cf. ROUSSEAU, 2005, p. 122).

Ao início da *Carta* Rousseau explicita o argumento do otimismo filosófico e o de Voltaire, os comparando a fim de verificar qual das duas teses não contradiz o conceito de Deus, considerando o paradoxo de Epicuro. “Homem, tem paciência”, assinala Rousseau interpretando o discurso de Leibniz e Pope, “teus males são um efeito necessário de tua natureza e constituição deste universo [...] De todos os planos possíveis, escolheu o que reunia menos males e maiores bens [...] se ele não fez melhor, é porque

não podia fazer”; Em contraste, o autor reproduz a reflexão e crítica de Voltaire em seu *Poema* da seguinte maneira:

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 ou morrer (ROUSSEAU, 2005, p. 122).

Em ambos os casos o conceito de Deus perde o elemento de onipotência, sendo uma contradição, mas, pensa o autor genebrino, entre escolher uma tese a outra a do otimismo nos garante um reconforto maior frente os males mundanos. Mas não se trata unicamente em se firmar em um dos argumentos, Rousseau em sua Carta preservará em partes o otimismo filosófico visando reestabelecer o conceito de Deus e de ordem física, além disso, deverá esclarecer que as críticas de Voltaire não dialogam corretamente com a proposta otimista.

O que aflige Voltaire é que, se no melhor dos mundos possíveis estava previsto um abalo sísmico de magnitude tal que desfavorecerá milhares de pessoas sem motivo algum, como ele poderia ser escolhido? Mas a frustração de Voltaire passa a se expressar de uma maneira que confere a possibilidade da intervenção de Deus nos acontecimentos do mundo após a atualização de possível para real. Sua indignação pode se resumir na pergunta: “por que não foi evitado?”. Por trás dessa pergunta tem um pressuposto que as verdades de razão não deveriam assumir, a saber, de que a harmonia do universo converge para o bem estar do homem, eis a exposição feita por Rousseau:

Será, então, 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? (ROUSSEAU, 2005, p. 124).

Mas Voltaire não cessa sua crítica e vai além, vê como insustentável a cadeia de causalidade que os fatos do mundo contém. Rousseau considera válido alguns pontos de Voltaire, que definitivamente certos acontecimentos não concorram para uma alteração de todo curso do universo e, como exemplo, cita a situação em que se uma carruagem tivesse levantado uma poeira de alguma maneira diferente tal ocorrência não seria crucial para o resto dos acontecimentos do mundo. No entanto, para Rousseau, se não há efeitos sensíveis que alterem radicalmente a cadeia de causas, há definitivamente um efeito real

que nos passa despercebido, isto é, de que quando a poeira sobe ela obedece à gravidade e cairá depois: o caráter necessário estabelecido pela ordem ainda é mantido pois há uma lei física que os rege o universo.

É mais importante, todavia, verificar a ocorrência das contingências pelas quais o homem é tocado. Em primeiro lugar, os acontecimentos têm ou efeitos físicos, ou morais ou uma mescla entre os dois (cf. ROUSSEAU, 2005, p. 127). Tal distinção situa as ocorrências de necessidade metafísica e contingentes dados no mundo e, principalmente, a todo modo de relação social. Para bem investigar os efeitos das ocorrências do mundo há um pressuposto indispensável: que façamos a partir do sentimento de existência (cf. ROUSSEAU, 2005, p. 124), ou seja, será por meio de uma perspectiva subjetiva que devemos julgar os fatos que nos envolvem e isso justificará a segunda consideração de Rousseau contra Voltaire:

Para voltar, Senhor, ao sistema que atacais, creio que não se pode examiná-lo convenientemente sem distinguir, com cuidado, o mal particular, de que nenhum filósofo jamais negou a existência, do mal geral, que o otimismo nega. (ROUSSEAU, 2005, p. 130)

Rousseau não apresentará um argumento contrário a existência do mal no mundo, para o autor não há maldade no universo porque não há desordem nele, pois se houvesse, não seria concebível ciência alguma e este é argumento do otimismo filosófico que Rousseau defenderá. Todo mal que verificamos no mundo é direcionado a um único domínio da vida: o da relação humana. Dada a complexidade que se instaura no debate sobre a maldade, o autor sugere alteração do axioma otimista:

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 ainda, tudo está bem para o todo* (ROUSSEAU, 2005, p. 130).

