

## **A Profissão de fé do Vigário Saboiano e a fundamentação do pensamento de Rousseau**

Henrique Segall Nascimento Campos<sup>1</sup>

**Resumo:** É sabido que Rousseau teria aberto debate os mais diversos, sobre os mais diversos problemas em questão no seu tempo. Vemos o genebrino, por conseguinte, questionar teses que reduziam as faculdades humanas à sensibilidade física, a recusar o materialismo, preocupar-se com o funcionamento das faculdades humanas subjetivas, rejeitar o otimismo de uma educação produtora do homem e as consequências desta para o campo da moral e da política. A partir desses indicativos, no presente artigo nos propomos explorar, com especial atenção, a Profissão de fé do Vigário Saboiano, acreditando, por isso, que sua antropologia, por exemplo, passaria a ganhar contornos ainda mais importantes e precisos, bem como as consequências para o campo da moral, da política e da religião, se fossem organizadas em torno da busca por fundamentos teóricos, referentes, especificamente, aos pressupostos epistemológicos envolvidos no processo de desenvolvimento do indivíduo e, em geral, referentes ao desenvolvimento de sua subjetividade. Nesse sentido, as “meditações metafísicas” do Vigário Saboiano com a formulação do cogito, ao nosso ver, fazem convergir o pensamento de Rousseau de modo geral, das quais o saber sensível, a consciência, em respeito à natureza, funcionariam como elementos decisivos para compreensão de seu esforço de fundamentação dos resultados de suas principais pesquisas.

**Palavras-chave:** Fundamentos; conhecimento; sensibilidade; subjetividade.

### **The Profession of Faith of the Saboian Vicar and the foundation of Rousseau's thought**

**Abstract:** It is well known that Rousseau would have started several debates over the most varied problems of his era. The Genevan, thus, could be seen questioning theses like: the restriction of the human faculties to its physical sensibility, the refuse of the materialism, the concern with the functioning of the subjective human faculties, the rejection of the optimism of a productive education and its consequences to the moral and political field. According to this article, it is acknowledged the fact that both his anthropology theory would

---

<sup>1</sup> Doutor pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor da Faseh/Vespasiano-MG. *E-mail:* henriquesegall@gmail.com.

be more accurate and its consequences to the moral and political field would be more structured if they were organized in terms of its theoretical background. Those findings would be more precise if based on the epistemological assumptions of the subjective development of the individual being. Therefore, the “metaphysical meditations” of the Vicar of Savoie when formulating its cogito, from our point of view, seems to converge the general thinking of Rousseau: the sensitive knowledge and the consciousness, related to nature, would be key elements of understanding his efforts on establishing the grounds for the main researches results.

**Keywords:** Theoretical grounds; knowledge; sensitivity; subjectivity.

## Introdução

No presente trabalho nos debruçaremos sobre o livro IV de O Emílio no qual aparece a fundamentação da filosofia de Rousseau. Isso é admitido, ao nosso ver, a partir de um trabalho de justificação, do pensador genebrino, dos saberes e da subjetividade do homem relativos à crítica a religião revelada. O texto intitulado A profissão de fé do Vigário Saboiano<sup>2</sup>, localizado no livro IV

---

<sup>2</sup> Parece que pelo seu teor, forma e conteúdo, muito se especulou e ainda se especula sobre as razões da presença da *Profissão de fé* dentro da exposição geral de *O Emílio*. Essas especulações, talvez, tenham surgido porque nunca, em outro lugar de sua obra, Rousseau se valeu de um modo de exposição do pensamento em que a primeira pessoa fosse usada para fins teóricos, ao lançar mão de uma personagem que teria dito o que Rousseau pensava de fato. Verifica-se um estranhamento porque, além de outras questões, o gênero do texto e a forma de exposição das ideias lá contidas diferem de sobremaneira do modo com o qual trabalha Rousseau na redação das demais passagens e na composição geral da obra. Por outro lado, há que se destacar que a diferença de gênero textual, por si só, não configuraria uma artificialidade de qualquer texto, já que o próprio *Emílio*, como um todo, é entrecortado por formas diversas de escrita: lições, narrativas, fábulas, ensaios. Todas essas formas, *grosso modo*, são encontradas ao longo do texto e compõem, de uma maneira ampla, a estrutura formal e estilística, se podemos dizer assim, do texto. Nesse sentido, pela razão da forma não existe justificativa para o estranhamento e para achar que este trecho tenha sido inserido de modo abrupto dentro do livro IV de *O Emílio*. Há quem diga, num outro âmbito, que o texto foi formulado e inserido por um propósito único: responder ao sensualismo reducionista de Helvetius. De outra maneira, acreditamos que a razão da redação desse texto e sua suposta inserção, na obra da qual faz parte, não se explica pela intenção de dar resposta a um autor somente. O próprio Rousseau, em passagens já discriminadas ao longo de sua obra, indica o que pretendeu. Pode até ter querido se dirigir contra Helvetius. No entanto, o tema de um suposto materialismo, ou de um sensualismo, não era praticado só por Helvetius. O genebrino mesmo o praticou num certo sentido e não o rejeitou de modo absoluto, tendo se aproximado, segundo alguns, do sensualismo de Condillac, como pode ser identificado em passagens do livro II de *O Emílio* e ao longo do *Segundo discurso*, nos quais estão indicadas a influência das sensações na formação do ideário do homem no estado de natureza e de Emílio. Disse, ademais, em sua *Carta a Christophe de Beaumont*, que o mal do texto em questão não seria chegar à dúvida sobre o duvidoso, uma vez que o bem se encontraria na demonstração da verdade. De outro modo, com a passagem acima, pode-se perceber que o debate sobre a religião é trazida à baila num contexto em que se discutem as condições a partir das quais o pensamento sobre a religião e as condições de crença são abordadas. Nesse caso, associada à rejeição do moderno materialismo, a *Profissão de fé* é marcada também pela temática religiosa e, de

do referido estudo sobre educação, segundo seu próprio autor, contém elementos de acordo com os quais, também, são criticadas as teses sensualistas, materialistas e reducionistas do século XVIII (p. ex. a tese julgar é sentir de Helvetius). Teria recorrido a este artifício, ainda, para consolidar sua posição filosófica contrária à passividade da alma e para criticar o papel da religião oficial na educação do cidadão.

Kuntz, ao criticar Cassirer, chegou a dizer que a política para Rousseau seria o centro de gravidade da maioria de suas preocupações intelectuais, o que não deixa de ser verdade face a presença constante dessa tópica ao longo de seus textos filosóficos. Nem por isso, talvez, teria sido a política a única preocupação do autor, ou o centro de gravidade de sua filosofia como um todo. Cassirer chegou a afirmar que as formulações jurídicas de Rousseau teriam levado o problema da salvação para fora da metafísica, privilegiando-o no interior da ética e da política. Segundo o intérprete, ainda, a opinião do filósofo kantiano "parece fundamentalmente incorreta, pois não há como compreender nem a ética, nem as soluções jurídicas de Rousseau sem uma referência à sua metafísica" (KUNTZ, 2012, p. 67). Dito isso, nos parece de suma importância tratarmos do tema de uma possível "metafísica" no livro IV de *O Emílio*, com o intuito de ressaltar em Rousseau, senão, a necessidade de fundamentação de seu pensamento, seja em qual disciplina filosófica isso seja cabível, já que o termo metafísica, dotado de campo semântico vastíssimo, pode gerar toda sorte de equívocos teóricos. Como veremos mais abaixo, em passagens da referida meditação filosófica, Rousseau, pela voz do Vigário sugere, na nossa visão, para fugir dos dogmatismo dos partidos filosóficos e teológicos, mais uma "fundamentação do conhecimento", com uma crítica do conhecimento, do que uma "metafísica" para dar sustentação às teses morais, religiosas e políticas, por mais que na composição do cogito estejam em questão temas da metafísica

---

acordo com isso, toda uma gama de teses e posições seriam examinadas. Do fato de estarem presentes estas questões no alto do livro IV de *O Emílio*, por outro lado, não acreditamos serem elas abordadas num contexto argumentativo equivocado ou incoerente com o que havia sido desenvolvido até então. Talvez seja por isso que não vemos na *Profissão de fé*, e o possível problema de ter sido ela elaborada fora do *Emílio*, como um problema que se deva levar em conta no pensamento de Rousseau. Inserir uma passagem ou outra, de modo abrupto, só se torna um problema se o que se coloca apresenta-se incoerente com o pensamento do autor de um modo geral. Essa inserção, se ela foi abrupta, nos leva a dar ainda mais crédito ao autor porque passamos a imaginar e olhar com bons olhos seu esforço intelectual para defender seu pensamento e dar ainda mais sentido às teses defendidas até o momento. Esse problema de ser autêntica ou não a inserção da *Profissão de Fé*, em relação ao modo de exposição de seu pensamento no *Emílio* como um todo, passa a ser para nós um falso problema. Isso acontece porque o ponto de partida, então, para o estudo do texto em questão deve-se ao fato de que a religião tem no *Emílio* uma abordagem antropológica e pedagógica - este texto inclusive assume em parte uma forma semelhante àquela consagrada no *Segundo discurso* em comparação com o homem no estado de natureza - quando Rousseau descreve a alteração gradual e qualitativa por que passa a criança quando aprende algo valendo-se das faculdades e dos conteúdos com os quais trabalham estas mesmas faculdades. O homem só é levado a crer quando, por suas luzes, tiver condições para crer. Toda uma dimensão espiritual, cognitiva, parece ser o ponto de partida de acordo com o qual Rousseau passa a introduzir o problema da religião.

tradicional, tais como Deus, alma, mundo.

Quando Rousseau redige a Profissão de fé e dá voz ao Vigário, e coloca-a no meio do livro IV, o texto foi cercado e preparado por uma longa discussão sobre a moral, o estágio da educação do Emílio adolescente, em que as paixões sociais podem começar a fazer parte de si, e sobre a religião cuja origem pode ter, de acordo com o estágio cognitivo do homem, uma dependência em relação ao grau de relacionamento do homem com o mundo objetivo, suas necessidades, sua cultura, sua elaboração espiritual com as sensações as mais imediatas. Se a posteriori a religião será objeto de investigação de Rousseau de modo mais sistemático, isto só pode se dar quando houve cautela na introdução do ensino religioso de Emílio, porque em fases anteriores de sua educação, exploradas ao longo dos cinco livros de O Emílio, a educação sensível pode preparar o bom uso do entendimento, dos juízos, no sentido de evitar que proposições irracionais sejam responsáveis por arruinar uma crença com a qual a razão não poderia se associar. Numa passagem de ressonância pedagógica, Rousseau assim se pronuncia sobre o tema:

Evitemos de anunciar a verdade àqueles que não estão em condição de entendê-la, porque isso seria substituí-la pelo erro. Seria melhor não ter nenhuma ideia da divindade do que ter dela ideias baixas, fantásticas, injuriosas, indignas dela; seria um menor mal desconhecê-la do que ultrajá-la. /.../ Vimos por qual caminho o espírito humano cultivado se aproxima desses mistérios e eu concordarei voluntariamente que ele só chega até aí, naturalmente, no seio da sociedade mesma numa idade mais avançada. Mas como há na mesma sociedade causas inevitáveis pelas quais o progresso das paixões é acelerado, se acelerássemos da mesma forma o progresso das luzes que servem para regradar estas paixões, então sairíamos verdadeiramente da ordem da natureza e o equilíbrio estaria quebrado. (ROUSSEAU, v. 4, 1995, pp. 556-7)

Na esteira do que foi sugerido mais acima, nessas passagens vemos confirmar as razões de nossa suspeita. Ao nosso ver, a questão da religiosidade, a crença em deus ou em qualquer outra divindade se passa por uma questão de entendimento, de razão, pois um educando qualquer não conhece deus, porque suas ideias tem um alcance limitado, pois a exigência de um tipo de pensamento dessa natureza demanda uma abstração tal que os sentidos e as sensações produzidas, em determinado contexto prático e objetivo inclusive, são incapazes de fornecer. Desta feita, tanto as ideias de deus, potência, matéria e espírito, tem, por isso, uma origem antropológicamente sustentada, porque se encontra, para quem sobre estas noções elabora qualquer sentido, num determinado grau de relacionamento com as coisas, e com as necessidades as quais precisa satisfazer, vinculadas à uma produção ideal cujo referencial exclusivo seriam as relações concretas, seja com as coisas, seja com seus pares. Deus, por exemplo, poderia ser tão somente a expressão da diferença de potência entre o indivíduo, a realidade objetiva constrangedora, ou até mesmo o pai, cujo poder

prescritivo poderia sugerir a imagem de alguém poderoso acima de tudo e de todos, no contexto familiar.

