

# UNE PHILOSOPHIE POUR MOI: ROUSSEAU LEITOR DE DESCARTES CONTRA O MATERIALISMO

*A PHILOSOPHY FOR ME: ROUSSEAU READER DESCARTES AGAINST MATERIALISM*

*Paulo Ferreira Junior*<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo dissertar sobre a justificativa rousseauiana para sua posição Metafísica. Nota-se em Rousseau uma justificativa de cunho pessoal, moral e religioso como resposta aos argumentos de filósofos materialistas e ateus. Rousseau também se coloca de maneira crítica em relação ao “espírito de sistemas”. É nesse contexto que Rousseau volta a Descartes para elaborar uma doutrina própria. Tal expediente abre a perspectiva da dimensão moral e pessoal na pesquisa pela verdade.

**Palavras-chave:** Rousseau. Descartes. Materialismo. Metafísica. Moral. Religião.

**Abstract:** This article aims to discuss on Rousseau's justification for his Metaphysical position. We note in Rousseau a justification of personal nature in response to the arguments of materialist and atheist philosophers. Rousseau also criticizes the "systems spirit". In this context that Rousseau back to read Descartes to develop a doctrine of his own. This expedient opens the perspective of a moral and personal dimension in research for truth.

**Keywords:** Rousseau. Descartes. Materialism. Metaphysics. Moral. Religion.

## 1. Introdução

O presente artigo tem por objetivo dissertar sobre a justificativa rousseauiana para a assunção de uma determinada posição “metafísica” como oposição ao materialismo. Dito de modo mais específico: buscarei examinar um trecho do livro IV do *Emílio (A profissão de fé do vigário saboiano)*, passagem na qual Rousseau, após examinar uma série de sistemas filosóficos, elabora sua própria doutrina por motivos pessoais, morais e religiosos. O ponto de partida do trabalho é uma possível aproximação entre a Filosofia em Descartes e uma “auto justificativa” metafísica em Rousseau. É bem manifesta a influência de Descartes sobre Rousseau. O trecho rousseauiano retoma muitos elementos da filosofia cartesiana.<sup>2</sup> Porém, embora possamos identificar essa influência de Descartes, há um deslocamento na direção das investigações. Nesse contexto, as motivações de natureza moral e pessoal de Rousseau

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCAR. E-mail: ferreirapaulojr@yahoo.com.br

<sup>2</sup> Como a influência é manifesta, não farei a comparação de excertos nas obras desses dois filósofos, mas explorarei mais as razões que levaram Rousseau a lançar mão de certos pressupostos cartesianos.

não deixam de ter uma dimensão filosófica importante na pesquisa sobre a verdade.

Para alcançar meu objetivo,<sup>3</sup> num primeiro momento aponto brevemente na biografia de Rousseau o momento em que ele leu os textos cartesianos e os motivos pelos quais discordou deles. Num segundo momento, aponto os motivos pelos quais Rousseau volta aos textos cartesianos. Rousseau é um filósofo declaradamente cristão que convivia com pensadores materialistas e ateus. Constrangido pelos argumentos de seus contemporâneos, sente a necessidade de elaborar sua própria doutrina de modo que justificasse seu posicionamento. Noutro momento, finalmente, apresento alguns pontos da posição de Rousseau e exploro as aproximações e distanciamentos entre Descartes e Rousseau.

É sabido que Descartes tinha como preocupação primordial estabelecer um princípio seguro para a filosofia e para ciência. Esse princípio deveria ser o ponto de partida para toda e qualquer pesquisa sobre a verdade. O princípio é bem conhecido: *Ego sum, ego existo* (“Eu sou, eu existo”; na versão das *Meditações*) ou, na versão mais conhecida ainda, *Cogito, ego sum*<sup>4</sup> (“Penso, logo existo”; na versão do *Discurso do método*). Nas *Meditações* há ainda o exame de um corpo particular, o pedaço de cera. Tal exame mostrava que Descartes concebia melhor o pedaço de cera antes por uma inspeção do pensamento do que pelas sensações que este objeto poderia proporcionar à mente. Donde se segue que a inspeção do espírito mostrava melhor não só aquilo que o pedaço de cera era de modo mais claro, mas também mostrava a natureza do próprio pensamento que o inspecionava. Daí a regra: tudo que se concebe clara e distintamente é verdadeiro.