## **A PROFISSÃO DE FÉ DO VIGÁRIO DE SABÓIA: LIBERDADE NO SISTEMA ORDENADO**

Será na *Profissão de Fé do Vigário de Sabóia*, excerto do Livro IV do *Emílio ou Da Educação*, que encontraremos alguns detalhes de como é possível conceber axioma otimista adaptado por Rousseau, o qual pôde garantir a ocorrência de eventos necessários

no mundo físico – por isso o todo está bem – e também situar a maldade apenas no domínio do homem, isto é, no mundo moral.

O personagem do Vigário neste texto tem por motivação de reflexão a dúvida causada pela vida social, pelos conflitos morais verificados na realidade. Essa dúvida não pode ser permanente e o personagem pretende encontrar verdades fundamentais que sirvam a vida.

A primeira verdade assumida pelo Vigário em suas reflexões é a certeza da existência do eu. Para confirmá-la será preciso suas críticas ao sensualismo de Condillac e de Helvétius<sup>2</sup>. Ao se perguntar “quem sou eu?”, Rousseau prossegue de maneira a verificar as problemáticas da tese sensualista de que “se [os juízos] são acarretados e forçados pelas impressões que recebo, esforço-me em vão nessas pesquisas; se elas não se farão, ou se farão por si mesmas, sem que eu me meta a dirigi-las” (ROUSSEAU, 2017, p. 314).

Essa possível objeção sobre a constatação do eu feita pelo Vigário tem como sustentação a tese da sensação transformada de Étienne Condillac: a qual compreende que “o juízo, a reflexão, as paixões, todas as operações da alma, numa palavra, não são mais do que a própria sensação transformada diferentemente” (CONDILLAC, 1973, p. 54), além dessas operações da alma supracitados, reforço que a imaginação e a memória para este autor, em última instância, também tem sua origem nas impressões sensoriais.

A tese da sensação transformada, em última instância, se formula por meio da redução das noções epistemológicas defendidas por Locke em seu *Ensaio Acerca do Entendimento Humano* (1689). Poderíamos considerar o argumento de Condillac resumidamente da seguinte maneira: 1) das fontes de ideias simples, a reflexão é sensação uma vez que ela é menos uma fonte de ideias que o canal pela qual elas emanam; 2) que os sentidos nos são recebidos em multidões e nossa alma conserva a vivacidade da sensação que mais nos apraz, a essa sensação viva se chama atenção; 3) nossa capacidade de sentir é dada entre as que sentimos no instante presente e outra no passado; 4) A percepção possibilita sentir essas duas sensações e damos o nome de memória à sensação passada e, por meio disso, somos capazes de duas atenções; 5) Uma vez que temos duas

---

<sup>2</sup> O presente trabalho tem como finalidade demonstrar como o argumento de Rousseau na Profissão de Fé do Vigário de Sabóia é construído. Entretanto, é preciso salientar que o sensualismo influenciou positivamente no âmbito da educação negativa do Emílio nos três primeiros livros da obra, ver: SCHØSLER, J. La position sensualiste de Jean-Jacques Rousseau. *Revue Romane*, Copenhague: Institut d’Etudes Romanes; Université de Copenhague, v.13, n. 1, 1978

atenções, podemos compará-las, verificar semelhanças e diferenças e, assim, “as ações de comparar e de julgar não são senão a própria atenção; é assim que a sensação se torna sucessivamente atenção, comparação, juízo” (CONDILLAC, 1973, p. 55-6). Esse método conhecido como redutivo se segue na avaliação das demais operações do espírito que Locke havia nos referenciado, para o presente estudo cabe ter em mente que o sensualismo de Condillac radicalizou o empirismo de John Locke ao ponto de conceber como passivo aquilo que o inglês considerava ativo em nosso espírito.