Emílio será educado em alguma religião qualquer necessariamente? Será ele cristão? Será ele muçulmano? Rousseau admite que Emílio será educado na religião que teria condições de escolher, aquela segundo a qual a razão é melhor empregada. Nesse sentido, a religião tem a função de ajudar a formar os valores a partir dos quais o indivíduo vai agir e, por isso, consolidar sua posição como agente em sociedade disposto a agir moralmente. Não faria sentido ser crente numa religião cujo ordenamento escapasse do fiel, pois isso seria o mesmo que condenar o mesmo fiel por uma fuga de seus preceitos quando os ignora, porque não consegue alcançar suas imagens, seus ritos e suas regras. Se uma religião fosse ensinada sem uma determinada preparação espiritual do crente, do ponto de vista cognitivo, com um tipo de ideação abstrata o suficiente para ser incompreensível, o mesmo fiel aderiria a uma crença por constrangimento, por uma profunda falta de autonomia e por ignorância, ou seja, estaria o fiel pronto para aceitar qualquer imagem, qualquer discurso, porque sua alma não dispõe de defesas que o livrem do engano. A própria noção de escolha, de levar Emílio a desejar no que acreditar, pretende compatibilizar a clareza epistêmica das imagens religiosas espiritualmente compreendidas a serem anunciadas, com o tipo de ordenamento que confere ao homem de fé a chance de aderir-se livremente ao Deus sumamente bom que não permitiria qualquer tipo de coerção<sup>3</sup>. Com isso, ficam vinculados, mútua e coerentemente, o momento do desenvolvimento educacional do aluno, com uma religião cuja pretensão não pode levar ao homem a perverter ou alterar o curso natural de sua formação. Antecipar certas regras, prescrever certas condutas, levar à crença ilusória, teria o mesmo sentido da pré-maturação da qual pretende fugir todo o propósito educacional de Rousseau com o qual trabalha, em especial, com a prevenção do erro. Cabe-nos apontar, portanto, como a requisição de uma educação religiosa e a necessidade de se apresentar uma religião que seja Emílio capaz de praticar pode trazer à tona questões para a fundamentação

---

<sup>3</sup> É importante dizer que dar chance ao indivíduo, em sua época de formação, de escolher uma religião, quando foi preparada a alma desse mesmo indivíduo para que a razão não se dissocie da crença é retirar qualquer possibilidade de coerção para a fé. Mas, ao mesmo tempo, com isso, nos parece, a proposta feita aqui por Rousseau, como atestaram a recepção do *Emílio* em geral e sua *Profissão de fé* em particular, foi revolucionária porque, fundamentalmente, era uma proposta efetivamente exequível, e uma proposta que estabeleceria as bases para a secularização, ao transferir para a esfera privada o lugar da escolha e prática da religião, sem que qualquer intervenção de um poder religioso central pudesse se pronunciar. Na secularização não existe uma religião em especial, exclusiva a qual os homens devem seguir, mas a religiosidade privadamente cultivada pelo indivíduo, cujas bases se assentam a partir do que o indivíduo livremente considere fazer sentido, que seja razoável e que seja bom para si. Interferir na consciência do homem de fé é trabalhar com o mesmo propósito da forma de governo absolutista, no qual a consciência do súdito e/ou do fiel se submete à consciência do monarca, único ser livremente consciente.

filosófica. Se concepções de deus e a natureza fizerem parte das referências, estão lançadas as pistas da modalidade de pensamento a qual buscamos em Rousseau, por se tratar da expressão filosófica que consolidaria suas principais teses.

### **1. A interioridade e o advento do cogito**

Cabe agora debruçarmo-nos sobre o texto de Rousseau, Profissão de fé, no sentido de extrair das passagens a argumentação de uma suposta "metafísica" praticada pelo vigário (Rousseau) que pretende, dentre outras coisas, trabalhar com a fundamentação de seu pensamento, a sustentar a antropologia, a moral, a política, a educação e a religião sobretudo. Preliminarmente, o discurso proferido pelo Vigário destaca a precariedade do conhecimento humano e que muitos filósofos recusaram-se a ignorar o que não se pode saber. Não admitem o que não se pode conhecer e preferem usar para conhecer a desditosa imaginação, em detrimento da razão. Ainda que tenham condições de descobrir a verdade, muitos deles não a buscam porque se apegam aos seus sistemas, porque os sistemas são defendidos propriamente, em nome da vaidade e não da correção e da verdade. Alguns desses filósofos, em condições de descobrir o verdadeiro e o falso, preferem a mentira, defendem uma mentira por vaidade, se a verdade tiver sido descoberta por outro. Impressionado com a perfídia humana, limitou o vigário suas investigações àquilo que o interessava de fato, a regozijar-se da ignorância de todo o resto e inquietar-se com a dúvida, se ela o impedisse de conhecer o que era necessário e o que era útil. Consultou dentro de si apenas a luz interior e fez dela seu guia como fonte de todo o pensar, sem se orientar antes pela opinião alheia. Feito isso admitiria seu erro ser apenas seu, ao invés de correr risco de partilhar de um erro alheio como seu. Afastou de si o erro alheio, por adesão precipitada e constrangida, e limitou o erro ao erro que surgia dentro de si. Dessa forma, o Vigário limita as chances do erro, prevenindo-se quando se fecha à opinião alheia, ao consultar a honesta, embora precária, luz interior solitária. A partir de então ele diz:

Levando comigo o amor à verdade como única filosofia e único método uma regra fácil e simples que me dispensa da vã inutilidade dos argumentos, retomo, com essa regra, o exame dos conhecimentos que me interessam, resolvido a admitir como evidentes todos aqueles os quais na sinceridade de meu coração eu não poderia recusar meu consentimento, como verdadeiros todos aqueles que me pareceriam ter uma ligação necessária com os primeiros e deixar todos os outros na incerteza, sem rejeitá-los nem admiti-los e sem me atormentar por esclarecê-los se eles não me levam à nada de útil para a prática. (ROUSSEAU, v. 4, 1995, p. 570)

As primeiras meditações do vigário, como é possível notar, estão cheias

de um estilo cartesiano de fazer filosofia. A necessidade de um exame da luz natural, da subjetividade, a necessidade da prevenção contra o erro, o voltar-se para si (a fala em primeira pessoa), o procurar fazer uma reforma do pensamento praticado até então, prescindir das opiniões alheias duvidosas e, ainda, estabelecer, não uma investigação apenas sobre o eu que pode conhecer, mas sobre o conteúdo daquilo que há de ser conhecido. Praticará a filosofia da verdade, cujo método é seguir a regra da sinceridade, a regra com estatuto não epistêmico. Parece ter essa regra a função da dúvida, com critérios de clareza e distinção, mas se vale da sinceridade, a qual, ao nosso ver, não guarda caráter epistêmico, por mais que a proposta da meditação o indique, já que o exame se pronuncia sobre o que se pode saber.

Pensamos, por outra via, que a sinceridade do coração pode ser o outro nome dado à honestidade, dentro de uma orientação moral, não epistêmica estritamente, pois, ao que tudo indica, o Vigário lança mão de uma chave afetiva, para eliminar não possíveis saberes obscuros, mas as más intenções. Antes de ser uma regra da dúvida com uma proposta de fechamento ao indistinto, a sinceridade não se fecha, mas realiza uma abertura, permite aquilo cuja necessidade e utilidade podem admitir como possível, pois o que se pretende não é o pensar do conhecimento, mas o pensar do fazer prático-moral, ao serem indicadas as condições do movimento e da ação. Tanto a regra do método da sinceridade afetiva, quanto o resultado do saber que sobrevier à aceitação da sinceridade, dado o assentimento, apontam para o que pode ser feito com aquilo que se sabe. Mesmo aqueles saberes que ainda forem carentes de certeza não são aceitos, nem rejeitados, mas suspensos pela utilidade prática que os organiza, que os distingue, por serem eles sobreviventes ao uso do critério afetivo. Desse modo, o procedimento de meditação e de exame desse eu, cuja regra recai sobre a sinceridade afetiva, pretende dissociar qualquer conquista epistêmica de uma identidade vazia, inútil, pretensiosa, ou vaidosa do saber cuja verdade resultante pudesse servir para a decrepitude e o vício moral. Tanto o saber quanto o fazer, nesse caso, são salvos de uma possível identidade desvirtuada, pois o erro pode ser admitido sem o crivo de uma alma desonesta. Há um desdobramento, portanto, moral deste método, porque o sentimento, base da moralidade, como ponto de partida de uma moralidade, pode ser acionado para garantir a clareza das necessidades de apreensão de determinado conhecimento. Ocorre-nos que todo esse procedimento, cujas regras são delimitadas pelo exame do sujeito não poderia se resumir a um contexto epistemológico apenas, as conquistas do Discurso sobre as ciências e as artes autorizam, porque não deve haver disjunção entre o saber e os benefícios do saber, para quem sabe, ou para quem se beneficiará do já sabido. A preocupação do vigário com seu método é não obter uma verdade de um saber que se regozija, mas ser honesto ainda que suscetível de erro. O que se quer não é evitar necessária e primordialmente o erro, mas o vício, já que ser mal é pior do que ser

ignorante. Para isso, portanto, o homem de natureza é oferecido como a hipótese exemplar.

Fixadas as regras de acordo com as quais pode-se pensar, admitir, recusar e agir, o vigário busca investigar as condições do pensamento, sobre o que se pode pensar e quem pode pensar, quando procura investigar o que se pensa. O Vigário pronuncia-se assim:

Mas quem sou eu? Que direito tenho eu de julgar as coisas e o que determina meus julgamentos? /.../ É preciso então voltar meus olhares para mim para conhecer o instrumento do qual eu quero me servir e até que ponto confiar em seu uso. Eu existo e tenho sentidos pelos quais sou afetado. Eis a primeira verdade que me atinge e com a qual sou forçado a concordar. Tenho eu um sentimento próprio de minha existência, ou só a sinto por meio de minhas sensações? Eis a minha primeira dúvida que me é, até o presente, impossível de resolver. Já que sendo continuamente afetado por minhas sensações, ou imediatamente, ou pela memória, como posso saber se o sentimento do eu [moi] é algo de fora dessas mesmas sensações e se ele pode ser independente delas? (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, pp. 570-1)

Remetendo-se a uma busca interior, a pergunta pelo eu passa a ser, a partir de então, o ponto em que se convergem as respostas às perguntas pela existência, permitindo compreender, além das condições de conhecimento, do uso das "ferramentas" a partir das quais se pode conhecer, aquilo que se pode afirmar algo sobre si e sobre o mundo.

Ainda que a fala de desconfiança quanto ao uso, legitimidade e determinação do juízo seja colocada em pauta, o que se pretende saber é quem [qui] é o eu [le moi], tendo como ponto de partida o saber da coisa que não é o eu, que parece ser indicado pela importância de uma resposta dada à segunda pergunta apresentada no trecho transcrito acima: a de se saber como são julgadas as coisas, advindas objetivamente, segundo as informações das sensações. O olhar do eu que se pergunta a si mesmo questiona os instrumentos a partir dos quais é possível todo juízo, mas para isso admite, com a sinceridade que se serviu de regra, a existência a partir do atributo da capacidade de sentir ". O eu existe porque sente, logo o eu só pode existir desde que seja capaz de ser afetado e de valer-se dos sentidos. Desse modo, esse olhar que se volta a si, a perguntar a natureza e as condições do eu só pode ser inteiramente reconhecido, porque a primeira verdade que foi proferida pretende postular os sentidos, portanto os instrumentos com os quais a projeção e a conexão com algo externo seja assumido. Diante disso, não cai o Vigário na tentação de um cogito meramente solipsista, já que reconhece os instrumentos com os quais admite e reconhece o padecimento, a afetação e aquilo que, futuramente, pode ser reconhecido como aquilo que não é o eu, porque se abre a causalidades não manifestas apenas internamente. Feito isso, o eu não é simplesmente tomado

como forma pura e substancial de pensamento, porque se abre para outros modos de ser que são marcados pela diferença com aquilo a partir do que são produzidas as sensações e toda a faculdade de sentir. Se a existência é marcada pela afetação sensível, o eu afirma-se e identifica-se, preliminarmente, pelas sensações as quais teriam condições de serem indicadas pelas diferenças percebidas entre si, umas com as outras, cuja sensibilidade é capaz de fornecer aquilo que está fora do eu. Mas o sentimento da existência ainda não é afirmado, nem se as sensações podem ser os feixes de informações a partir dos quais é afirmada a "egoidade". Apenas o que foi reconhecido é o fato da existência do eu ser marcada pela condição de ser afetado e, com isso, acenar para a origem não interna da sensação, que parece ser o conteúdo com o qual trabalha esta interioridade.

O passo seguinte a se afirmar, admitindo-se o contínuo de afetação sensível, é, a partir de então, reconhecer o conteúdo do eu apenas se a sensação imediatamente apresentada e a sensação relembrada são admitidas como sua expressão. Nesse caso, até o presente momento de sua argumentação, só os sentidos e a capacidade de ser afetado foram apresentados como sendo constitutivos desse eu, sem ainda afirmar o conteúdo desse eu e a causa formadora das sensações. O Vigário diz que:

minhas sensações se passam em mim, porque elas me fazem sentir a minha existência, mas sua causa me é estranha, posto que elas me afetam ainda que eu não queira e que não depende de mim nem produzi-las, nem anulá-las. Eu concebo, pois, claramente que minha sensação que é eu [moi] e a sua causa ou seu objeto que está fora de mim não são a mesma coisa. Assim, não somente eu existo, mas existem outros seres, a saber: os objetos de minhas sensações, e mesmo que esses objetos sejam apenas ideias, é sempre verdadeiro que essas ideias não são eu [moi]. Ora, tudo o que sinto fora de mim e que age sobre os meus sentidos eu chamo matéria e todas as porções de matéria que eu concebo reunidos em seres individuais eu os chamo de corpos. Dessa forma, todas as disputas entre idealistas e materialistas não significam nada para mim; suas distinções sobre a aparência e realidade dos corpos são quimeras (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 571).