Descartes não é o primeiro filósofo que desenvolveu uma justificativa teórica para a metafísica. O *Cogito*, enquanto fundamento da filosofia, exerce papel semelhante ao princípio de não contradição<sup>5</sup> na metafísica aristotélica. Para Aristóteles, existe uma ciência que estuda o ente enquanto ente e ela deve ser a primeira de todas as ciências, portanto, o fundamento para elas. Compete ao filósofo, afirma Aristóteles, estudá-la, bem como os princípios mais firmes do assunto, e o princípio mais firme de todos é o PNC.<sup>6</sup> Não discutirei detalhadamente a importância da defesa validade universal do PNC feita por Aristóteles para as condições de possibilidade de um discurso consistente

---

<sup>3</sup> No presente artigo, sigo parcialmente a interpretação de Henri GOUHIER, *Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin: 2005; bem como a de Natália MARUYAMA, *A moral e a filosofia política de Helvétius*, São Paulo: Humanitas: 2005.

<sup>4</sup> Doravante, apenas *Cogito*.

<sup>5</sup> Doravante, apenas PNC.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, livro IV (Gama), cap. 1 e 3.

sobre as coisas ou sobre as condições de possibilidade de um diálogo.<sup>7</sup> Apenas gostaria de apresentar esses dois exemplos de fundamentação metafísica, a de Aristóteles e a de Descartes, de modo a compreendermos melhor o caminho diferente tomado por Rousseau em sua fundamentação metafísica.

É importante salientar que a noção de metafísica em Aristóteles se distingue da noção de metafísica em Rousseau; as doutrinas e o termo “metafísica” nesses autores não são intercambiáveis. Rousseau e, de maneira geral, os filósofos considerados deístas não desejavam realizar por meio de suas obras uma fundamentação da teoria do “ser enquanto ser”, mas apenas justificar uma moral que não fosse a moral dos ateus, de modo que o objetivo desses autores era justamente concentrar a discussão no âmbito prático e moral. Nesse contexto, outro caminho possível seria uma leitura que explorasse os temas da teologia natural e da filosofia da religião. Não seguirei essa linha de raciocínio, pois pretendendo neste artigo apenas fazer alguns apontamentos sobre a relação entre as filosofias de Rousseau, Descartes e o materialismo.<sup>8</sup>

## **2. Rousseau e a filosofia moderna**

Jean-Jacques Rousseau nasceu em Genebra em 1712. Era de uma família protestante, mas por uma série de dificuldades na vida, converteu-se ao catolicismo em 1728, quando foi acolhido pela Sra. de Warens. Segundo Henri Gouhier (2005), foi no período em que viveu com a Sra. de Warens que Rousseau, com aproximadamente 25 anos, iniciou seus estudos em filosofia a partir de filósofos clássicos do século XVII como: Descartes, Malebranche, Leibniz e Locke. Rousseau provavelmente também lera as *Cartas filosóficas* (1733) de Voltaire na qual a defesa das filosofias de Locke e Newton tornavam as ideias de Descartes ultrapassadas. Assim, quando Rousseau deixa Chambéry, próximo a 1740, nenhum preconceito cartesiano cobre seu pensamento e, em particular, a teoria das ideias inatas se encontrava entre as doutrinas tidas como obsoletas.<sup>9</sup>

Embora tenha recebido alguma formação em filosofia, suas primeiras produções

---

<sup>7</sup> Sobre esse tema, ver ANGIONI, L. *Princípio da não-contradição e semântica da predicação em Aristóteles*. In *Anlytica*, vol. 4, nr. 2, 1999.

<sup>8</sup> Sobre os temas da teologia natural e filosofia da religião, ver: PINTOR-RAMOS, Antonio. Rousseau: en el crepúsculo de la teología natural. In: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. 2006, volume 33. Páginas 181-230. Disponível em:

<<http://summa.upsa.es/viewer.vm?id=0000030296&page=1&search=&lang=es&view=main>>. Acesso: 17/03/2017.

<sup>9</sup> GOUHIER, 2005, p.50 ss.

intelectuais não eram especificamente filosóficas. Até 1749, Rousseau escrevera alguns poemas, algumas canções, operas, balés, projeto de notação musical, projetos de educação, artigos sobre música etc. Talvez a única exceção fosse “As instituições políticas”, trabalho iniciado em 1743, mas nunca terminado.