Por meio dessa breve contextualização do sensualismo que podemos entender a crítica que o Vigário nos apresenta no início da *Profissão de Fé*. Pois, caso tomássemos essas teses como verdadeiras, nosso processo de desviarmos da dúvida seria em vão, pois todo nosso juízo é propriamente passivo, o que nos impede de nos assegurarmos como responsáveis dos conhecimentos que nos propomos a investigar por nós mesmos. E se esse for o caso, as motivações que o levaram a realizar o percurso de construção própria de seus conhecimentos – isto é, da angústia sentida – não poderia ser sanada. Tendo aberto o caminho contra o sensualismo, Rousseau através do personagem do Vigário nos apresenta sua primeira certeza: “Existo e tenho sentidos por meio dos quais sou afetado” (ROUSSEAU, 2017, p. 315).

Confirmada a nossa existência a partir dos dados sensoriais e da constatação da existência do mundo exterior do sujeito, causa de nossas sensações que recebemos passivamente, podendo agora comparar as ideias adquiridas, Rousseau irá nos expor sua tese contra as noções de passividade do juízo:

Perceber é sentir; comparar é julgar: julgar e sentir não são a mesma coisa. Por meio da sensação, os objetos se oferecem a mim separados, isolados, tais como são na natureza; por meio da comparação, eu os desloco, os transporto, por assim dizer, os coloco um sobre o outro para pronunciar-me sobre a diferença ou sobre a semelhança entre eles, e geralmente sobre todas suas relações. Em minha opinião, a faculdade distintiva do ser ativo ou inteligente consiste em poder conferir sentido à palavra “é” (ROUSSEAU, 2017, p. 315).

É dessa maneira que Rousseau compreende o sujeito como ativo-passivo: como um ser sensível, com o corpo posto no mundo, as impressões que recebemos não passa pelo crivo da nossa vontade e, dessa maneira, somos passivos na percepção; mas nosso juízo acontece por meio da atividade de nosso espírito ao comparar, separar, juntar as

ideias anteriores. Mas, não somente isso, “conferir sentido à palavra ‘é’” significa que somente por intermédio de nossa atividade do espírito podemos atribuir qualidade às comparações de ideias que julgamos. Portanto, “não sou [...] simplesmente um ser sensitivo e passivo, mas um ser ativo e inteligente” (ROUSSEAU, 2017, p. 317).

Partindo da investigação da evidência do *eu*, fundamentando sob a perspectiva subjetiva a noção de sujeito passivo-ativo baseado em um método confiável, Rousseau dá um passo em sua reflexão e lança seu olhar para os objetos do mundo. A distinção entre o sujeito que sente e julga as ideias que recebeu sensivelmente possibilita olhar para os objetos que causam essas impressões com a certeza de que se diferem de nós.

De que maneira, entretanto, os corpos nos afetam e o que retiramos dessas impressões além das certezas que conferimos a pouco? De uma forma muito concisa o autor se certifica que: “tudo o que percebo pelos sentidos é matéria, e deduzo todas as propriedades essenciais da matéria das qualidades sensíveis que me fazem percebê-las e que delas são inseparáveis”, sua afirmação possibilita defender que, observando os corpos em repouso e em movimento, determina que “nem o repouso nem o movimento lhe são essenciais; mas o movimento, sendo uma ação, é o efeito de uma causa da qual o repouso é apenas a ausência” (ROUSSEAU, 2017, p. 317).

Acerca desses movimentos, o autor concebe dois modos pelo qual os percebemos: os movimentos cuja origem provém de outros e toma o nome de movimentos comunicados; o outro que possui a origem em si mesmo, chamado de movimento espontâneo ou voluntário.

A questão do movimento espontâneo abrirá um novo debate no campo filosófico que fará Rousseau negar as concepções materialistas de seu tempo, em especial a filosofia de Denis Diderot, por meio de debates acerca física para sustentar sua concepção de ordem da natureza. Rousseau defende que “o mundo não é [...] um grande animal que se movimenta por si mesmo” (ROUSSEAU, 2017, p. 318). Ainda que não cite diretamente Diderot, essa cosmovisão é comum a noção biológica de mundo materialista do autor em que pauta a ordem do universo a partir do movimento essencial da matéria.