A partir do que foi destacado acima, o problema da identificação e da definição do eu se dá porque a sensação pode conferir um lugar no qual ela pode se expressar, no qual ela pode acontecer, num lugar que só pode ser a subjetividade. A metáfora espacial ajuda a entender o problema, porque a sensação põe a necessidade de um receptáculo, de uma instância na qual seja acolhida, ao mesmo tempo que se coloca como o meio a partir do qual a existência do eu é admitida, porque esse não dispõe do poder de escolher não sentir. A sensação, de um certo modo, e a capacidade de sentir também, impõe-se como

algo que foge do controle daquele que sente. Nesses termos, ainda que a causalidade das sensações seja desconhecida, a origem específica desta causalidade é admitida por um procedimento negativo, já que se sabe – e a regra da sinceridade assegura a confiança do que se diz – que ela acontece mesmo que o eu não queira, mesmo que o eu não seja responsável pela produção e extinção de sua manifestação. A partir de então, da diferenciação do lugar em que a sensação acontece e seu conteúdo originário (os objetos externos), por oposição, posto que não faz parte do eu extrair de si mesmo sensações, o eu é admitido. A existência do eu é assegurada, resumidamente, a partir dos seguintes passos argumentativos: i) o lugar, a interioridade, da manifestação das sensações; ii) as sensações como causa do sentimento de existência, porque a sensibilidade é condição necessária para a identidade; iii) as sensações impõem-se porque o eu é sensibilidade e não está no seu poder não sentir; iv) por oposição, negativamente entendido, o eu é admitido porque as causas das sensações, o conteúdo delas, não têm como causa uma expressão pura nesse eu, mas por algo que só pode vir de fora; v) se existe uma interioridade a partir da qual se reconhece o eu, os objetos externos, por oposição, são admitidos, como conteúdo das sensações. Ainda que sejam expressos apenas como ideias, por não terem origem no eu, os objetos externos são reconhecidos. Desta feita, tudo aquilo que atua sobre os sentidos, cuja origem sensorial seja apontada como causalidade externa é chamado de matéria e o conjunto de sensações reunidas comumente é reconhecido como corpos. Parece ficar claro, a partir desse exame levado a cabo pelo Vigário, que ser um eu até o momento só pode ser admitido nos termos da sensibilidade. Se nada fosse possível sentir, nenhum eu existiria. A sensação que se sente, num dado momento, inaugura o espaço da interioridade porque ela só acontece aí. Com isso, o lugar onde acontece a sensação diferencia espacialmente, um lugar de dentro e um lugar de fora. A sensação marca, então, o fato da diferença entre a informação do sentido e do percebido e o estranhamento pela causação não interna. Há uma elaboração da alma (ou do espírito) que permite o reconhecimento desse estranhamento, com o qual apercebem-se todas as manifestações da sensibilidade. Das sensações são feitas associações pelo juízo, procedimento a partir do qual ocorrem a atribuição e o reconhecimento do desigual, entre o eu e o não-eu, porque a desigualdade originária da informação da sensação pode ser diferenciada por esse procedimento que, em larga medida, funcionaria como um recurso lógico da alma. A partir de então, o eu/dentro, por oposição ao não-eu/fora, realiza, também, o reconhecimento de uma realidade com a qual o sujeito tem de se relacionar para se afirmar. Na terminologia acima apresentada, ocorre a certeza de que a matéria, ademais, só se define na relação com o eu, que nada mais é do que as informações que acontecem dentro, mas cuja origem informativa só pode ser admitida, negativamente, como aquilo que não vem de dentro, orientada pela atividade de julgar. Vejamos ainda como Rousseau desenvolve

mais o tema das sensações com o juízo:

Perceber é sentir; comparar é julgar: julgar e sentir não são a mesma coisa. Pela sensação os objetos se oferecem a mim separados, isolados, tais como eles são na natureza; pela comparação eu os reúno, eu os transporto, por assim dizer, eu os coloco uns sobre os outros para pronunciar sobre sua diferença ou sua semelhança e geralmente sobre todas as suas relações. Segundo eu penso, a faculdade distintiva de um ser ativo e inteligente é poder dar um sentido à palavra é. Eu procuro em vão no ser puramente sensitivo esta força inteligente que superpõe e depois pronuncia, não saberia vê-la em sua natureza. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 571)

Na passagem acima, o Vigário distingue dois procedimentos da alma, se podemos dizer assim, o de sentir e o de julgar. Isso quer dizer que o conteúdo com o qual trabalha a sensação é tomado diretamente, imediatamente, pelo modo como são apresentados os objetos na natureza: separadamente. A experiência sensível com a natureza não teria, imediatamente, qualquer contribuição produtiva da alma. É a pura recepção de um dado informativo, com o qual vai trabalhar posteriormente a função inteligente capaz de compor, atribuir relação, associação e comparações a um dado que naturalmente pode não ter essa conformidade ditada pelo julgamento. O ato de compor, associar, reunir ou comparar é de outro nível, porque pode ser criador e, com isso, ser capaz de indicar as verdadeiras relações dadas na objetividade. É capaz de ser coerente com elas, ainda que possa, por essas funções, dar-se ao erro. Se a faculdade de julgar é a inteligência, é ainda a inteligência que não é certa sempre como força produtiva, porque mais do julgamento pode ser expresso do que a realidade da sensação pode permitir. Com isso, podemos vislumbrar, a partir daqui, a possibilidade da experiência do erro. Por outro lado, se existe aqui um reconhecimento do modo como são apresentadas as informações apreendidas sensivelmente, naturalmente determinadas, quer dizer isoladas ou separadas, verifica-se uma semelhança no plano epistêmico e do desenvolvimento do pensamento, com o modo de ser do homem de natureza, no plano antropológico. Tanto o homem como as sensações, naturalmente, são isolados. Nessa exposição do Vigário, a antropologia rousseauísta, pelo menos naquela formulação do 2º Discurso, e a epistemologia parecem ficar coerentes, pois o que uma indica, sentir e pensar de modo imediato e estanque, a outra autoriza, já que o homem de natureza é firmado no isolamento e na relação direta com a realidade. Segundo o genebrino, “tal foi a condição do homem ao nascer, tal fora a vida de um animal limitado, inicialmente, às puras sensações, aproveitando com dificuldade os dons que lhe oferecia a natureza, longe de imaginar dela tirar algo, mas tão logo as dificuldades se apresentaram era preciso aprender a vencê-las” (ROUSSEAU, v. 3, 1989, p. 165). Ou seja,

errando nas florestas sem indústria, sem palavra, sem domicílio,  
sem guerra e sem ligação, sem nenhuma necessidade de seus

semelhantes assim como nenhum desejo de lhes prejudicar, talvez até mesmo sem jamais reconhecer nenhum individualmente, o homem selvagem sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, tinha apenas os sentimentos e as ideias próprias desse estado, que sentia apenas suas verdadeiras necessidades, observava apenas aquilo que acreditava ser interessante de se ver e que sua inteligência não fazia mais progressos que sua vaidade (ROUSSEAU, v. 3, 1989, pp. 159-60).

Um modo de vida, portanto, do homem de natureza só pode se dar de forma coerente se seu pensamento o acompanhar, nesse caso, a unidade em si mesma do homem de natureza e seu modo de pensar, num plano de pensamento limitado à percepção imediata, sem qualquer complexificação de faculdades, de memória ou de abstração, quando ainda não são elaboradas as conquistas próprias da alteridade social e do julgamento<sup>4</sup>.

Mais adiante o Vigário acrescenta: "Esse ser passivo sentirá cada objeto separadamente, ou ainda, sentirá o objeto total formado pelos dois; não tendo nenhuma força para dobrar um sobre o outro, ele não os comparará nunca, nem os julgará" (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, pp. 571-2). A partir dessas palavras existem, então, dois momentos em que o pensamento se dá, ou dois modos complementares com os quais se conhece: um passivo, o da sensação sentida imediatamente, no sentido de ser a sensibilidade a capacidade de receber. Não, por isso, se entende sensibilidade passiva no sentido de inativa, mas no sentido de não ser capaz de produzir nada nem alterar nada. E um segundo modo seria a capacidade de compor, ativa, que julga, no sentido de quem cria, produz, altera, "perverte" e verifica as relações entre as sensações percebidas. Nas passagens a seguir podemos ter a confirmação do que foi dito:

Ver dois objetos ao mesmo tempo não é ver suas relações, nem julgar suas diferenças; perceber vários objetos uns fora dos outros não é enumerá-los. /.../ Quando duas sensações a comparar são percebidas, sua impressão é

---

<sup>4</sup> O homem, em seu estado original, basta-se a si próprio, ama-se a si mesmo satisfazendo as necessidades de defesa, subsistência, sobrevivência e, ainda, comovendo-se com o sofrimento alheio. Este ser se explica pelas leis da mecânica, porque tem força e pouca carência, que dirá da carência do outro. Ao final do dia este ser adormece, no dia seguinte acorda e não se lembra de quem foi no dia anterior, porque ele se esquece, porque não há a diferença dentro de si (o outro). Nesse âmbito, o homem comporta-se num instante, num momento pontual. Como bem salienta Goldschmidt "o homem selvagem resume nele toda a humanidade, porque ele é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que tem relação somente com ele mesmo e com seu semelhante. Mas seu semelhante é ainda a humanidade inteira e, como ele, um universal abstrato" (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 378). Desse modo, num nível anterior à consciência de si, o *eu* é simples, um universal simples no qual as diferenças não se acham. Conferir ainda passagem análoga no texto do *Emílio* no qual o autor descreve a condição da criança: "Afirmo, pois, que não sendo capazes de julgamento, as crianças não têm verdadeira memória. Retêm sons, figuras, sensações, raramente ideias e mais raramente ainda as relações entre elas. /.../ Todo o seu saber está na sensação, nada passa para o entendimento. Sua própria memória é pouca coisa mais perfeita que suas outras faculdades, já que quase sempre é preciso que reaprendam, ao crescerem, as coisas cujos nomes aprenderam durante a infância." (ROUSSEAU, v. 4, II, 1995, p. 345)

feita, cada objeto é sentido, os dois são sentidos, mas sua relação não é, por isso, sentida. Se o julgamento dessa relação fosse apenas uma sensação e me viesse unicamente do objeto, meus julgamentos não me enganariam nunca, porque nunca é falso que eu sinta o que sinto. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 572)

Afirmado isso, as sensações conferem apenas informações unitárias e não fornecem por isso qualquer disposição para a comparação, são informações dadas sem qualquer preparação e elaboração por parte do espírito. Dessa forma, ao que parece, não existe pela sensação qualquer informação sobre a relação entre as impressões, uma vez que as impressões por si sós não dão a noção de diferenciação. Quem faz o trabalho de diferenciar, equivocadamente ou não, são os juízos, porque as informações sensíveis, se fossem suficientes para o conhecimento, seriam sempre certas. Mas o problema está justamente aqui: para conhecer não basta sentir, mas também saber das diferenças e dos atributos que são mostrados pela *ação* (grifo nosso) do julgamento que se distancia do dado imediato ao mediatizá-lo. Sobre a capacidade de julgar ele reitera:

Que se dê este ou aquele nome a esta força de meu espírito que aproxima e compara minhas sensações: a qual damos o nome de atenção, meditação, reflexão, ou como queiram; sempre é verdadeiro que ela está em mim e não nas coisas, que sou eu que a produzo, ainda que eu a produza por ocasião da impressão que os objetos fazem sobre mim. Sem ser senhor de sentir ou não sentir, eu o sou de examinar mais ou menos o que eu sinto. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 573)

A partir de então pode-se entender um pouco melhor o status do juízo em Rousseau, quando é identificado como capacidade produtora, ainda que sua origem, ou a relação de determinação da sensibilidade com esse julgamento, mentalmente, seja pouco claro. O que parece ser mais claro é o fato de o julgamento diferenciar as informações sensíveis estimulado pelos dados que a sensibilidade fornece, o que não significa dizer que as sensações sejam, evidentemente, causa do julgamento. É aceita como evidência, garantida pela regra da sinceridade, o julgamento como força ativa, a qual se mostra no afastamento do momento espontâneo sensível que o homem não tem o poder de rejeitar. Se não se pode rejeitar a sensação, cujo conteúdo é sempre o mesmo, o ato que diz ser esse conteúdo relativo a um objeto ou a outro, certo ou errado, é livre porque seu poder gera-se ativa e internamente, ou como queira, reativamente, dada a estimulação sensível.

Embutido na discussão sobre a origem e função do juízo está o problema da experiência do erro, pois uma vez identificada a inteligência com a capacidade de julgar não se exclui a chance do engano, quando nos deparamos com o ato livre de composição do espírito com a realidade sobre a qual esse ato pode

ser propositivo. Manifesta-se a capacidade de julgar como instância espiritual por meio da qual a atividade é posta, nem por isso a sua eficiência seria colocada à toda prova, imune ao engano. Afinal, o momento em que o homem se mostra na condição de senhor de si, e do seu entorno, ocorre quando ele ganha o poder de diferenciar aquilo que o afeta, ou seja, a distinção entre o aspecto formal da sensação e aquilo que ela é. Deve-se comparar, então, o conteúdo da sensação com a causalidade não interna da sensação, a partir da qual ela pode ser reconhecida. Para tanto, o poder de reflexão e identificação da origem da sensação entra em ação porque ocorre apenas internamente. Em outro trecho, dando seguimento a essa discussão, o autor assim conclui:

Não sou, então, simplesmente um ser sensitivo e passivo, mas um ser ativo e inteligente; qualquer coisa que disserem da filosofia, ousarei pretender a honra de pensar. Eu sei somente que a verdade está nas coisas e não em meu espírito que as julga, e quanto menos eu colocar de meu nos julgamentos que faço sobre elas, mais estou certo de aproximar-me da verdade; assim minha regra de me entregar ao sentimento mais que à razão é confirmada pela razão mesma. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 573)

A partir de então reafirma-se uma dupla dimensão cognitiva: i) uma passiva cuja origem é dada pela natureza, uma vez que o poder de sentir e não sentir não é adventício, mas dado imediatamente, porque as sensações são, formalmente, sempre as mesmas e as informações sensíveis nos são dadas sem qualquer alteração; ii) e uma dimensão ativa, pois o que se altera não são as coisas, ou a sensação das coisas, mas a relação que se estabelece entre o sujeito que conhece e as coisas. Num certo nível cognitivo, na natureza por exemplo, quando inexiste a intervenção do juízo, as sensações têm uma relação formal com o que ocorre efetivamente no mundo das coisas. Elas são expressão de uma realidade para um sujeito que se comporta como se fosse possível um lugar sem tempo, um mundo sem história, onde tudo é afirmado numa eterna "mesmidade". Já o juízo, a capacidade e função do homem que pensa racionalmente, permite o engano, permite por isso a alteração, permite o engano e permite o outro, o conhecimento de si como um outro, já que a atribuição de características, propriedades, adjetivos, ocorrem na vigência de uma função como a do juízo. Por isso, nos dizeres do Vigário, a verdade seria alcançada quanto menos de si, quanto menos do que cada um "acha", opina, ou crê do mundo interviesse como assentimento. Isso não quer dizer que todo juízo, qualquer juízo porque pode expressar e marcar a diferença, possa ser encarado como falso, mas que da capacidade de julgar nasce a possibilidade do erro, posto que a natureza dada não erra. Comparada a um olho nu, ingênuo, talvez, as impressões sensíveis imediatas são sempre certas, porque estão fora da esfera do registro, do campo epistemológico que se desloca do falso ao verdadeiro, já que a necessidade de sobre elas intervir e sobre elas se diferenciar ocorre, e a antropologia nos indica, só com os seres humanos em dado estágio de seu

desenvolvimento sócio-histórico.