Nessa mesma época, Rousseau, que ainda não era propriamente um filósofo, começou a travar amizade com alguns intelectuais de Paris; o principal deles era o materialista Denis Diderot. Nesse período, a produção artística de Rousseau começava a fazer certo sucesso entre os parisienses e ele é convidado para escrever o verbete sobre de música na *Enciclopédia* de Diderot e d'Alembert. Embora tenha obtido certo sucesso no circuito artístico e intelectual de Paris, Jean-Jacques lidava mal com a alta sociedade parisiense, tanto que começou a construir em seu pensamento uma crítica severa à sociedade de costumes o que provavelmente resultou em sua primeira obra de cunho mais filosófico: o *Discurso sobre as ciências e as artes* de 1750.

A tese defendida por Rousseau nesse texto é bem conhecida: as ciências e as artes não contribuíram para o melhoramento dos costumes; ao contrário, afirma Rousseau, as ciências e as artes são antes sinais do declínio moral das sociedades. O *Discurso* é dividido em duas partes. Em ambas as partes Rousseau utiliza o seguinte método: ele analisa a questão sobre as ciências e as artes, tendo como referencial alguns exemplos da História da Antiguidade até a Renascença e verifica se as ciências e as artes melhoraram ou corromperam os homens. Nos exemplos utilizados por Rousseau, a queda dessas sociedades (Egito, Grécia, Roma, Constantinopla, China) sempre estava relacionada ao desenvolvimento das ciências, das artes e do luxo. Na segunda parte do *Discurso*, Rousseau repete o método. Ele aprofunda alguns temas, tais como: a relação entre os vícios-paixões e as ciências-artes correspondentes; o desenvolvimento da polidez em detrimento dos sentimentos patrióticos e das habilidades bélicas; ele também se posiciona de maneira mais precisa perante a querela do luxo. Para Rousseau, o luxo é o reflexo da vaidade, da concentração de riqueza e, implicitamente, da dominação do homem pelo homem.

As teses do *Discurso* são polêmicas: em pleno século XVIII, Rousseau afirma que as ciências, as artes e o luxo eram o coroamento dos vícios humanos (a ociosidade, a vaidade e a dominação). Ainda que fosse um colaborador da *Enciclopédia*, Rousseau se coloca como um crítico da apologia às ciências e às artes. Tais teses trouxeram bastante prestígio para Jean-Jacques, mas, ao mesmo tempo, fazia-o criar um vínculo

maior com uma esfera intelectual que lhe colocaria problemas de outra ordem.<sup>10</sup>

A partir de 1750, Rousseau já está bastante famoso e envolvido com os intelectuais de seu tempo. Três deles são importantes para compreendermos por que Rousseau volta à filosofia de Descartes. São eles: Diderot, Grimm e D'Holbach. São todos eles pensadores iluministas que defendiam o materialismo. Não poderei esmiuçar neste artigo as diferenças entre as concepções materialista desses autores, mas, de modo geral, trata-se de uma doutrina filosófica segundo a qual o fundamento último do mundo é a matéria; que o movimento é inerente à natureza; que o prazer é o guia da vida prática; e que todas as atividades espirituais podem ser explicadas por estados mentais, tendo como fundamento o cérebro, ou seja, a matéria.<sup>11</sup> Nesse sentido, podemos dizer que, para Rousseau, o problema do materialismo residia nas implicações morais e religiosas dessa concepção, pois, se tudo é matéria e se esta pode ser auto-organizada, como ficariam as noções de alma, Deus e livre-arbítrio? Ademais, o que explicaria nossas ações morais?

Como sabemos, fosse pela religião calvinista ou pela católica, Rousseau acreditava em Deus, na imortalidade da alma, na liberdade e na espontaneidade das ações humanas. Segundo Henri Gouhier (2005), Rousseau se sente estúpido quando escuta os discursos incrédulos de “filósofos” tais como Diderot, Grimm e D'Holbach.<sup>12</sup> Entretanto, os argumentos desses filósofos eram consequentes e Jean-Jacques se constrangia em sua crença pessoal. Vejamos o testemunho de Rousseau na terceira caminhada dos *Devaneios do caminhante solitário*:

Em lugar de abolir minhas dúvidas e eliminar minhas irresoluções, tinham abalado todas as certezas que julgava ter sobre os pontos que mais importava conhecer: pois, ardentes missionários do ateísmo e dogmáticos imperiosíssimos, não suportavam sem cólera, o fato de que alguém ousasse pensar diferente deles em qualquer ponto [...] Não me haviam persuadido mas me haviam inquietado [...] Sua filosofia é feita para os outros; precisaria de uma para mim. Procurêmo-la com todas as minhas forças, enquanto ainda é tempo, a fim de ter uma regra fixa de conduta para o resto de meus dias.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Já na correspondência à Stanislas (Rei da Polônia) referente ao primeiro *Discurso*, Rousseau se mostrou pessoalmente ofendido com seu adversário por este sugerir que a crítica às ciências e às artes afastasse os homens da religião. Cf. p. ROUSSEAU, *Primeiro Discurso*, 1978, p. 385 ss./ *O. C.*, v3, 48 ss.

<sup>11</sup> Cf. o verbete “materialismo” em ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

<sup>12</sup> GOUHIER, 2005, p. 53.

<sup>13</sup> ROUSSEAU, *Devaneios do caminhante solitário*. Tradução de Fúlvia M. L. Moretto. Brasília: Ed. UnB, 1995, p. 45.

Embora Rousseau tenha iniciado os *Devaneios* em 1776, seu testemunho remete à década de 1750, período em que conviveu com os filósofos materialistas e no qual trabalhou sobre suas principais obras, tais como: *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750), *Discurso sobre a origem da desigualdade*, *Discurso sobre economia política* (ambos em 1755), *Carta a Voltaire* (1756, mas publicada sem autorização em 1759), *Carta a d'Alembert* (1758), *A nova Heloísa* (1761), *Emílio*, *Contrato Social* (ambos em 1762). Nota-se no conjunto dessas obras, que pode ser considerado como o “núcleo duro” da filosofia de Rousseau, que ele foi um oponente sistemático contra o luxo, materialismo, a irreligião e a desigualdade moral e política.

Na sua busca por regras fixas de conduta e no estabelecimento de uma filosofia própria, Rousseau precisava refinar suas crenças religiosas e encontrar noutro solo filosófico elementos que recuperassem a dimensão moral e espiritual do homem. Nesse momento, é preciso voltar a Descartes para elaborar uma filosofia para Jean-Jacques Rousseau.

Como bem nota Gouhier (2005), a postura filosófica de Rousseau se assemelha à de Descartes no *Discurso do Método* e nas *Meditações*. Rousseau também numa idade mais madura busca, numa meditação solitária, desfazer-se dos preconceitos e das opiniões das filosofias e ciências em voga para buscar uma fundamentação mais segura em si mesmo. Não se trata, no entanto, de apontar a mera imitação de Rousseau, mas sim, ainda com Gouhier, de contrastá-lo às suas fontes para fazer emergir a originalidade de seu pensamento<sup>14</sup>.

Nesse sentido, a fundamentação da filosofia de Rousseau tem um cunho pessoal, moral e religioso. Jean-Jacques não trata do *cogito* enquanto sujeito universal a-histórico que busca evidências, que busca as verdades claras e distintas na fundamentação da ciência. Para Rousseau, o sujeito que pensa é sempre um sujeito histórico; pensar e ajuizar são sempre atos de um ser inteligente e sensível diante do mundo. Desse modo, o sujeito se torna moralmente responsável perante o mundo, donde se tornarem inseparáveis verdade e moralidade no pensamento de Jean-Jacques Rousseau.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> GOUHIER, 2005, p. 10.

<sup>15</sup> Em razão do curto espaço que disponho, não discutirei a influência de Descartes em Rousseau nas famosas *Cartas Morais* endereçadas ao “catecismo” de Sophie d’Houdetot. Sobre essas *Cartas* e outros escritos de religião e moral que não discuto neste artigo, ver José Oscar de Almeida MARQUES, 2005; sobre a influência do *Discurso do Método* de Descartes nessas *Cartas*, ver GOUHIER, 2005, p. 56-62.