Primeiro, vejamos a concepção de ordem apresentada por Diderot em sua *Carta sobre os Cegos* (1749). Nesta carta endereçada à sua amante Sra. de Puisieux o autor comenta acerca de um grande matemático inglês chamado Nicholas Saunderson e o que

intriga nosso filósofo é o fato dele, mesmo cego, ter a capacidade de desenvolver abstrações e ter êxito em suas operações aritméticas.

Saunderson não defende que a ordem do mundo sempre foi a mesma desde o seu início. Ao remontar às origens do universo, imaginou que “se sentíssemos a matéria mover-se e o caos desembrulhar-se, reencontraríamos uma multidão de seres informes para alguns seres bem organizados”. Defende, portanto, que os objetos do mundo não nasceram perfeitamente ordenados e que, aquilo que há e que se conserva, se deu a partir de arranjos da matéria e “que todas as combinações viciosas da matéria desapareceram, e que restaram apenas aquelas onde o mecanismo não implicava nenhuma contração importante, e que podiam subsistir por si mesmas e se perpetuar” (DIDEROT, 2000, p. 121).

A partir da perspectiva do cego, Diderot nos apresenta uma cosmovisão que concilia duas dicotomias: 1) acaso e necessidade; 2) ordem e desordem (cf. SOUZA, 2000, p. 43). Quanto ao primeiro, Saunderson não assume o projeto de alguma entidade superior que tenha criado e estabilizado o arranjo das moléculas, mas, ao contrário, em meio ao acaso quando as moléculas se entrelaçam e conseguem se preservar, se perpetuam e sua organização se mantém e, dessa maneira, elas se seguem necessariamente; quanto à conciliação de ordem e desordem se deve à noção orgânica de universo, uma vez que um objeto com moléculas arranjadas pode se conservar, em algum momento – cujo tempo não é possível calcular – seu arranjo não será o suficiente e logo irá se dissipar. Como conclusão, diz Saunderson:

O que é este mundo [...]? Um composto sujeito a revoluções, das quais todas indicam uma tendência contínua à destruição; uma sucessão rápida de seres que se seguem, se impelem e desaparecem; uma simetria passageira; uma ordem momentânea (DIDEROT, 2000, p. 122).

Para toda essa cosmovisão, a concepção de movimento será crucial sustentar o dinamismo e a formação dos corpos: “A afirmação da matéria como realidade única exige, em Diderot, a postulação do átomo ou da unidade indivisível, que constitui o fundamento das formas e que, pelo movimento, produz a variedade do mundo.” (SOUZA, 2002, p. 48). É a concepção de movimento que garante a variedade e dinamismo ao mundo, como qualidade imanente da matéria. Encontraremos em seu *Diálogo entre d’Alembert e Diderot* (1769) a versão de mundo melhor formulada daquela apresentada

por Saunderson, na qual encontraremos os conceitos de matéria viva e matéria morta que Rousseau nega em uma nota de rodapé da Profissão de Fé, dizendo que “empreendi, sem sucesso, todos os esforços para conceber uma molécula viva. A ideia de a matéria sentindo sem possuir sentidos me parece inteligível e contraditória” (ROUSSEAU, 2017, p. 318)<sup>3</sup>.

Em outro escrito, o *Sobre a interpretação da natureza* (1754), Diderot defende que a matéria não é homogênea – como supunha Descartes a reduzindo a mera extensão - mas que ela é heterogênea e possui forças intrínsecas a ela. Essas forças, que também podemos chamar de energia, ora são em potência, ora em atividade fazem com que os fenômenos da natureza aconteçam, e que as matérias quando ativas são tidas como vidas e em potência, como mortas. A natureza, para Diderot, se consolida por um processo de transferência de energia das matérias ao morrerem fornecerem viva às outras, conhecida como tese da cadeia de seres defendidas anos depois em seu Diálogo entre d’Alembert e Diderot.

Todas essas concepções materialistas fogem ao convencimento interno do Vigário de Sabóia. Não é possível conceber, de maneira à verificarmos empiricamente, a transferência da matéria morta à viva, ou da comprovação do movimento essencial à matéria, uma vez que observamos claramente ela tender naturalmente ao repouso. Tendo excluído todas as concepções de movimento e de ordem materialistas de Diderot, Rousseau não nega que os fenômenos da natureza ocorrem a partir de uma regularidade, embora não possa nomear ou fornecer uma prova das causas dessa ordem dos fenômenos e, uma vez defendido que os corpos tendem ao repouso e o movimento só pode ter sua causa numa ação exterior, isto é, de um ser com princípio ativo, Rousseau encontra o seu primeiro artigo de fé:

Eis meu primeiro princípio. Acredito, portanto, que uma vontade move o universo e anima a natureza. Eis meu primeiro dogma, ou meu primeiro artigo de fé (ROUSSEAU, 2017, p. 319).