Observando a argumentação do Vigário sobre o tema, não entendemos que seja o julgamento um problema, como um sinal de lamentação pela capacidade humana de conhecer; ao contrário, observa-se no recurso do julgamento o poder de diferenciação e de distanciamento da unidade numérica, do inteiro absoluto, do universal abstrato de um homem no estado puro de natureza, ou com os limites cognitivos da experiência sensível imediata no qual todos os dias, todos os pensamentos, todas as coisas padecem, fixadas num eterno presente, num tempo sem memória, sem futuro, sem amanhã, como se as conquistas, ganhos e criações humanas tivessem de ser, sempre, lembradas em todo alvorecer.

Nesse contexto, nota-se a fixação de um cogito, com as funções por meio das quais o eu pode ser pensado, ter consciência de si, pensar o que não está em si. Já a regra do sentimento (a sinceridade, a honestidade, ou como quiser, o bom senso), é evocada, é assegurada não porque serviu de escrutínio a cada uma das etapas de constituição dessa interioridade, mas porque foi demonstrado, numa estratégia argumentativa negativa, a falibilidade do procedimento racional de conhecer quando associado ao juízo. O Bom Senso, portanto, indica ser mais correto afirmar a incapacidade humana de conhecer verdadeira e seguramente a partir de sua capacidade de julgar, do que nela confiar levianamente sem qualquer expectativa ou garantia de evidência. Por outro lado, a confiança que se tem no sentimento não ocorre porque o sentimento é em si mesmo seguro, correto, infalível, mas porque a razão<sup>5</sup> é falha e porque no sentimento se identifica o critério de diferenciação do conhecimento que *pode ser* (grifo nosso) falho, ou digno de desconfiança. Afirma-se o sentimento porque se desconfia da razão, pois é mais razoável não ser totalmente racional, não confiar exclusivamente no juízo, mas ser verdadeiro na admissão do erro e ser, por isso, honesto. Ocorre, aqui, em suma, o uso de uma "regra" do plano moral para orientar exames epistemológicos com objetivos morais, já que por meio dela, ocorre a abertura para a localização dos problemas, da precipitação, das antecipações e das perversões do relacionamento humano intersubjetivo e,

---

<sup>5</sup> Para melhor compreensão da relação que se estabelece entre as distintas faculdades da alma em Rousseau, ou como a razão relaciona-se com o sentimento sugerimos observar o texto de Robert Derathé, *Le rationalisme de J. J. Rousseau*. Entendemos que, por se tratar de um sentimento e no contexto da *Profissão de Fé* estar associado a uma regra de inspeção do pensamento para o estabelecimento de um *cogito*, seria importante detalharmos mais seu funcionamento ao buscarmos como ele se associa com as informações tratadas pelo juízo. Para tanto, uma distinção entre sentimentos e sensações deve ser conhecida. Com relação a esse tema é importante observar a distinção que Rousseau faz no seu *Notes sur De l'esprit de Helvetius*. Nossa suspeita parece apontar para o fato de que existe, para a regulamentação do sentimento e sua expressão no âmbito da chamada consciência moral, a necessidade da informação sensível pela sensação associada à capacidade de julgar, para que o sentimento diga se aquilo que se conhece é bom ou ruim, verdadeiro ou falso, honesto ou desonesto, e o homem poder agir na relação de si com as coisas e com outros homens.

ainda, caso seja realizável, a prevenção destes problemas.

## 2. O cogito e o mundo exterior

A partir de então, assentado o cogito, marcados os contornos desse eu pensante sensivelmente determinado, parte-se para a reflexão do mundo exterior<sup>6</sup>, parte-se para as definições do que se entende ser a realidade objetiva, fora e estranha ao eu sinto/penso. Assim o Vigário manifesta-se:

Tudo o que eu percebo pelos sentidos é matéria e eu deduzo todas as propriedades essenciais da matéria das qualidades sensíveis que me fazem percebê-la e que são inseparáveis dela. Eu a vejo ora em movimento, ora em repouso, donde eu infiro que nem o repouso, nem o movimento lhe são essenciais; mas o movimento sendo uma ação é um efeito de uma causa cujo repouso é somente a ausência. Quando, então, nada age sobre a matéria, ela não se move e por ela mesma é indiferente ao repouso ou ao movimento, seu estado natural é de estar em repouso. Eu percebo nos corpos dois tipos de movimento, a saber: movimento comunicado e movimento espontâneo ou voluntário. No primeiro, a causa motriz é estranha ao corpo movido, e no segundo ela está nele mesmo: eu não concluirei daí que o movimento de um relógio seja espontâneo, pois se nada estranho à mola agisse sobre ela, ela não tenderia a se endireitar e não puxaria a corrente. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, pp. 573-4)

A partir do que foi dito nesse longo e importante trecho podemos ter uma baliza do que o Vigário pensa sobre matéria e movimento porque: i) as propriedades da matéria, em primeiro lugar, são reconhecidas pelos sentidos, pelas sensações; ii) estas propriedades essenciais são qualidades sensíveis que se apresentam inseparáveis da matéria percebida, pois todas as vezes que se percebe um dado externo, tem-se uma propriedade, um atributo correlato que acompanha a sensação de algo que advém de fora; iii) por experiência, ou melhor, por experiência reiterada, infere-se que o movimento, sendo ocasionado, ora ocorre na matéria, ora não, o que permite a conclusão, por generalização, de que o movimento não faz parte das propriedades sensíveis da matéria, por-

---

<sup>6</sup> Conferir o trecho a seguir, no qual aparece explicitamente a transição da argumentação, quando o vigário parte do cogito para discutir a relação do eu penso/sinto com o mundo exterior. “Tendo-me por assim dizer, assegurado de mim mesmo, começo a olhar para fora de mim, e considero-me com uma espécie de frêmito, jogado, perdido neste vasto universo e como que afogado na imensidão dos seres, sem nada saber sobre o que eles são, nem entre eles, nem relativamente a mim. Estudo-os e observo-os, e o primeiro objeto que se apresenta a mim para compará-los sou eu mesmo.” (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 573) O começo do exame do mundo exterior, uma vez admitida as condições de conhecimento a partir do *eu penso* e o conhecimento do próprio eu, permite, por comparação, por relação, por julgamento, colocar o *eu pensante* como o par da diferenciação, da comparação, da relação a partir da qual o conhecimento objetivo é admissível.

que não é sempre que o movimento é percebido na matéria; iv) a crença assumida, ao nosso ver, segundo a regra do sentimento ou do bom senso, de acordo com a qual o assentimento<sup>7</sup> é dado ao movimento por ser resultado de uma atividade, efeito de uma ação, o efeito de uma causa originária desconhecida, mas pressuposta. Isso é dito porque se não houvesse essa atividade, haveria, admitindo-se apenas a ocorrência do repouso, a ausência de movimento. Nesse sentido, retira-se da substância material o movimento como atributo essencial, com base na definição de repouso como ausência de movimento, que, por sua vez, é gerado e ocasionado sobre a matéria externamente; v) a aceitação de dois tipos de movimento, cuja diferenciação passa a ser definida pelo agente originário, ou responsável pela geração do movimento. Ou seja, se o movimento foi ocasionado por um ser a gerar um efeito de uma causa, externamente, ou se existe um ser do qual o movimento é gerado por si mesmo. Marcada essa diferenciação, abre-se caminho para se pensar a noção de passividade e atividade geradora do movimento e, ainda, a noção de responsabilidade pelo movimento e, decorrência disso, a noção de liberdade do agente por ser capaz de, voluntariamente<sup>8</sup>, gerar o movimento por si mesmo, sem o concurso de algo que lhe seja estranho.

O que se viu até aqui foi toda uma argumentação orientada para retirar

---

<sup>7</sup> Na nota apresentada por Rousseau no pé da página aparece uma digressão sobre o assunto, matéria e movimento, que pode ajudar a esclarecer ainda mais o raciocínio: “Esse repouso nada mais é, se quiserem, do que relativo; mas já que observamos o mais e o menos no movimento, concebemos muito claramente um desses dois termos extremos que é o repouso e nós o concebemos tão bem que somos inclinados mesmo a tomá-lo como absoluto o repouso que é apenas relativo. Ora, não é verdadeiro que o movimento seja essencial à matéria, se ela pode ser concebida em repouso.” (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 574) Dissemos mais acima que poderia ser mais esclarecedor esta nota do autor porque o raciocínio, a explicação da ausência de movimento na matéria, causa espanto por ser simples demais. Em linhas gerais, o vigário pensa que à matéria não se atribui movimento porque ela é percebida em repouso, a partir da informação com a experiência reiterada. Se há repouso, assim como o intervalo do movimento, em relação àquilo a partir do qual houve movimento, é porque admite-se, por generalização, o que o bom senso recomenda ser plausível, ou seja, assumir como inessencial o movimento na matéria. Em suma, o que sobreviveu ao bom senso, à regra do sentimento, foi a plausibilidade, apenas, da matéria não ter movimento, por experiência.

<sup>8</sup> O Vigário admite nas passagens que se seguem do texto da *Profissão de fé*, a origem voluntária do movimento, o caráter ativo daquele que realiza o movimento, próprio daquele que pensa e é consciente. Ao aceitar isso, a regra do sentimento entra em ação, pois o que é problemático do ponto de vista da justificação em termos estritamente racionais, passa a ser autorizado pelo sentimento, pela sinceridade, já que é plausível, até autoevidente, o fato de o movimento advir do querer, mexer um braço por exemplo, e ser originalmente espontâneo. Não seria necessário, e seria até um absurdo, acionar todo um aparato racional e justificador para dar assentimento ao movimento voluntário cuja origem se localiza no pensamento mesmo num ato de vontade simples. Vejamos como ele se pronuncia especificamente a respeito disso: “Vós me perguntais ainda como eu sei que há movimento espontâneo; eu vos direi que eu sei porque eu sinto. Eu quero mexer meu braço e eu o mexo, sem que o movimento tenha outra causa imediata que minha vontade. É em vão que eu queira raciocinar para destruir em mim esse sentimento; ele é mais forte do que toda evidência; portanto seria provar a mim que eu não existo”. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 574)

da matéria, ou do mundo material sensivelmente percebido, qualquer responsabilidade e autoridade criadora do movimento. Se dois tipos de movimento existem, o produzido e o comunicado, a matéria inanimada (uma molécula por exemplo) não pode extrair movimento de sua natureza e dar-se a si mesma um princípio de ação, pode no mais é receber a ação provocada por outrem e, como consequência, ser movida. Não vê o Vigário qualquer capacidade autogeradora da matéria de produzir em si e por si o movimento sem que algo lhe provoque esse efeito. Isso é pensado porque a tarefa do Vigário é provar, ante a passividade material, o agente ou o princípio causador do movimento por produção. Dessa maneira, ele indica, ou assinala a necessidade de uma outra instância, a espiritual, marcada pela vontade como princípio cujo sinal é a responsabilidade, a partir da qual toda ação, ou efeito, se desenrola. Segundo o Vigário,

as primeiras causas do movimento não estão na matéria, ela recebe o movimento e o comunica, mas ela não o *produz* (grifo nosso). /.../ Em uma palavra, todo o movimento que não é produzido por um outro pode vir apenas de um ato espontâneo, voluntário; os corpos inanimados agem somente pelo movimento e não há verdadeira ação sem vontade. Eis o meu primeiro princípio. Eu creio que uma vontade move o universo e anima a natureza. Eis o meu primeiro dogma, ou meu primeiro artigo de fé. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 576)

Como a experiência o indica e o sentimento de sinceridade o confirma, aparece o primeiro artigo de fé, que reza a crença na espiritualidade da vontade como princípio do movimento e causa do mundo natural, sem que se tenham provas, por outro lado, como isso seja feito, ou transmitido. Sabe-se que isso é feito porque a experiência ordinária o indica, de modo autoevidente, a correlação entre o querer, a responsabilidade, o início de qualquer ação e o movimento compreendido como um efeito do querer. Se a vontade é conhecida pelos efeitos, a regressão indica, do efeito para causa, a atividade espiritual da vontade atuando sobre a receptividade da matéria. Não há, portanto, ação causada sem vontade causadora. O raciocínio pode ser assim resumido: i) se o que se conhece do movimento dos corpos são seus efeitos, se a matéria pode ser concebida também em repouso, não faz parte da definição material o movimento, apenas a sua comunicação, posto que a responsabilidade e origem do movimento é atividade, ou espontaneidade; ii) a experiência ordinária<sup>9</sup> atesta

---

<sup>9</sup> “Como uma vontade produz uma ação física e corporal? Não sei, mas experimento em mim que ela produz. Quero agir e eu ajo; quero mover meu corpo e meu corpo se move, mas que um corpo inanimado e em repouso venha a se mover por si mesmo ou produza o movimento isso é incompreensível e sem exemplo. A vontade me é conhecida por seus atos, não por sua natureza. Eu conheço essa vontade como causa motora, mas conceber a matéria produtora do movimento é claramente conceber um efeito sem causa, é não conceber absolutamente nada.” (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 576) As consequências desse primeiro artigo de fé já podem ser vislumbradas a partir dessa noção de que existe uma vontade que governa as ações da natureza e do universo quando: i) que toda ação verdadeira é voluntária e isso implica deter o poder de

a relação entre vontade e origem do movimento, iii) logo a vontade anima a matéria e é ela o princípio de qualquer movimento. Em suma, a vontade<sup>10</sup> é o atributo espiritual ativo e produtor e a matéria passiva, porque é receptividade e não causa a si mesma qualquer movimento.