### **3. A profissão de fé do vigário saboiano: “une philosophie pour moi”**

A *Profissão de fé do vigário saboiano* é um trecho mais ou menos independente presente no livro IV do *Emílio*<sup>16</sup>. Em um dado momento no curso pedagógico, faz necessário iniciar uma educação religiosa para o aluno. Tal tema coloca um novo problema ao método empregado na educação desde a infância. É possível que as questões religiosas e metafísicas como a existência de Deus, a imortalidade da alma, a liberdade e a consciência moral se coloquem para o indivíduo como um desenvolvimento natural de suas faculdades? Para André Charrak (2009), a diferença de método que singulariza a “Profissão de fé”, peça central da educação religiosa, responde a uma necessidade do ponto de vista da formação do homem, a qual é necessária prometer a felicidade após a morte contra a experiência da injustiça e desigualdade que estão muito difundidas no mundo – o que supõe, conclui Charrak, fazer-lhe conhecer as verdades sublimes que ultrapassam os resultados da gênese empirista seguida desde a infância.<sup>17</sup>

De fato, as questões religiosas e metafísicas ultrapassam a “física experimental” presente nos livros anteriores do *Emílio*, de modo que as concessões feitas ao empirismo deveriam abrir espaço para outras posições filosóficas. Além do mais, ainda que uma moral laica fosse suficiente para a conduta de Emílio entre seus semelhantes, isso não o impediria, quando tivesse condições intelectuais para tanto, que buscasse alhures explicações para aquilo que escapasse a ordem prática; que, por esse motivo, desenvolvesse algum desejo de culto religioso e, por isso, recebesse a influência externa num tema tão controverso.

Desse modo, a educação dos princípios da religião natural se justifica e tratado pedagógico entra numa discussão, por assim dizer, metafísica. É então que Rousseau, num misto de ficção e realidade, elabora a personagem do vigário saboiano e coloca a religião natural como proferida pela sua boca.<sup>18</sup> O vigário relata como se tornou necessário para ele meditar sobre religião e moral. Na juventude fora ordenado padre, mas a doutrina católica chocava com seus desejos humanos. Sua indiscrição sexual o fez perder o cargo e cair numa série de remorsos e numa crise de consciência. Abatido pelo

---

<sup>16</sup> ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 355/ *O.C.*, v4, p. 565.

<sup>17</sup> CHARRAK, 2009, p. 29.

<sup>18</sup> Rousseau se propõe a relatar os ensinamentos de um suposto vigário a um adolescente desventurado numa hospedaria para prosélitos na Itália; mais adiante no texto, Rousseau deixa de falar em terceira pessoa e afirma ser ele mesmo o adolescente. (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 348 ss./ *O.C.*, v4, p. 558 ss).

opróbrio, assistindo o império dos preconceitos que reinava no mundo, o vigário perdera as últimas certezas na vida e se viu numa espécie de ceticismo moral e religioso.<sup>19</sup> Aqui se formula a pesquisa do vigário: a consciência é obra de preconceitos ou se obstina a seguir a ordem da natureza contra as leis dos homens? Qual seria a causa do meu ser e as regras do agir?

O vigário, que estava naquelas disposições de incerteza que Descartes exige para a procura da verdade, resolve abandonar o penoso estado de dúvida e se põe a pesquisar nos livros dos filósofos que se debruçaram sobre as questões da metafísica. No entanto, percebe que a diversidade e a divergência de opiniões denunciavam o quão distante estava da resposta que procurava. Diante de tais dificuldades, o vigário elabora seu próprio método e extrai a primeira regra de investigação, qual seja: limitar a pesquisa ao que realmente interessa imediatamente. Nesse ponto, o vigário se distingue de Descartes. Como bem nota Gouhier (2005), a dúvida em Descartes é um meio que a razão tomou como procedimento para a verificação da verdade; é uma postura voluntária e metódica. Ao passo que, no vigário, a dúvida é imposta ao pensamento pela vida: são as decepções da existência, a hipocrisia dos homens, os preconceitos sociais, o dogmatismo da Igreja. Além disso, a dúvida em Descartes segue uma ordem do saber, refere-se à falência das ciências que se ensinam nas escolas. Já no texto de Rousseau, trata-se de um balanço de uma crise moral.<sup>20</sup> Noutras palavras, a pesquisa pelas verdades claras e distintas de Descartes, num primeiro momento, não tocam em questões de ordem moral. Já em Rousseau, a pesquisa pela verdade, de saída, toca naquilo que interessa imediatamente. E aquilo que mobiliza o vigário nessa pesquisa são as verdades do mundo da prática.