---

<sup>3</sup> Quando nos propomos a investigar os argumentos do materialismo biológico e os levamos às últimas consequências nos deparamos com algumas problemáticas que Voltaire nos apresenta claramente em seu *Tratado de Metafísica* (1736), e Rousseau ao percebe-las e não pode as aceitar: “É preciso que digam que o mundo material tem em si essencialmente o pensamento e o sentimento, pois não pode adquiri-los, porque neste caso viriam do nada. Ora, não pode recebê-los de alhures porque está suposto que é tudo que é. É preciso, portanto, que o pensamento e o sentimento lhe sejam inerentes, como a extensão, a divisibilidade, a capacidade de movimento são inerentes à matéria” (VOLTAIRE, 1973, p. 73)

Na sequência, constata também o seu segundo artigo de fé:

Se a matéria movida me mostra uma vontade, a matéria movida segundo certas leis me mostra uma inteligência – é meu segundo artigo de fé. Agir, comparar e escolher são operações de um ser ativo e pensante. Logo, esse ser existe (ROUSSEAU, 2017, p. 320-1).

Os dois primeiros artigos de fé do Vigário constata a existência de universo ordenado e a existência de um Ser inteligente que forneceu a harmonia do movimento dos corpos ativos do mundo, que ao nosso olhar, quando compreendidas, nomeamos de leis da natureza.

Uma vez concedida a possibilidade de compreender o mundo conforme leis gerais do movimento, em que lugar o ser humano se insere?

A importância da defesa do juízo ativo tem seu valor quando tomamos conhecimento de que assumir tal tese retira da ação humana a responsabilidade de seus atos, pois se o juízo é passivo e não temos controle do que recebemos – logo, do que realizamos com as ideias recebidas – toda e qualquer ação foge a algum princípio justificável.

Injustificável para nosso autor precisamente, pois Helvétius fundamenta sua Ciência da Moral a partir destas concepções, diz o autor em *Do Espírito* (1758) que: “a dor e o prazer dos sentidos fazem agir e pensar os homens, e são os únicos contrapesos que movem o mundo moral” (1988, p. 328, *apud* MARUYAMA, 2005, p.109). É assim que, em resumo, é concebida a moral do interesse de Helvétius cujo princípio da ação se justifica pelo prazer, conceituando a moral a partir de noções contingentes e subjetivas. Diz Rousseau: “se a consciência é obra dos preconceitos, estou certamente enganado, e não há nenhuma moral demonstrada” (ROUSSEAU, 2017, p. 325). É preciso, portanto, entender o domínio da consciência que viabiliza o campo da ação do homem no mundo.

Com isso, o argumento da Profissão de Fé, apesar do Vigário estar convencido de que suas duas verdades são inquestionáveis, percebe dois domínios que a vida acontece. No domínio da natureza a ordem é inquestionável e constatamos sua evidência, sendo possível verificar as regularidades dos fenômenos e o movimento do corpo agindo segundo leis constantes. Entretanto, no mundo dos homens, no domínio da vida social, não nos parece tão verdadeiro que isso se siga necessariamente das mesmas condições que a natureza dispõe. “Onde está a ordem que eu observara?”, indaga o Vigário e, não

somente, explicita o contraste entre os dois domínios: “o quadro da natureza me oferecia apenas harmonia e proporções, o do gênero humano me oferece apenas confusão e desordem! [...] Os animais são felizes, apenas o seu rei é miserável!” (ROUSSEAU, 2017, p. 324).