Diante disso, colocada a vontade como causalidade, ela pode ainda ser entendida enquanto uma fonte de expressão, como se fosse a manifestação de um discurso, de um ordenamento, de um propósito, de uma intenção, sem a qual nada no mundo se explica, ou pelo menos nada no mundo natural animado seria possível, nem que qualquer ser inanimado seja pensado, ainda que de forma caótica. Dizer, portanto, que a matéria é movida por uma vontade significa localizar uma origem desse movimento e, ainda, o propósito desse movimento, sem o qual não haveria razão, sentido e ficaria incompreensível a apresentação das porções mais íntimas de matéria, relacionando-as umas com as outras e chocando-se umas com as outras. Algumas questões a partir desse raciocínio podem ser levantadas: afinal, se a matéria é movida, existe sentido ou direção nesse movimento? Existem tipos de movimento? Translação? Quer dizer,

se cada molécula de matéria tem sua direção particular, quais serão as causas de todas essas direções e de todas essas diferenças? Se cada átomo ou molécula de matéria girasse apenas sobre seu próprio centro, jamais sairia de seu lugar e não haveria movimento comunicado, ainda assim seria preciso que esse movimento circular fosse determinado em algum sentido (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, pp. 577-8).

A ideia, portanto, de indicar a origem do movimento pela vontade fora da matéria, e a matéria ser com isso, "morta", porque não gera por si movimento, mostra o estatuto que a vontade tem, a de conferir intencionalidade à realidade objetiva. Se a vontade põe esse desígnio, coloca então o sentido, uma direção, uma forma a partir da qual a realidade *deve* (grifo nosso) apresentar-se. Esse propósito pode ser identificado, portanto, pela manifestação do movimento por meio da qual os seres, ou porções dos seres, sejam eles átomos ou moléculas, chocam-se, ou relacionam-se. Se os átomos, moléculas ou seres relacionam-se, a manifestação dessa relação mostra não o porquê de isso acontecer, mas da existência tanto de um movimento comunicado, então a capacidade de transmitir movimento se dar na matéria, quanto o sentido que essa transmissão adquire. Ou seja, ainda que a aparente aleatoriedade dos choques

---

agir ou de não agir; ii) disso resulta que todo agente de vontade se responsabiliza por aquilo que quer; iii) se existe ação espontânea porque há vontade, existe a dimensão espiritual, do pensamento.

<sup>10</sup> Vale a pena destacar que o motivo que leva o vigário a reconhecer o movimento ser gerado por um ato de vontade passa pela sensação ocasionada no *eu penso* por uma intenção de movimento espontânea. Isso irá permitir, posteriormente, definir o autor do ato de criação do mundo, deus. Será provado, a partir do *cogito*, o ato de vontade criadora de deus, garantido pela evidência do sentimento ocasionado no *cogito*, por associação e semelhança.

ou dos encontros sejam percebidos e não se possa, de imediato e como um todo, captar todas as relações as quais as porções de matéria estabelecem, isso significa ser possível compreender não o propósito originário de tudo isso, mas a existência de uma intenção que orienta os seres como um todo. Com isso, se a intenção pode ser *percebida* (grifo nosso), é admitida alguma racionalidade ou alguma inteligência que emana por um ato de vontade e dirige os seres no mundo natural de modo geral. Reconhecidos então, desta feita, tanto a origem do movimento pela vontade, quanto o sentido que este movimento adquire pela interação diversa das porções mais diminutas dos entes materiais, o Vigário afirma seu segundo artigo de fé: "se a matéria é movida segundo uma vontade, matéria movida segundo certas leis me mostra uma inteligência" (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 578).

Com isso, algumas consequências podem ser depreendidas destes dois atos de fé até aqui apresentados: i) a matéria é passiva, não é ativa; ii) o caos, a aleatoriedade das relações entre os seres, é inteligível porque existem sentidos que dirigem os fenômenos particulares; iii) o Vigário, por isso, entende que a harmonia pode ser compreendida porque o homem, sendo inteligente, sendo dotado de razão, ainda que sua razão seja limitada, é capaz de explicar os propósitos pelos efeitos dessa inteligência que governa o mundo. Não se compreende, pelo limite dessa razão, a finalidade última que orienta o universo, ou o porquê da origem do mundo, ou todos os propósitos que unificam a relação entre os seres, mas das relações se depreende a existência de uma regra. Essa regra, ou ordem é identificada quando o eu que julga a realidade sensível percebe e compara partes da realidade, dimensões dos seres e as próprias relações entre os seres. O que o juízo<sup>11</sup> alcança pela percepção - a partir do eu penso estabelecido pelo caminho à interioridade pela pesquisa do Vigário - é a racionalidade, as regras existentes na relação dos seres, pela interdependência deles, ao passo que o sentimento dá o assentimento seguro quanto à existência de um ser cuja vontade reguladora, a inteligência, governa o mundo. Esse propósito, sua ordem, a vontade e o ser a ela relativo explica-se, intuído sensivelmente, retroativamente, dos efeitos às causas; iv) pode-se dizer, ainda, que não existe

---

<sup>11</sup> "Eu julgo a ordem do mundo, ainda que eu ignore seu fim, porque para julgar esta ordem me é suficiente comparar as partes entre si, estudar seu concurso, suas relações, de observar o concerto entre elas. Eu ignoro por que o universo existe, mas eu não deixo de ver como ele é modificado, eu não deixo de perceber a íntima correspondência pela qual os seres que o compõem se prestam socorro mútuo. Eu sou como um homem que visse pela primeira vez um relógio aberto e que não deixou de admirar a obra ainda que não conheça o uso da máquina e que não tivesse visto o mostrador. Não sei, diria ele, por que tudo se serve, *mas eu vejo que cada peça é feita para as outras* (grifo nosso), admiro o artista no detalhe de sua obra e eu estou certo que todas as engrenagens só funcionam assim em harmonia para uma finalidade comum que me é impossível de perceber." (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 578) Aqui neste trecho fica ainda mais evidente o caráter inusitado da argumentação, ou seja, do fato de relações entre as coisas serem perceptíveis é permitido supor uma racionalidade e uma organização específica ao mundo físico.

causalidade da matéria<sup>12</sup> porque a partir dela mesma não existe harmonia, porque a partir dela mesma não se encontra o motivo que explica a interdependência mútua entre os seres (o Vigário usa o exemplo das peças de um relógio), pois, graças às relações entre os seres, por fim, é que se depreende uma racionalidade no mundo natural. Ao nosso ver, supor a chamada inteligência diretora da realidade sensível permite retirar da matéria qualquer possibilidade de produzir seres inteligentes. Isso significa, por um lado, desqualificar a terminologia metafísica tradicional e, por um outro lado, permite atacar o fatalismo material de um Diderot, por exemplo. Em seguida o Vigário resume:

Eu creio, então, que o mundo é governado por uma vontade poderosa e sábia; eu o vejo, ou melhor, eu o sinto, e isso é o que me importa saber: mas esse mundo é eterno ou criado? Há um princípio único das coisas? Ou haverá dois ou mais, e qual é a natureza deles? Eu não sei nada disso, e o que me importa? À medida que esses conhecimentos tornam-se a mim interessantes, eu me esforçarei para adquiri-los; até lá eu renuncio às questões ociosas que podem inquietar meu amor-próprio, mas que são inúteis à minha conduta e superiores à minha razão. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, pp. 580-1)

A afirmação feita acima da vontade inteligente ocorre por um sentimento, porque as funções da razão utilizadas para dizer qualquer coisa sobre a realidade (percepção, comparação, abstração, juízo) limitam-se a afirmar o percebido, orientado dentro de uma experiência possível. Esta pressuposição, a entificação de uma vontade sábia, supera a capacidade humana racional, feito o uso destas "ferramentas". O Vigário lança mão da crença, amparada num tipo de "intuição" do sentimento, porque esse sentimento tem em sua função o fato de ser critério, de ser a regra segundo a honestidade, a sinceridade, a qual orienta a atividade intelectual cujos desdobramentos superam questões epistêmicas apenas, ao orientar-se, também, por direcionamentos éticos.

Os procedimentos racionais trabalham com comparações e, por meio delas, há a possibilidade do juízo, pois noções de igualdade e diversidade resultantes dessas comparações podem ser atribuídas à informação retirada da sensibilidade, já que relações entre os seres podem ser notadas. O cogito isso é capaz de perceber, mas, num outro âmbito, não é capaz de perceber o autor supremo do mundo. Então, como é possível afirmar a existência do autor dessa

---

<sup>12</sup> "Quantas absurdas suposições para deduzir toda essa harmonia do cego mecanismo da matéria movida fortuitamente! Aqueles que negam a unidade de intenção que se manifesta nas relações de todas as partes desse grande todo fazem bem cobrir suas galimatias de abstrações, de coordenações, de princípios gerais, de termos emblemáticos; o que quer que façam, me é impossível conceber um sistema de seres tão constantemente ordenados, que eu não conceba uma inteligência que o ordene. Não depende de mim crer que a matéria passiva e morta tenha podido produzir seres viventes e sensientes, que uma fatalidade cega tenha podido produzir seres inteligentes, que o que não pensa tenha podido produzir seres que pensam." (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 580)

obra? Por meio da crença regrada pelo sentimento de transparência e sinceridade, porque a afirmação de vontade inteligente pela via sentimental é suficientemente admissível, respeitados os limites da razão, quando o eu do cogito deixa de afirmar as fantasmagorias da metafísica tradicional, que só aumentam a perfídia humana, ao incorrer na leviandade de afirmar algo que não está em condições de dizer. Nesse caso, o sentimento como regra<sup>13</sup> garante a licença ao Vigário, quando ele passa a poder afirmar, mesmo que não disponha da evidência, a vontade suprema. Essa licença é a autorização para afirmar algo que supera possíveis precipitações racionais, mas que se orienta pela sinceridade de quem não quer ser enganoso e quem não quer afirmar aquilo que sua razão não tem condições de dizer.

Num certo sentido, um "ceticismo mitigado" aparece nas palavras do Vigário quando os limites da razão são evocados para marcar a dificuldade que a razão tem de afirmar algo muito além de sua capacidade, ainda que em outro sentido existam condições para que a sinceridade do sentimento possa supor a vontade inteligente. Proferir aquilo que a razão não pode provar é manifestar uma mentira, sugerir o falso, ser desonesto, precipitado, quando o que se procura são indícios sobre os quais o bom senso e a sinceridade possam garantir a vontade inteligente, no campo da fé. Nesses termos, a partir de então, dois problemas parecem ter sido tratados até agora: a necessidade de afirmar, de um lado, a vontade inteligente que ordena o mundo e, de outro, o modo como isso é garantido, em suma, pela delimitação do alcance da razão, e pela atuação do sentimento em sua transparência. Com isso, salta aos olhos toda uma discussão a partir da fonte de conhecimento com as quais trabalha o Vigário, todas as suas "ferramentas" de consulta por meio das quais pode crer<sup>14</sup> no que

---

<sup>13</sup> No sentido de garantir uma conciliação dessa problemática com o racionalismo, Derathé sugere: "Não poderíamos louvar o bastante M. Beaulavon por ter mostrado que em Rousseau não há uma oposição, mas uma constante colaboração do sentimento e da razão. Mas nós não estamos certos que esta colaboração se faça unicamente no sentido que ele indica, a razão esclarecendo o sentimento. O pensamento profundo de Rousseau será mais que não há uma razão sã em um coração corrompido e que a consciência ela mesma deve servir de princípio ou de regra para a razão que, sem este guia, arrisca-se de vagar de erro em erro e de engendrar os piores sofismas. Neste sentido a pureza do coração seria a condição da reta razão." (DERATHÉ, 1995, p. 7)

<sup>14</sup> Na identificação que faz o vigário, da vontade inteligente com deus, é dito: "Lembre sempre que eu não ensino meu sentimento, eu o exponho." (v. 4, IV, 1995, p. 581) Quer dizer que a exposição do sentimento funciona num outro registro daquele da demonstração racional. Exigem-se da razão, aqui em especial, sobre seres e características de seres dos quais não se tem experiência, provas as quais ela não é capaz de fornecer, embora o sentimento fosse capaz de afirmar. Nesse caso, em algum sentido existe um tipo de ceticismo de um lado, porque se elimina a fiabilidade nas capacidades racionais do homem de conhecer, ao passo que se indica um salto para a fé, cuja expressão pode ser convincente porque são expostas crenças com toda a sinceridade e honestidade, sem que seja obrigado o ouvinte da exposição a aceitar o que se diz. Parece que a prova racional, nesse caso, indicaria um constrangimento do qual quer se livrar todo o homem de fé, em se tratando aqui, em grande parte, de um tipo de saber, o saber religioso que quer ser ensinado para o Emílio, no caso, cujo conteúdo expressivo é fundamen-

afirma crer, e o conteúdo mesmo dessa crença que pretende ter validade não como conhecimento demonstrável exclusivamente, mas como determinação do agir moral humano.

Como consequência do segundo artigo de fé, o Vigário refere-se ao ser da vontade inteligente, Deus<sup>15</sup>, embora sua natureza, sua essência, seja impossível de ser afirmada completamente. Afirma-se Deus como resultado da crença no propósito e na regulamentação das coisas, dos seres, das leis, ou seja, dos efeitos de uma causalidade geradora, cujo resultado ocorre em uma obra. Num certo sentido, Deus não pode ser racionalmente afirmado porque, também, as fontes de conhecimento e o conteúdo mesmo desse conhecimento, a natureza divina, são insuficientes para se afirmar a sua essência. Epistemologicamente, o que seria exigido aqui é uma evidência, uma certeza, mas o campo de exposição sobre o qual deus é abordado envolve aspectos sentimentais, o "coração". Por este aspecto, ao se falar de Deus, fala-se não sobre Deus, mas de um Deus suposto sem o qual a existência dos seres em geral e a do homem em particular e, ainda, a validade do próprio cogito não teria sentido. Afirmando Deus, sobre o qual o Vigário só pode supor, afirma-o tendo marcado os limites humanos, sem incorrer em desonestidade e mentira, delimitado o equívoco que outros poderiam cometer ao tentar falar sobre Deus sem ter condições de fazê-lo e, por isso, falar mal de sua natureza. Dessa forma, o Vigário fala pouco, mas fala o suficiente sobre a natureza divina. Furta-se ao erro e ao prejuízo que incorrem determinadas doutrinas que tendem a afirmar mais do que podem. O ato de honestidade intelectual permite realizar uma compatibilidade entre o ato de crença, que afirma o Deus e o próprio Deus. Nesse sentido, não pode haver equívoco do cogito, já que a subjetividade que afirma o deus deve sugerir-lo de tal forma que seja tão boa, tão honesta, tão sincera, quanto a bondade que emana de Deus, de acordo com um sentimento que impõe sua evidência sobre qualquer possibilidade de evidência racional sujeita a falhas.