A segunda regra do método, conseqüente da primeira, é a de consultar antes o sentimento interior que os livros dos filósofos; ou seja, a pesquisa não deveria se pautar por “argumentos de autoridade”. Adiante, segue um resumo do método do vigário: (i) admitir como evidente todo o conhecimento a que não possa recusar meu consentimento; (ii) também serão verdadeiros os conhecimentos que pareçam ter alguma ligação com os primeiros conhecimentos consentidos; (iii) suspender provisoriamente o juízo sobre os outros conhecimentos, a menos que eles revelem algo de útil ou prático.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 357/ O.C. v4, p.566 ss.

<sup>20</sup> GOUHIER, 2005, p. 64.

<sup>21</sup> ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 359-360/ O.C., v4, p. 569 ss.



Sabemos que em Descartes, o *cogito* é um produto das razões de duvidar, é a primeira verdade como o resíduo da dúvida hiperbólica: “eu penso, eu existo”; ao passo que em Rousseau, na medida em que a dúvida é sobre as regras da conduta humana, provocadas por uma crise moral, as verdades são dadas de outra forma:

Mas quem sou eu? Que direito tenho de julgar as coisas? E o que determina meus juízos? [...] Existo e tenho sentidos pelos quais sou afetado. Eis a primeira verdade que me atinge e com a qual sou forçado a concordar. Terei um sentimento próprio de minha existência, ou só a sinto por minhas sensações? Eis a minha primeira dúvida, que me é, no momento, impossível de resolver. Pois sendo continuamente afetado por sensações, ou imediatamente, ou pela memória, como posso saber se o sentimento do *eu* é alguma coisa fora dessas mesmas sensações e se pode ser independente delas?<sup>22</sup>

Segundo Pierre Burgelin (1990), a questão colocada é importante porque o “eu existo e tenho sentidos” significa “eu existo como liberdade de receber minhas impressões, então como força ativa”. Ainda segundo esse comentado, nesse ponto, Rousseau se posiciona, particularmente, contra o materialismo de Claude-Adrien Helvétius porque combate que os julgamentos humanos sejam puramente passivos. Ou seja, julgar e sentir não são a mesma coisa. Rousseau, conclui o comentador, acredita verdadeiramente numa liberdade humana.<sup>23</sup> Em nota a essa passagem, Burgelin adianta muitas coisas; retomaremos mais adiante essa discussão entre Rousseau e Helvétius a partir da interpretação de Natália Maruyama (2005).

Eis, portanto, a primeira verdade do vigário: existo e tenho sentidos pelos quais sou afetado. O sentimento do “eu” é uma certeza oriunda da existência de afecções e não uma evidência do pensamento puro. Essa é uma primeira verdade consequente da primeira parte do método: o consentimento interno sobre o conhecimento. O vigário inicia sua pesquisa e chega à primeira verdade de maneira diferente do percurso cartesiano. Em Rousseau, o eu é um sentimento resultante da certeza da sensação e da existência, e não como resultado das razões abstratas para duvidar delas. É válido lembrar que Rousseau também não quer cair numa espécie de sensualismo que tudo deriva das sensações. O “eu” não é um produto exclusivo das sensações, tampouco o será do pensamento abstrato. A posição filosófica de Rousseau é singular.

O vigário continua: “Concebo, pois, claramente que minha sensação, que é eu, e

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 361/*Ibidem*, p. 570. Grifo do autor.

<sup>23</sup> BURGELIN, Notes et variantes, p.1519. In: ROUSSEAU. *O.C.* v4.

sua causa ou seu objeto, que é fora de mim, não são a mesma coisa.”<sup>24</sup> Logo, existem outros seres (objeto de minhas sensações), sejam reais, sejam ideias, que não são eu. O vigário assume um dualismo preliminar: “tudo o que sinto fora de mim e que age sobre os meus sentidos eu chamo de matéria, e todas as porções de matéria que concebo reunidas em seres individuais eu chamo de corpos.”<sup>25</sup> Portanto, o dualismo preliminar se funda na certeza do eu distinto do mundo exterior que afeta a sensibilidade física. Refletindo sobre os objetos dessa sensibilidade, o vigário percebe em si uma faculdade de comparar, sentindo-se dotado de uma força ativa, além da passividade sensitiva:

Perceber é sentir; comparar é julgar; julgar e sentir não são a mesma coisa. [...] Este ser passivo sentirá cada objeto separadamente, ou até sentirá o objeto total formado pelos dois; não tendo, porém, nenhuma força para dobrá-los um sobre o outro, nunca os comparará, não os julgará.<sup>26</sup>

Agora podemos identificar melhor o dualismo em Rousseau: há, no próprio sujeito, um ser passivo que percebe e sente, e há um ser ativo que compara e julga. O dualismo pode agora ser entendido como “passividade-atividade”. O vigário ainda afirma que as ideias comparativas assim como ideias numéricas não são sensações, embora dependam das sensações para ocorrerem. Quanto às sensações diferentes, o ser sensitivo distingue por suas diferenças; sensações semelhantes, ele as distingue porque as sente umas fora das outras, do contrário, ele confundiria dois objetos e tomaria pelo mesmo se os percebesse simultaneamente.