Em nosso processo ativo do juízo, temos o entendimento e sempre escolhemos aquilo que entendemos como o bom ou melhor para nossa conservação. O autor não vê como possível que tenhamos a liberdade de escolher o pior para nós e, caso fizéssemos escolhas que nos prejudicassem, sua causa estaria no juízo equivocado e não em uma vontade de autodepreciação. A constatação do terceiro artigo de fé visa estabelecer que o homem tem o único princípio ativo livre, diferentemente do caso de animais que agem instintivamente, a liberdade do homem “consiste nisto mesmo: que eu somente possa querer aquilo que me é conveniente ou que eu considere como tal, sem que nada que me seja estranho me determine” (ROUSSEAU, p. 327).

Mas a Providência, defende o Vigário, não permite que a desordem no mundo dos homens afete o domínio da natureza pois “ele [Deus] não se contentou em estabelecer a ordem; tomou medidas certas para que nada pudesse perturbá-la” (ROUSSEAU, 2017, p. 322) e, desse modo, certificamos que a ordem física, completamente boa se mantém ordenada e a ordem moral, que envolve e se volta apenas ao ser humano, que se dirige na contramão da natureza cuja estrutura se funda numa desordem.

Rousseau consegue em seu argumento estabelecer o campo do mundo físico em que o conceito de ordem e da necessidade dos fenômenos da natureza são conciliados com o mundo moral, em que a existência do mal surge simplesmente por ter se desviado do caminho do mundo físico.

## **A ORIGEM DO MAL NO DISCURSO SOBRE A DESIGUALDADE**

Encontramos a construção do mundo anos atrás no *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*, o qual Rousseau nos apresenta o quadro geral, hipotético do homem natural, àquele que está presente na regularidade do mundo físico tendo em si todas as qualidades necessárias para sua conservação.

Em resumo, Rousseau relata a condição do homem em estado de natureza da seguinte maneira:

Concluamos que, errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, bem como sem nenhum desejo de prejudica-los, talvez, sem sequer reconhecer alguns deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquilo que acreditava ter interesse de ver, não fazendo sua inteligência maiores progressos do que a vaidade. [...] Então não havia nem educação, nem progresso; as gerações se multiplicavam inutilmente e, partindo cada uma sempre do mesmo ponto, desenrolavam-se os séculos com toda a grosseria das primeiras épocas; a espécie já era velha e o homem continuava sempre criança (ROUSSEAU, 2000, p. 82).

Na reconstrução da hipótese de estado de natureza não se encontra vestígio algum de como alguma desigualdade entre estes indivíduos venha a justificar a que encontramos em sociedade. Jean Starobinski confirma que “sua relação [do homem natural] com o mundo circundante se estabelece no equilíbrio perfeito: o indivíduo faz parte do mundo, e o mundo faz parte do indivíduo. Há correlação, acordo harmonizado entre a necessidade, o desejo e o mundo” (STAROBINSKI, 2011, p. 393). A desigualdade física existente – alguns mais magros e ágeis, outros mais fortes e robustos – não diferencia a relação imediata dos homens com os outros e com a natureza.

A ruptura desse modo de vida se deu de modo gradual, através de revoluções que forçaram os homens a viverem juntos e, a partir da invenção da agricultura e da metalurgia iniciou-se a mudança radical da vida natural até consolidar-se em sociedade.

Na medida em que o homem se dedicava nestas duas atividades, junto do aumento populacional, foi possível organizar a vida de maneira que fosse realizada a troca do ferro por comida e vice-versa. Cada qual com sua função em sua tribo, o homem se viu tendo uma relação diferente com a terra, uma vez que fixado um local para a produção de alimentos, e “dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou” fez “por determinar tal fato uma posse contínua, transforma-se facilmente em propriedade” (ROUSSEAU, 2000, p. 96). Logo, a pretensão de tomar o espaço de cultivo para si e remover da utilização de todos a terra, próprio da vida em estado de natureza, implicará na invenção do que chamamos de sociedade civil: “o verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é

meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acredita-lo” (ROUSSEAU, 2000, p. 87).