---

talmente misterioso. Acredita-se que a tarefa de Rousseau aqui seja, já, a de indicar uma religião, uma adesão pelos afetos, e pela consulta particular, privada e interna do homem de fé.

<sup>15</sup> "Que a matéria seja eterna ou criada, que haja um princípio passivo ou não, sempre é certo que o todo é uno e anuncia uma inteligência única, porque não vejo nada que não seja ordenado em um mesmo sistema e que não concorra para o mesmo fim, a saber, a conservação de tudo na ordem estabelecida. Este ser que quer e que pode, este ser ativo por si mesmo, este ser que, enfim, qualquer que seja, que move o universo e ordena todas as coisas eu chamo deus." (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 581) Sobre esse assunto, conferir a nota 48 à página 142 da edição crítica da *Profissão de fé* de Bruno Bernardi. Lá ele se pronuncia no sentido de relativizar, ou minimizar uma possível teologia do vigário nas passagens referidas do texto. Segundo o comentarista, para se ter uma teologia deveria ser necessária a definição e determinação do que seja deus, dado que, seguramente, falta aqui na exposição do texto. O que ocorre, por outro lado, como foi destacado, é ausência ou renúncia de qualquer poder da razão de conhecer essa natureza divina, ao passo que o sentimento assume esse papel, de evidência, e impõe à razão a necessidade de se pensar sobre a relação do deus com o mundo e com os seres criados.

### 3. O lugar do homem na ordem do mundo

Feito isso, o Vigário parte para a exposição do lugar que ocupa o homem na ordem das coisas, no sentido de precisar qual o relacionamento, qual sentido poderia fazer o homem nessa ordem providencial, bem como quais seriam as condições a partir das quais o relacionamento direto com Deus acontece, a ponto de sustentar uma religião. Diz o padre:

Posso observar, conhecer os seres e suas relações, eu posso sentir o que é ordem, beleza, virtude, posso contemplar o universo, elevar-me até a mão que o governa, eu posso amar o bem, fazê-lo; comparar-me-ia aos animais? Alma abjeta, é tua triste filosofia que te torna semelhante a eles; ou, primeiramente, queres em vão te aviltar, teu gênio depõe contra os teus princípios, teu coração benfazejo desmente tua doutrina e o abuso mesmo de tuas faculdades prova tua excelência a despeito de ti. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 582)

Segundo foi dito, nota-se uma primazia da posição humana sobre os demais seres e o mundo físico em especial, porque o homem é dotado de razão, capaz de agir, de intervir sobre o mundo com uma vontade que o coloca na condição de agente livre dos movimentos que inaugura. Destacada a habilidade humana de poder compreender e atuar na realidade, a tópica rousseauísta aí também aparece: a decrepitude pelo abuso de suas faculdades e possibilidade de ser livre apesar delas. Nesse caso, o problema do mal e do erro são anunciados acima e, sobre isso, falaremos mais adiante. Por ora vale dizer que desse retorno reflexivo sobre si mesmo o homem descobre a posição que assume no universo e, em decorrência de seus atributos, de suas conquistas, descobre o amor ao autor da espécie humana. Desse amor, ocorre uma adoração, um culto que não foi, seguramente, transmitido (ensinado por qualquer doutrina), mas apreendido da própria natureza, da qual o homem descobre fazer parte. Essa adoração traduz-se então por: "honrar o que nos protege e amar o que nos quer bem" (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 583), expressões do amor-de-si.

É importante destacar, a partir de então, que do lugar que ocupa o ser humano no universo busca-se entender a relação a qual o homem estabelece com esse Deus e o que ele tira dessa relação: como as atribuições divinas farão, de algum modo, sentido para sua vida. Na observação da obra divina, são encontradas expressões da subjetividade humana que são amparadas pela antropologia presente em outros textos do ideário rousseauísta. O amor-de-si aqui, por exemplo, é evocado porque pode ser traduzido pelo querer o bem de si mesmo, como expressão da bondade divina, de sua intencionalidade para o mundo em geral e para interioridade humana em particular. O amor-de-si é sempre bom porque deseja o que deus tenciona para o homem e para o mundo, proteção, bem-estar e cuidado de si. No nível físico do Segundo discurso, o amor-de-si podia mesmo ser reduzido a uma expressão meramente "biológica"

(autopreservação), mas aqui a exposição é moral, cuja expressão de autoconservação é traduzida em querer e amar o bem a partir de Deus, que bem entende o mundo. Nesse ponto, há um suporte, "ontológico", da bondade à qual o homem se vincula por ser ela atributo divino, que orienta o mundo físico e a vida humana. De outra maneira, há claramente aqui uma interface, uma associação, ou uma interdependência, do campo moral, religioso e antropológico, interface essa, ao nosso ver, está presente em outros momentos da exposição da Profissão de fé. Há uma expressão antropológica da questão, porque se reconhece ser o amor-de-si o princípio da natureza humana segundo o qual as ações têm explicação. A moral apareceria porque é com ele, o amor-de-si, que a qualificação da ação e da vida humana é garantida, se o homem tiver o cuidado de não se esquecer, de consultá-lo mesmo no quadro de depravação social. E, ainda, pode ser religioso porque é delimitada a condição a partir da qual a relação do homem de fé com Deus acontece.

Na esteira da discussão até agora determinada, a consulta interior garante o acesso ao estatuto do homem no universo, sua relação de primazia em relação aos demais seres, o entendimento a partir da ordem de Deus de suas orientações e, também, o problema do erro, posto pelo abuso humano de suas faculdades. O problema do mal parece ser espinhoso para o Vigário porque, com ele, a natureza, a obra de Deus e o próprio Deus poderiam ser responsáveis por sua presença no mundo. No entanto, quando é posto o erro como resultado do abuso que o homem faz de suas faculdades, leia-se a razão, o entendimento, o homem passa a ganhar a chance de, por si próprio, ser capaz de determinar suas ações, ainda que sejam elas um equívoco de seu saber e, de acordo com isso, ser livre. Por um outro lado, a liberdade pode se expressar: como a origem da ruína entre os homens; por outro lado, graças à sua razão, o homem acha-se num estado de primazia em relação aos demais seres do mundo porque escolhe e erra, tem a chance de se equivocar e pensar mal tanto a si mesmo quanto à realidade sobre a qual atua<sup>16</sup>. De um outro lado, Deus ocorre porque ocorrem, no homem, sentimentos de bondade, de cuidado e de proteção, inscritos em sua natureza íntima e no mundo de modo geral. Se isso acontece, o homem ganha, com isso, responsabilidade por seus atos e o problema do mal passa a fazer parte de sua condição e Deus, sumamente bom, é salvo de ter ele contribuído para que o mal fizesse parte da realidade a qual ordena. O homem torna-se mau porque, também, esqueceu-se de perceber, de sentir, ou de escutar a simplicidade e a pureza de sentimentos tais como o amor-de-si. Esse sentimento, pois, é sempre espontâneo, imediato, verdadeiro.

---

<sup>16</sup> Há intérpretes que afirmam, a partir de então, que pode ser detectado, aqui, algumas aporias que poderiam ser solucionadas com o advento da religião natural. Há quem diga que a "alma é tensão entre dois movimentos que podemos chamar de elevação e queda, de atividade e passividade /.../. A nostalgia da unidade interior nos faz sentir a fraqueza, a paixão, a passividade como um mal" (cf. Notas in ROUSSEAU, v. 4, 1995, p. 1.538).

Já os conteúdos determinados pela razão e o entendimento, a faculdade de julgar, são mediados, cujos resultados nem sempre são condizentes com a ordem e a providência divina.

Vejamos agora como o autor torna ainda mais complexo o problema ao localizá-lo na interioridade humana:

Nenhum ser material é ativo por si mesmo e eu o sou. Ainda que me contradigam em relação a isso, sinto e esse sentimento que me fala é mais forte que a razão que o combate. Tenho um corpo sobre o qual os outros agem e que age sobre eles; esta ação recíproca não é duvidosa, mas minha vontade é independente dos meus sentidos; consinto ou resisto, sucumbo ou sou vencedor, e sinto perfeitamente em mim mesmo quando faço o que quis fazer ou quando faço apenas ceder às minhas paixões. Tenho sempre o poder de querer, não a força de executar. Quando me entrego às tentações ajo segundo os impulsos dos objetos externos. Quando me reprovo por essa fraqueza, escuto apenas a minha vontade; sou escravo pelos meus vícios e livre por meu remorso; o sentimento de minha liberdade só se apaga em mim quando eu me depravo e impeço enfim a voz da alma de se elevar contra a lei do corpo. Conheço a vontade apenas pelo sentimento que tenho da minha e o entendimento não me é melhor conhecido. Quando me perguntam qual é a causa que determina a minha vontade eu pergunto de minha parte qual é a causa que determina meu julgamento, porque é claro que estas duas causas são apenas uma se compreendemos bem que o homem é ativo em seus julgamentos, que seu entendimento nada mais é do que o poder de comparar e de julgar, veremos que sua liberdade é um poder semelhante ou derivado daquele; ele escolhe o bom como julgou o verdadeiro; se julga falsamente escolhe mal. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, pp. 585-6)

E no trecho seguinte ele resume seu terceiro artigo de fé;

O princípio de toda a ação está na vontade de um ser livre, não saberíamos remontar além disso. Não é a palavra liberdade que nada significa, mas a palavra necessidade. Supor algum ato, algum efeito que não derive de um princípio ativo, é verdadeiramente supor efeitos sem causa, é cair num círculo vicioso. Ou não há um primeiro impulso, ou todo o primeiro impulso não tem nenhuma causa anterior e, não há verdadeira vontade sem liberdade. O homem é então livre em suas ações e como tal animado de uma substância imaterial: este é o meu terceiro artigo de fé. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 586)

Nesses longos e importantes trechos do texto da Profissão de Fé, a discussão ganha uma amplitude temática porque, de um lado, percebe-se um suposto dualismo, ou tensões que marcam a vida anímica do homem e oscilam entre atividade/passividade, alma/corpo, em função da definição do problema do bem e do mal. Um dos pontos que merecem atenção aqui, inicialmente, sugerida pelas edições críticas do texto em questão, é o nítido conhecimento da vontade, do entendimento e da liberdade pelo sentimento que se tem delas em

ação, como algo mais evidente do que qualquer raciocínio lógico. De um outro modo, nota-se a mesma causalidade determinante tanto da vontade, quanto do juízo, a saber: a capacidade ou potência de julgar, a partir da qual qualquer atividade livre pode ser indicada. Desse modo, a liberdade aparece como princípio primeiro, o que mostra toda a espiritualidade da alma, a imaterialidade de sua animação e a diferenciação na alma de qualquer dado que poderia ser governada por impulsos ou informações originárias da objetividade corpórea, de caráter passivo. Donde se segue que o reconhecimento pelo sentimento dessa liberdade mostra que não existe nada além da liberdade, nada anterior a essa capacidade livre de julgar. A capacidade livre de julgar, de ser racional, de agir a partir de uma causalidade interna, de uma causalidade do eu (moi) que procura o que lhe seja conveniente, independente de qualquer dependência, sem qualquer constrangimento, pode contribuir ainda mais para isentar de responsabilidade a divina providência, a intencionalidade colocada no mundo pela vontade inteligente de Deus, quanto ao problema do mal. Para retirar de Deus a responsabilidade pelo mal do homem, ainda que não o impeça de fazê-lo, pois isso seria contraditório com suas determinações, é preciso lançar mão da liberdade como conatural ao homem que se aperfeiçoa. Num outro aspecto, colocada a liberdade humana como princípio, o Vigário transfere a responsabilidade do mal para a obra humana, indica a possibilidade do arrependimento, do remorso e da realização do bem por escolha livre, também responsável. Diante de tudo isso, da localização na alma humana em relação ao propósito divino sobre o problema do erro, o que aparece é o tema da responsabilidade e do mérito, como desiderato da moralidade, pois só há moralidade quando o problema do mal surge no horizonte da vida humana e o homem pode ser reconhecido como virtuoso porque pode rejeitar o mal, arrepender-se e aceitar o bem voluntariamente.

Seguramente, pode-se dizer que do uso abusivo<sup>17</sup> de suas faculdades o homem tem a condição de dar explicação à origem do mal que pratica. Bernardi na edição crítica da Profissão de fé assegura que a

noção de abuso, central na Antropologia de Rousseau, dá conta de que uma natureza boa, no lugar de ser fixa é perfectível, pode conhecer a depravação. O paralelismo entre os textos é surpreendente: limitado ao instinto o homem terá permanecido como uma besta, a razão faz dele um ser livre e um homem, entretanto o abuso dessas faculdades o faz cair abaixo de sua condição primeira (ROUSSEAU, 1964, p. 145).

Dito isso, a tese do mal histórico, o mal da obra humana faz todo sentido

---

<sup>17</sup> "É o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e maus. Nossas tristezas, nossos cuidados, nossas dificuldades vêm de nós mesmos. O mal moral é incontestavelmente obra nossa e o mal físico não seria nada sem nossos vícios que nos tornaram sensíveis a eles." (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 587)

na fórmula "onde tudo está bem nada é injusto". Por outro lado, o Vigário toma toda a precaução, e a argumentação seguida até o momento trata desse caso, de identificar o problema do mal na história humana, mas na ação humana em particular, na vida humana de determinados eventos, não em todos eles. Isso significaria dizer que toda a sua vida e os contornos e destinos dados por suas habilidades, inclusive aquelas gravadas pela potência divina em nossos corações, sofre do mal irremediável porque ele é geral e se apresenta em tudo aquilo que o homem realiza. Como Deus colocou o bem na ordem enquanto tal, a experiência do mal é particular, causado ao homem por si mesmo e não pode estar presente geralmente em toda atividade humana. A noção de bondade, de justiça, seria *o efeito dos anseios de um ser sumamente bom e poderoso sem limites e essencial a todo ser sensitivo capaz de se orientar pela expressão do amor-de-si* (grifo nosso). A bondade passa a fazer parte, mais uma vez, de forma perene, intrínseca da vontade de deus e passível de ser identificável na ordem das coisas. Desse jeito, poder, bondade e força são aqui associados a Deus, porque é o único ser plenamente poderoso e forte, pode tudo e por isso é bom. Quer dizer, se Deus fosse um ser de desordem, seria fraco e autocontraditório porque sua obra desordenada seria expressão de sua inteligência desordenada. No homem, por sua vez, porque existe limitação e fraqueza, a maldade se encontra justamente quando há um descompasso entre seus anseios, necessidades e poderes de realização, ou por colocar no horizonte mais projetos do que teria condições de executar, como pode ser constatado ao longo da argumentação do livro II de O Emílio.