Como dissemos acima, a partir do comentário de Burgelin, esse ponto da profissão de fé expressa a posição de Rousseau em relação ao sensualismo de Helvétius.<sup>27</sup> Este filósofo em seu livro *Do Espírito* reduz as operações da alma humana à sensibilidade. Para ele, o espírito ou pensamento estavam divididos em duas faculdades ou duas “potencialidades passivas”: a sensibilidade e a memória. A capacidade humana de desenvolver essas faculdades de modo superior aos animais

---

<sup>24</sup> ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p.361/ O.C. v4, p. 570.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 362./ *Ibidem*, p. 571. Grifo do autor.

<sup>27</sup> Segundo a linha de raciocínio de Henri Gouhier, aqui a discussão de Rousseau é com a doutrina sensualista de Étienne de Condillac. Segundo este comentador, na leitura do *Tratado das sensações* de Condillac, Rousseau extraiu as expressão “força ativa” e fez uma associação entre a faculdade de comparar à necessidade de um princípio distinto da sensação para o juízo (GOUHIER, 2005, p. 67-75). Em razão do curto espaço que disponho, não explorarei essa interlocução com Condillac e seguirei apenas com a indicação de Burgelin e a interpretação de Maruyama na interlocução de Rousseau com Helvétius para direcionar a discussão para o campo da moral.

estaria relacionada à nossa organização exterior (corpo, mãos, manipulação de objetos, da natureza etc.). O ato de recordar também seria um ato de sentir. A origem das ideias também estaria na experiência sensível. A percepção geral de semelhanças, diferenças, concordâncias e discordâncias entre as ideias também seria uma sensação. Por fim, o próprio juízo também seria um ato de sentir. Portanto, para este autor, não existiria no ser humano duas faculdades de natureza substancialmente distintas como a sensibilidade e o juízo, mas ambas seriam, no limite, apenas sensações.<sup>28</sup>

Noutras palavras, para Helvétius, o sentimento (ou percepção) já era um juízo, de modo que esse filósofo não concebia uma operação do espírito que comparasse as ideias oriundas das percepções. Para isso, ele teria que pressupor uma substância imaterial, a alma; por conseguinte, não era possível falar em liberdade como atividade do espírito. Num certo sentido, podemos dizer que ser livre, para Helvétius, consiste em ser esclarecido acerca das determinações da natureza nos juízos.

Essa discussão entre Rousseau e Helvétius é amplamente investigada por Natália Maruyama (2005). Segundo essa comentadora, na visão de Rousseau, defender a tese “julgar é apenas sentir” seria o mesmo que estabelecer o materialismo, pois, representava uma redução do espírito à sensibilidade física. No entanto, adverte Maruyama:

É duvidoso hoje que possamos falar de um Helvétius materialista se, como havia feito Rousseau, empregamos a palavra “materialismo” no mesmo sentido daquele empregado para nos referirmos a Diderot, a La Mettrie ou a d’Holbach. Primeiramente porque, para Helvétius, não se trata de lançar pressuposições a respeito das *substâncias* que compõem o homem nem, mais particularmente, de afirmar um monismo substancial. Segundo, porque se trata ainda menos de admitir, em seu projeto *científico*, premissas concernentes à essência ou às propriedades da matéria como, por exemplo, a afirmação de uma *força motriz* para explicar seus movimentos [...] É sobretudo no campo do conhecimento moral que nossos dois filósofos discordavam. É a *moral* esse outro terreno em que os caminhos de Rousseau e de Helvétius tomaram direções tão divergentes.<sup>29</sup>

É bastante cuidadosa a interpretação de Maruyama; através dela podemos compreender, com rigor, que Helvétius tinha uma preocupação científica em relação aos conhecimentos morais; tinha a preocupação de estabelecer princípios laicos para a