Por sua vez, tendo tomado para si, verificamos que a propriedade privada é inventada e, por consequência, se inventou a sociedade. A propriedade privada, portanto, é a motivação para que seja preciso firmar o contrato social. Pois, se antes havia um modo de vida em que estaria presente um grande compartilhamento de alimentos, terra, dentre outros recursos necessários a vida, quando retirado do uso comum a todos, certamente causaria problemas para a convivência e, assim, a humanidade teria tido um período conflitos pela disputa daquilo que foi usurpado do uso comum. Neste conflito a única garantia do usurpador seria a sua força para manter a propriedade privada e, para cessar os conflitos e garantir a sua manutenção, o contrato social foi instaurado e com ele a força física que era empregada para proteger a propriedade privada é formalizada e assegurada pela força da lei. Dessa forma, a passagem do estado de natureza para o estado civil tem como fundamentação a legalidade da propriedade privada e, por consequência, toda convivência social é fundamentada pela desigualdade instituída.

Por meio da invenção da propriedade privada o homem sofre uma alteração em sua relação consigo e com o mundo: não age mais em conformidade seu ser, não há mais unidade entre o que somos e o que fazemos, pois o amor de si deixa de ser condutor da ação imediata e é trocado pelo amor-próprio, guia mediato entre os meios para obtenção de fins pessoais e, com ele, todos os vícios humanos surgem, ou melhor, “ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes” (ROUSSEAU, 2000, p. 97). A condição de igualdade se perde e com ela a possibilidade de agir segundo a natureza, o espaço em que haveria uma correspondência entre natureza e vida humana se torna um espaço artificial que torna possível o luxo, o excesso e os demais vícios que observamos na sociedade<sup>4</sup>. O homem em sociedade, por sua vez, estará em conflito ao sentir o amor de si e a piedade convocando sua ação e não podendo executar por inúmeras questões sociais, estas virtudes inatas serão sufocadas e o homem é obrigado a conviver num mundo cujas condições de relação são estabelecidas pela injustiça e desigualdade.

---

<sup>4</sup> Desde a invenção da sociedade até os dias atuais, segundo a filosofia de Rousseau, conservamos e aprimoramos os vícios. Segundo Jean Starobinski “somos hoje herdeiros desse mau negócio, em que a violência aberta da guerra de todos contra todos foi substituída pela violência hipócrita das convenções vantajosas para o rico” (STAROBINSKI, 2011, p. 402)

## CONCLUSÃO

Vimos que o pensamento de Jean-Jacques Rousseau está inserido em um quadro de debates com seus contemporâneos.

O problema posto por Epicuro acerca da origem do mal e da inconformidade da existência dele e da noção de um deus bondoso envolveu reflexões decisivas para o pensamento moral e para o pensamento científico. É evidente que para o desenvolvimento da ciência, tal como aconteceu, foi preciso compreender a regularidade entre os corpos e fenômenos da natureza para que fosse possível entender as leis que o regulam, entretanto, nem o otimismo filosófico de Leibniz e Pope, nem o materialismo biológico de Diderot conseguiram conciliar a noção de ordem com a categoria de liberdade, conceito fundamental para pensarmos a moral e o comportamento humano no universo ordenado.

Se explica, portanto, a importância de Rousseau em dialogar com essa tradição e com os debates do campo da física e da ciência da natureza. Sua mudança do axioma otimista de “tudo está bem” para “tudo está bem para o todo”, apesar de aparentar ser uma mudança simples de pensamento, direciona a reflexão para uma direção inovadora para a história do pensamento moral.

O lugar da ordem, que recebe o nome de natureza na filosofia e Rousseau, e ele está de acordo que “tudo é bom ao sair das mãos do Autor das coisas”, mas que “tudo degenera entre as mãos do homem” (ROUSSEAU, 2017, p. 41).

A importância de se dissociar das noções sensualistas da passividade do sujeito – e que são consequência da ontologia materialista de seu século - deve-se ao lugar da liberdade na filosofia de Rousseau. Um sujeito passivo na construção de suas ideias e do seu comportamento no mundo pouco teria liberdade em conduzir seu gesto frente ao mundo e aos outros, bem como isentaria da sua responsabilidade toda causa que motive de sua ação. A liberdade é um fator ambíguo ao homem: ele garante a autonomia da sua vontade e na escolha da sua ação e torna possível que ele se volte contra a sua própria natureza.