Desse tema, do mal histórico da obra humana, decorrem outras questões, outros dilemas: a opressão dos justos pela dispersão do mal, o problema do mérito, se o homem que quer ser feliz o merece de fato, a imortalidade da alma, a "dualidade substancial" e como isso tudo justifica a providência divina. Segundo os intérpretes (cf. nota 3 in ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 1.545) a própria ideia de ordem divina seria responsável pela garantia da imaterialidade da alma e sua sobrevivência ao corpo. Se o corpo, ou as determinações corpóreas que seriam, em tese, responsáveis pelo mal humano, se separa da alma, corrompe-se porque é coisa extensa, material, divisível, passiva, já que não tem condições de por si mesmo provocar o movimento (aqui sustentado pelos outros dois artigos de fé). Já a alma, potência ativa, tem garantido o seu retorno ao sistema da ordem, porque é força e a força é indivisível, produz movimento, portanto sua morte é inconcebível. Tudo isso é afirmado não por razões, mas pelas crenças consoladoras, mesmo que amparadas por experiências ordinárias a partir das quais têm-se a percepção da degradação do corpo, em detrimento da integridade da parte pensante. Segundo entendemos, a estratégia de lançar mão de uma dualidade substancial e, com isso, a ideia de imaterialidade e imortalidade da alma tem algumas razões de ser: uma delas deve-se ao fato de ser necessário salvaguardar o sistema da ordem, e o próprio Deus,

quando ao longo da história os justos são subjugados pelos ímpios. Dar a imortalidade da alma ao homem é marcar uma posição, a de que o indivíduo justo não precisa pagar duas vezes pelo sofrimento por que passa na vida e depois da metempsicose. Aquele que foi bom em vida retorna com sua alma imortal ao sistema da ordem, pois tanto a justiça como a bondade, atributos divinos, impõem a necessidade de ser restaurada a justiça depois da morte para aqueles que sofreram em vida. Por outro lado, aquele que foi mau em vida não pode sofrer a sina de ser mau duas vezes ainda, pois a bondade divina encarrega-se de sua salvação na vida anímica. Deus não pode ser mau se concede o mal, pune aqueles que se livraram de sua fonte, o homem livre do corpo, que determinaria o mal pela perda da espontaneidade determinativa característica do ser de vontade livre. Para a remissão dos pecados mundanos, portanto, bastam as leis positivas. Ao se rejeitar as penas eternas, o mal fica restrito à obra humana, no mundo corpóreo, ao longo da existência, mas não para sempre, fora da escala do tempo e da alteração e diferenciação típicas dos eventos históricos, tampouco dentro do sistema ordenado cuja fonte primária é Deus. Outro motivo seria a manutenção da argumentação e da coerência entre os três artigos de fé, pois aqui, no desenvolvimento das consequências que desembocam no terceiro artigo de fé, exige-se a exposição da justificativa da imortalidade e atividade da alma. Essa alma, em sendo ela potência ativa de cuja vontade e inteligência realizam o movimento da matéria corpórea, mantém-se a coerência com a noção de a vontade ser a fonte produtora de movimento assegurada pelos outros artigos de fé, ainda que naquele momento a causalidade material fosse determinada pela vontade divina. Desse modo, nota-se, mais uma vez, o entrelaçamento entre os planos de uma fundamentação com o plano religioso, pois as noções de Deus, vontade, inteligência e substância podem ser associadas a uma atitude a partir da qual o homem pode relacionar-se com Deus e praticar sua fé.

A partir de então, justifica-se a necessidade de busca pelo *conhecimento* (grifo nosso) de Deus, a começar por suas obras. Ao nosso ver, num primeiro plano essa busca serve para a confirmação de certo estatuto da racionalidade humana e a relação dessa com a crença e, essa por sua vez, reafirma-se como mais capaz, epistemologicamente falando inclusive, de consolidar a aceitação, entendimento e assimilação das noções até o momento discutidas. O Vigário, para tanto, assim se pronuncia:

Nós só somos livres porque ele quer que o sejamos e a substância inexplicável está para nossas almas assim como nossas almas estão para nossos corpos. Se ele criou a matéria, o corpo, os espíritos, o mundo, nada disso sei. A ideia de criação me confunde e ultrapassa meu entendimento; creio sobre ela tanto quanto posso concebê-la, mas eu sei que ele formou o universo e tudo o que existe, que ele tudo fez e tudo ordenou. Deus é eterno, sem dúvida, mas meu espírito pode abarcar a ideia de eternidade? Por que me contentar com

palavra sem ideias? O que eu concebo é que ele existe antes das coisas, que ele será enquanto elas subsistirem e que ele seria até mesmo depois, se tudo se acabasse um dia. Que um ser que eu não concebo dê a existência a outros seres isso é apenas obscuro e incompreensível, mas que o ser e nada transformem-se eles mesmos um no outro, isso é uma contradição palpável, é um claro absurdo. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 593)

Segundo se disse, então, há aqui uma necessidade de desqualificar, por um lado, o entendimento/razão na tentativa de compreensão da natureza de Deus e da criação; por outro lado, há a crítica, como um absurdo maior do que o próprio limite racional, da possibilidade de a matéria ser autoprodutora, e se do nada há a concepção do ser. Desse modo, o espírito humano sabe pouco, conhece pouco e por isso encontra problemas para atingir quem seja Deus, quando o próprio Deus, ao ser evocado, pressupõe a ideia do ilimitado. De um outro modo, o levantamento de uma hipótese, a geração recíproca do nada para o ser, é absurda e, por ser absurda, impossível, irrealizável, a hipótese obscura do conhecimento de Deus e de seus poderes, e de seu ordenamento ganha força. O procedimento, então, de qualificação da hipótese explicativa de deus é admitida negativamente, quando não existem chances para admissão da hipótese da criação recíproca do ser para o nada, ou seja, da exclusão de um absurdo admite-se o que seria obscuro e incerto, que Deus fez o universo e prescreveu todo seu ordenamento. Ao nosso ver, metodologicamente falando, o procedimento aqui empregado usa o que a razão pode oferecer, determinada sua função de limpeza da "insustentabilidade" do campo epistêmico no confronto entre hipóteses (a fraqueza de uma hipótese se transforma em força pela exclusão de uma outra) para usar a fé nos momentos mais espinhosos e mais importantes na sustentação do sistema de crenças, os pressupostos lá empregados e, toda a concepção de inteligência e atuação moral humanas decorrente disso. Lançar mão dessa estratégia pode fazer todo sentido dentro da argumentação do vigário, porque justamente nas passagens subsequentes o problema da racionalidade humana e divina é trazido à baila no sentido de se dar conta da correção e da incorreção da atuação humana no mundo.

Em comparação com o homem que se localiza no tempo e precisa da experiência sensível e dos procedimentos delimitadores de qualquer razão, Deus tudo sabe porque sua razão é intuitiva. A potência humana age por meios, a divina por si mesma, a capacidade humana, por sua vez, carece da intervenção de propósitos, de motivadores, é, por isso, dependente. Em função dessa demarcação, discute-se o modo como a bondade e a justiça humana se realizam, da mesma forma, em comparação com Deus e na sua relação com ele. Se Deus ama a ordem, as regras e a conformação determinada dos seres como expressão, afinal, de sua vontade, o homem que pouco pode ver desse ordenamento, só pode amar a si, os outros, os demais seres do mundo e a justiça que

pretende garantir se essa expressão do amor ao outro se mantém. Dada a liberdade humana, a capacidade de querer por determinações que podem ser extraídas de si mesmo ou de fora de si, a desordem moral só poderá ser obra sua, como foi exposto mais acima. Na definição dessa relação, mais uma vez, o Vigário fala da razão humana, sua insuficiência, de seu bom uso, marcados seus limites numa atitude de humildade para supor e definir uma atitude beatífica de contemplação e adoração (sentimentalmente sustentada) que garanta efetivamente as características peculiares do homem e de Deus como possíveis, para, a partir de então, aceitar um tanto de mistério e dizer que esse mesmo Deus faz parte de nosso ser, ainda que o começo do universo, a origem de Deus sejam para nós desconhecidos absolutamente.

#### **4. Regras morais e ação humana: a noção de consciência**

Em resumo, definidos os três artigos de fé, Rousseau precisa tirar deles as regras que sejam consequentes para a conduta humana e que suas ações sejam conformes aos pressupostos, fundamentos dos quais são postuladas sua validade, sua verdade e correção morais. A verdade dessas regras, então, será buscada não na especulação racional, mas no assentimento pelo sentimento interior que lhe servirá de critério. Por fim, daqui, mais uma vez, são associados os planos moral e religioso e a consciência será para o Vigário o instrumento com o qual a universalidade de qualquer ação moral se sustenta. "É preciso o silêncio das paixões para que a voz da alma se faça ouvir e que a infalibilidade da consciência nos lembre de nosso bem, se é nocivo ao outro, torna-se um mal. Isso é o que nos engaja pela via da universalidade moral" (cf. Nota 1, p. 596, ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 1.552). As regras serão procuradas, extraídas, tendo percorrido o Vigário o caminho, o exame, no cogito e além dele pelo resultado de sua investigação, de acordo com o qual a vida humana como ser produtivo se justifica.

Nesse caso, as regras morais, em conformidade com a liberdade humana, servem para dar ao homem, no plano "metafísico", no plano em que ocorrem não mais os ditames das leis mecânicas, um retorno do homem a si, quando as leis do corpo se calam e só a voz da alma fala. Mas ao fazer esse exame, a investigação de si, é preciso extrair da consulta da própria alma as condições, as expressões, os discursos que passam a ser condição de possibilidade para se pensar uma ação moral, quanto à sua correção e honestidade. Para o Vigário,

toda a moralidade de nossas ações está no julgamento que fazemos nós mesmos sobre ela. Se é verdade que o bem esteja bem, deve ele estar no fundo de nossos corações assim como em nossas obras, e o primeiro prêmio da justiça é o de sentir que a praticamos. Se a bondade moral é conforme à nossa natureza, o homem só saberia

ser são de espírito e bem constituído na medida em que é bom. Se ela não o é, e o homem seja naturalmente mau, ele não pode cessar de ser sem se corromper e bondade é nele apenas um vício contra a natureza (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, pp. 595-6).

Tendo em vista o texto destacado acima, parece que a condição para que a moralidade de uma ação se processe dois procedimentos deveriam ser respeitados: em primeiro, a ação para ser executada ou posta em prática, deve, antes, partir da definição e do conhecimento do que seja o bem, por ter indicado o bem a ser feito; em segundo lugar, o bem só se torna de fato um bem se sobreviver à avaliação, ou ao escrutínio do sentimento, pois a ação só se apresentará como verdadeira, transparente ou honesta se fizer sentido àquele que age. Quer dizer, a vontade refletida cuja determinação pelo julgamento define qual seja o bem, põe em marcha a ação, a desenrola, mas ganhará a ação o selo da verdade, ou autenticidade, se for marcada pelas intenções as quais só o sentimento pode oferecer. Um outro dado pode ser percebido, a permanência da consulta à natureza, o fundo "antropo-ontológico" da bondade natural que fala à alma humana, pelo sentimento como uma disposição ao bem fazer. Associa-se a isso, para questões morais, as funções da reflexividade e racionalidade capazes de diferenciar o ser humano de uma simples besta. A moralidade torna-se possível porque pode haver humanidade conforme à natureza, porque a razão se associa à voz do sentimento perene e conatural ao homem. Por isso que o desenvolvimento da experiência humana com o mal acontece pela surdez e o descompasso entre aquilo que a natureza prevê ou predispõe e aquilo que o homem pretende pois, de acordo com o 30 artigo de fé, é um ser de vontade livre racionalmente determinada.

Tudo isso pode ser afirmado porque afinal "existe, pois, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude, sobre o qual, malgrado nossas próprias máximas, julgam-nos as nossas ações e as dos outros como boas ou más, e é a esse princípio que eu dou o nome de consciência" (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 598). A partir de então, esse princípio, identificado às vezes como sentimento interno, passa a ser responsável pelo estabelecimento dos critérios, das regras a partir das quais a capacidade de julgar, associada, como se disse, ao entendimento e vontade, confere às ações morais sentido, identidade e valor, define as dimensões de universalidade de que carece a moralidade.

Há, no entanto, por parte de Rousseau, uma rejeição da discussão sobre metafísica, o que ao nosso ver sustenta tudo o que foi analisado e não invalida a busca por uma fundamentação levada a cabo até o momento. Ele disse, portanto, que o seu

plano não é entrar aqui em discussões metafísicas que ultrapassem o meu alcance e o vosso e que no fundo não levam a nada. Eu vos disse que não queria filosofar convosco, mas ajudar-vos a consultar vosso coração. Quando todos os provarem que estou errado, se vós

sentis que eu tenho razão, nada mais desejo (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 599).