Tal é o processo que visualizamos no Discurso sobre a Desigualdade. O paradoxo de Epicuro lido aos olhos racionalistas da modernidade exige uma explicação racional para a ocorrência do mal no mundo. Rousseau fornece uma argumentação convincente e

situa o mal “num solo completamente novo” (CASSIRER, 1999, p. 74) que é o campo da história, da sociedade e da política.

A resposta de nosso autor, além de isentar o mal de origens transcendentais ou imanentes, não compromete a noção de ordem física, visto que a sociedade e o mal são inventados pelo homem e, com ele, a invenção do mundo moral, artificial. O mal geral, no sentido do mundo físico, não existe e o mal que o homem sente é particular, mas quando tomado do ponto de vista de si e do mundo moral, para ele se torna universal. A desordem do mundo dos homens não afeta a ordem do mundo físico.

O mal não é da natureza humana, o mal não é uma contradição da ordem preestabelecida, o mal é, portanto, um sentimento do homem que corrompeu suas virtudes naturais. Neste cenário, a contribuição mais importante para esta discussão é a de que a origem do mal se dá na história, em que o homem é responsável, e como é ele quem criou, cabe somente a ele o fator de resolução do problema do mal. Desse modo, a negação do mal moral não está sob responsabilidade do divino, mas deve ter sua resolução por meio da mão dos homens.

## REFERÊNCIAS

- BACKZO, B. *Rousseau solitude et communauté*. Paris: La Haye, Mouton, 1974.
- CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Unicamp, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Unesp, 1997.
- CONDILLAC, E. B. *Tratado das Sensações*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- CUNHA, B. As Anotações nas Observações sobre o sentimento do belo e do sublime (seleção de notas). *Kant e-prints*, Campinas, v. 11, n. 2, p. 51-79, maio-ago 2016.
- DIDEROT, D. *Carta sobre os cegos*. In: GUINSBURG, J. (Org.). Diderot Obras I - Filosofia e Política. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Diálogo entre d’Alembert e Diderot*. In: GUINSBURG, J. (Org.). Diderot Obras I - Filosofia e Política. São Paulo: Perspectiva, 2000.

JUNIOR, P. F. UNE PHILOSOPHIE POUR MOI: ROUSSEAU LEITOR DE DESCARTES CONTRA O MATERIALISMO. *Contemplanção*, n. 15, 2017.

LEIBNIZ, G. W. *Ensaio de teodicéia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.

MARUYAMA, N. *A moral e a filosofia política de Helvétius: uma discussão com J.-J. Rousseau*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

ROUSSEAU, J.-J. *Carta de J.-J. Rousseau ao Senhor de Voltaire* [1756]. In: MARQUES, J. O. D. O. (Org.). *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a Religião e a Moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

\_\_\_\_\_. *Os devaneios de um caminhante solitário*. Tradução de Laurant de Saes. São Paulo: Edipro, 2017.

\_\_\_\_\_. *Emílio ou Da Educação*. Tradução de Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2017.

SOUZA, M. D. G. D. *Natureza e Ilustração: Sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: UNESP, 2002.

\_\_\_\_\_. *Apresentação*. In: MENEZES, E. (Org.). *História e providencialismo: Bossuet, Vico e Rousseau : textos e estudos*. Bahia: Ilhéus, 2006. p. 143-146.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o espetáculo*. In: \_\_\_\_\_. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o espetáculo, seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 7-363.

\_\_\_\_\_. *O discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*. In: \_\_\_\_\_. *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo, seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 378-408.

STEWART, P. *Candide*. In: CRONK, N. (Org.). *Compêndio da Cambridge sobre Voltaire*. Tradução de Cristian Clemente. São Paulo: Mandras, 2010.

VOLTAIRE. *Poème sur le désastre de Lisbonne*. In: *Œuvres complètes de Voltaire*. [S.l.]: Garnier, Tomo 9, 1877. p. 470-479. Disponível em: <[https://fr.wikisource.org/wiki/Poème\\_sur\\_le\\_désastre\\_de\\_Lisbonne/Édition\\_Garnier](https://fr.wikisource.org/wiki/Poème_sur_le_désastre_de_Lisbonne/Édition_Garnier)>. Acesso em: 29 fevereiro 2020.

\_\_\_\_\_. *Dicionário Filosófico*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).