O Vigário aqui se recusa a discutir questões metafísicas, embora, como foi visto ao longo de nossa demonstração, teria tratado, em sua fundamentação (qualquer que seja o nome que ela venha ganhar no escopo das disciplinas filosóficas) de temas circunscritos àquilo que o coração autoriza e que o sentimento permite. É curiosa essa passagem porque o procedimento de consulta investigativa a partir de um cogito, a afirmação da vontade e inteligência, de Deus, por mais que não tenham sido gerados pelos filosofemas tradicionais, foram gerados por um modo de fazer uma fundamentação peculiar, sustentados todos os conceitos, pelo recurso epistêmico-moral da sinceridade e honestidade, em referência direta aos limites da razão e sua ultrapassagem pela crença, com o objetivo de assegurar certos "dogmas", quando os conteúdos destes não podiam ser "provados" ou demonstrados. Entendemos, como foi assinalado em outro lugar, que essa fala do vigário permite-nos localizar a discussão, os temas, numa formulação tal, a partir da qual são articuladas diversas áreas de saber: pelos conceitos, temas e procedimento metodológico um certo racionalismo filosófico seria admitido; a religião seria tratada quando a crença e o relacionamento com Deus são evocados pelos limites da razão demonstrativa; e a antropologia porque estabelece as estruturas e as características singulares do homem, assim como a moral, pois tudo o que se disse permite definir o que o homem pode ou deve fazer e definir os valores que ganham sua atuação no mundo.

Dado esse relevo ao problema da fundamentação, Rousseau trata agora da articulação fina e complexa entre as instâncias da alma humana, no concurso de seus procedimentos com os quais a moral pode ser explicada. A tarefa não é fazer exposição de uma análise da casuística das ações humanas e extrair delas uma generalidade, mas explicar as condições determinantes da conduta humana que seguem à exposição de sua vinculação com Deus, com a ordem e mostrar que estão ligados estes pressupostos, como funcionam, o pensamento humano inclusive, e pôr em marcha qualquer ação de valor moral no curso da história e na associação societária. Para tanto, faz-se necessário compreender a distinção na esfera do pensamento, da alma, o que sejam ideias, sentimentos, sensações e mostrar como cada um desses fatos anímicos atuam quando um outro agente humano poderia se interpor. Vejamos como o autor se pronuncia:

É preciso, para tanto, que vos faça distinguir nossas ideias adquiridas de nossos sentimentos naturais, porque nós sentimos antes de conhecer e como não aprendemos a querer o nosso bem e a fugir de nosso mal, mas recebemos essa vontade da natureza, da mesma forma o amor ao bom e ódio ao mal nos são tão naturais quanto o amor por nós mesmos. Os atos da consciência não são julgamentos, mas sentimentos, ainda que todas nossas ideias nos venham de fora, os sentimentos que as apreciam estão dentro de nós e é por

eles que conhecemos a conveniência e inconveniência que existe entre nós e as coisas que devemos buscar ou fugir. Existir para nós é sentir; nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência e tivemos sentimentos antes de ter ideias. Qualquer que seja a causa de nosso ser, ela proveu à nossa conservação dando-nos sentimentos convenientes à nossa natureza e não saberia negar que pelo menos aqueles sejam inatos. Esses sentimentos, quanto ao indivíduo, são o amor-de-si, o temor à dor, o horror à morte, o desejo de bem-estar. Mas se, como não podemos duvidar, o homem é sociável por natureza, ou pelo menos foi feito para tornar-se sociável, só pode sê-lo por outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie, pois, considerando apenas a necessidade física, que deve certamente dispersar os homens, ao invés de reuni-los. Ora, é do sistema moral formado por essa dupla relação, de si mesmo e com seus semelhantes, que nasce o impulso da consciência. Conhecer o bem não é amá-lo; o homem não tem um conhecimento inato do bem, mas tão logo sua razão o faz conhecer, sua consciência leva a amá-lo: este sentimento que é inato. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, pp. 599-600)

A partir de então, ocorrem distinções entre os chamados sentimentos e as ideias adquiridas, estas originadas da experiência sensível com as sensações originárias de objetos; por generalização e por abstração, as ideias são formadas por sensações. O uso que se faz do juízo contribui para a generalização de informações sensíveis, já os sentimentos, antropologicamente estabelecidos, atuam segundo uma dimensão diretiva, prescritiva, sobre o que deve ser feito, não pelos conteúdos cujos elementos específicos são diferenciados na esfera cognitiva. Aqui o trabalho da consciência se processa, portanto, com sentimentos, não com juízos, embora sejam as informações sensíveis aspecto necessário para o escrutínio do sentimento. A razão não teria esse poder orientador, diretivo, mas é capaz de dar à consciência, aos sentimentos internos, conhecimentos, informações que a levam a avaliar, rejeitar/aceitar o mal e o bem. Evidencia-se que o Vigário está a se valer de elementos específicos da cognição, do entendimento, que faz o acoplamento de um predicado a um sujeito, de uma característica a um ser percebido. Por outro lado, o gostar e o rejeitar as características das coisas, o ato de amor ou ódio sobre o percebido, ter a disposição de sentir apreço ou não sobre as coisas, isso é inato, ou melhor, natural ao homem. Verifica-se, ainda, que o sentimento atua na dimensão existencial do homem, constituindo-se sua essência, ao passo que a cognição não dá conta dessa essência e fica, ao nosso ver, restrita a uma condição de auxiliar em questões de ordem moral. Segundo se disse, o sentido fundamental que se atribui ao eu (moi) a partir do qual o indivíduo se afirma é marcado pela imediaticidade do sentimento, que ora promove a conservação de si, a autopreservação, num plano natural originário, ora faz o homem ser clemente à dor alheia, pois num plano social amplamente desenvolvido, ser clemente com o outro está associ-

ado ao temor de sofrer, o si mesmo, o que o outro sofre. Se num plano exclusivamente físico-natural esses sentimentos são insipientes, ou que sejam funcionais apenas no registro "biológico", no desenvolvimento social, com eles, pode-se compreender como a consciência se organiza, pois além de possibilitar a realização da moralidade, permite definir os contornos, as fronteiras mais precisas do que se entende ser o eu individual, o eu como um outro. Talvez seja a partir daqui que ao se definir, na sociabilidade, o eu como um outro, no plano "egóico", permite-se assentar as bases sobre as quais a moralidade seja possível e possa ser justificada na sua universalidade.

Na nossa visão, a sociabilidade latente fica no homem como disposição, capacidade, condicionamento, que pode ser usada, realizada, desde que o concurso das circunstâncias objetivas coloquem-na em marcha e ative sua história. Mas qual seria, internamente, o resultado dessa sociabilidade desenvolvida? A razão, bem se sabe, é constituída, não é inata, permite o saber; já o amor ao bem, ou o ódio ao mal, são definições dadas a posteriori pela avaliação dos sentimentos. Poderíamos sustentar, a partir de então, que os sentimentos, ao atuarem com as informações dos juízos, apontam uma direção, um sentido e são, como foi dito, critérios, mas também a expressão da consciência, sendo essa estrutura anímica, cuja forma de atuação só se dá pela via sentimental e dá ao homem uma vida, uma intenção.

A ação moral ao ser definida, posta como fenômeno, no tempo, na história, ganha a marca de seu valor e da intenção do agente, regulada pelos preceitos "inatos", originários e universais. Ao fazer isso, localizar a moralidade na história, o autor coloca a consciência como prolongamento dos sentimentos naturais dos homens, num momento em que ocorrem as complexificações do aperfeiçoamento humano e a diversificação de seu processamento mental. A consciência passa a ser sempre associada a um nível mais elevado da vida humana. Isso não significa que ela seja dependente dos procedimentos racionais para desenvolver-se, mas deles precisa apenas os conteúdos, as informações as quais só são dispostas na vida comum dos indivíduos, de modo que possa dar à voz de natureza uma expressão social. Ela, a consciência,

é o instinto divino, imortal e celeste voz, guia seguro de um ser ignorante e bom, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que torna o homem semelhante a Deus; és tu que faz a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações; sem ti nada sinto em mim que me eleve acima das bestas, a não ser o triste privilégio de perder-me de erros em erros com a ajuda de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, pp. 600-1).

Nesse instante, fica muito claro como, pela consciência, ficam justificadas: a moralidade humana, a qualidade de suas ações, bem como o posicionamento que ganha o homem na ordem providencial divina. Se em outro momento, pelo terceiro artigo de fé, o homem era dotado de razão e liberdade,

aqui com a consciência moral é confirmada a sua relação com Deus e seu lugar de primazia no universo, determinado por atributos que superam as determinações exclusivamente físicas comuns aos animais. A consciência, por outro lado, fala a língua da natureza porque ela é sua expressão, ainda que o homem social corra sempre o risco de, no aperfeiçoamento, ser surdo aos seus discursos e de perder a qualificação correta que faz seus atos serem conformes aos atributos divinos. Esse desvio de conduta ocorre porque o homem tem o privilégio do pensamento, de compreender, e ao fazer isso, associando-o com suas paixões, erra, é míope e enxerga apenas as falsas impressões, as máscaras do teatro das opiniões alheias.

Pressupor, então, desejar ou sonhar que o homem tivesse sido sempre puro e livre absolutamente é um problema, por um lado, porque, na visão do Vigário, não haveria qualquer mérito no alcance das virtudes. Dar ao homem a liberdade que o arruína, pode levá-lo também a ter a chance de ser bom por escolha, logo o bom uso de suas faculdades e de sua liberdade pode ser ao mesmo tempo mérito e recompensa. A condição humana, o que ele tem de fazer, que expressões de sua alma as quais utiliza para ganhar o prêmio de ser bondosamente livre são sumamente importantes para que ele tenha condições de superar os males que se impôs a si mesmo.

O papel da religião, a partir de então, pode ser apresentado porque aponta o caminho, a relação que pode ser estabelecida com Deus e seu ordenamento no sentido de contribuir para superar os males e as antinomias humanas. Mas essa função religiosa só pode ser determinada porque houve definição de fundamentos, a saber: i) os procedimentos investigativos de caráter racional apoiados por um cogito amparado por regras e critérios de definição; ii) o conteúdo da pesquisa revelado pelos procedimentos, a saber, as noções de vontade, Deus, matéria, alma, liberdade, sem as quais não poderíamos pensar conceitos de ordem, de lei, bem como o papel do homem e sua definição antropológica; iii) a distinção precisa das faculdades da alma a partir das quais a moralidade se viabiliza. Desse modo, o tema da religião, consagrado na Profissão de fé, se sustenta porque se apoiou em pressupostos de natureza fundamental; iv) esse campo de investigação, ao nosso ver, contribuiu para consolidar e articular temas diversos dos quais o próprio autor se vale em sua obra de uma maneira ampla.

### **Considerações finais**

Diante disso tudo, acreditamos ter considerado que Rousseau esforça-se para elaborar uma fundamentação de seu pensamento dentro do vocabulário e da terminologia do período, no sentido de constituir um plano de trabalho

que supere as posições teóricas dispersas: rejeitando o reducionismo sentir/julgar para uma dimensão mais espiritualizada da alma humana, para dar conta do problema da liberdade, do problema do erro e, conseqüentemente, do problema do mal. Sem esse trabalho de teorização, a humanidade do homem fica sem sentido porque não foi elaborada a liberdade, sem a qual a religião não se afirma, sem a qual a moralidade não se funda, sem a qual a educação não se processa e sem a qual a política não se legitima.

Os pressupostos epistemológicos de Rousseau, por sua vez, são trazidos à baila não para consolidar uma teoria do conhecimento, preocupação que está longe de ser aquela à qual o genebrino parece mais atento, mas para serem auxiliares e darem as noções cognitivas necessárias e os conhecimentos e as informações mais adequadas do mundo, sobre o qual os homens têm de se posicionar para não serem constrangidos geralmente, em termos sociais, e, particularmente, em termos morais.

### **Referências bibliográficas**

- BENSAUDE-VINCENT, Bernardette; BERNARDI, Bruno. Rousseau et les sciences. Paris : L'Harmattan, 2003.
- BERNARDI, Bruno. La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2006.
- CASSIRER, Ernst. « L'unité chez Rousseau ». In: GENETTE, Gerard; TODOROV, Tzvetan (Org.). Pensée de Rousseau. Paris: Edition du Seuil, 1984.
- \_\_\_\_\_. « A questão de Jean-Jacques Rousseau ». In: O pensamento político clássico. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- DERATHÉ, Robert. Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.
- \_\_\_\_\_. Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau. Genève: Slatkine Reprints, 2011.
- GOLDSCHMIDT, Victor. Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.
- GOUHIER, Henri. Les meditations metaphysiques de Jean-Jacques Rousseau. Paris: Vrin, 1984.
- HELVETIUS, Claude Adrien. De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation. Paris: Librairie Arthème-Fayard, 1989.
- \_\_\_\_\_. De l'esprit. Paris: Adamant Media Corporation, 2005.
- KAWAUCHE, Thomaz. Religião e política em Rousseau: o conceito de religião civil. São Paulo: Ed. Humanitas, 2013.
- KUNTZ, Rolf. Fundamentos da teoria política de Rousseau. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

MARUYAMA, Natalia. A moral e a filosofia política de Helvetius: uma discussão com J-J. Rousseau. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/Fapesp, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Émile ou De l'éducation. Paris: Éditions Garnier Frères, 1961.

\_\_\_\_\_. Oeuvres complètes. Ed. publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-95. 5v.

\_\_\_\_\_. Emílio ou Da educação. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral. Org. e apres. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

SOUZA, Maria das Graças de. Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

\_\_\_\_\_. O cético e o ilustrado. Cadernos de Ética e Filosofia Política, n. 2, 2000.

SPITZ, Jean-Fabien. Leçons sur l'oeuvre de JJ. Rousseau: les fondements du système. Paris: Ellipses Marketing, 2015.

VARGAS, Yves. Introduction à L'Émile de Rousseau. Paris: PUF, 1995.

WEIL, Eric. « Rousseau et sa politique ». In : GENETTE, Gerard; TODOROV, Tzvetan (Org.). Pensée de Rousseau. Paris: Edition du Seuil, 1984, pp. 9-39.

Como citar:

CAMPOS, Henrique Segall Nascimento. A Profissão de fé do Vigário Saboiano e a fundamentação do pensamento de Rousseau. Verinotio - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 321-58, jul./dez. 2020.

Data do envio: 30 jul. 2020

Data do aceite: 27 out. 2020