---

<sup>28</sup> Cf. HELVÉTIUS, *Do Espírito*, p. 175-181. In: \_\_\_\_\_ et al. *Textos escolhidos/Condillac, Helvétius, Degérando*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

<sup>29</sup> MARUYAMA, 2005, p. 27; p. 29. Grifos da autora.

moral e não exatamente de estabelecer um fundamento de natureza metafísica: “Julguei que se devia tratar a moral como todas as outras ciências, e fazer uma moral como uma física experimental.”<sup>30</sup> Portanto, o desacordo entre Rousseau e Helvétius está na fundamentação da moral, mais especificamente pelo fato de que o filósofo sensualista “colocou a concepção de natureza humana na dependência do que tradicionalmente era considerado como princípio inferior da alma: a sensibilidade, os prazeres sensuais ou os interesses pessoais.”<sup>31</sup> Provavelmente por essas razões, Rousseau considerava as teses de Helvétius (julgar é sentir e o princípio moral do interesse) como sendo partidárias do materialismo ou, para utilizar uma expressão de Maruyama, como um “só corpo de doutrina”, e assim justificou sua oposição a ele nesse tocante.

Retomemos o itinerário do vigário, pois essa oposição à tese de Helvétius em relação ao juízo terá outro desdobramento sobre a tese materialista acerca do movimento. Segundo o vigário, o eu é um sentimento interior, a certeza de uma atividade distinta das sensações; julgar e sentir são coisas distintas; o juízo é sempre um ato de um ser ativo:

Se o juízo sobre essa relação não passasse de uma sensação e viesse a mim unicamente do objeto, meus juízos nunca me enganariam, já que nunca é falso que eu sinto o que sinto [...] É porque sou ativo quando julgo, porque a operação que compara é falível, e meu entendimento, que julga as relações, mistura seus erros à verdade das sensações, que só mostram os objetos [...] Que se dê este ou aquele nome a essa força do meu espírito que aproxima e compara minhas sensações, que seja chamada atenção, meditação, reflexão, ou como se quiser, sempre será que ela está em mim e não nas coisas.<sup>32</sup>

Como se pode notar, o argumento do erro joga contra a doutrina sensualista. Segundo Gouhier (2005), esse argumento é cartesiano e está nos *Princípios da Filosofia* (I, art. 33), texto no qual Rousseau buscará outros elementos para se opor à tese do movimento como essencial à matéria.<sup>33</sup> Portanto, o ato de julgar é sempre um ato de um sujeito ativo. Os objetos dos juízos, sejam eles ideias ou sensações, revelam conjuntamente o sujeito distinto e ativo em comparação aos objetos. O juízo, a atenção, a meditação, a reflexão é uma força, uma potência do sujeito ativo e distinto de objetos

---

<sup>30</sup> HELVÉTIUS, *Op. Cit.*, p. 173.

<sup>31</sup> MARUYAMA, 2005, p. 32.

<sup>32</sup> ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p 363/ *O.C.*, v4, p. 573.

<sup>33</sup> Parece, afirma Gouhier, que Rousseau consultou antes os *Princípios da Filosofia* que as *Meditações*. Especialmente no que toca a psicologia do juízo, o comentador recomenda os artigos 32 a 37 da primeira parte dos *Princípios*. (GOUHIER, 2005, p. 72, n.20).

passivos.

O sentimento do eu é o critério de comparação e constatação dos objetos exteriores. Tudo que se percebe pelos sentidos é matéria. Porém, é necessário discernir as qualidades essenciais da matéria das qualidades sensíveis que a acompanham na percepção. O vigário toma como exemplo o movimento e infere que, ainda que o estado natural da matéria seja o repouso, nem movimento nem repouso lhes são inerentes, pois a matéria ora está em movimento, ora em repouso. E, sendo o movimento uma ação, um efeito de uma causa de que o repouso é a ausência, é necessário que o movimento seja comunicado à matéria.<sup>34</sup> É-lhe impossível o movimento espontâneo ou voluntário. Mas como o vigário sabe que existem movimentos espontâneos?

[...] dir-te-ei que o sei porque sinto. Quero mexer meu braço e mexo-o, sem que esse movimento tenha outra causa imediata além de minha vontade [...] Se não houvesse nenhuma espontaneidade nas ações dos homens, nem no que se faz na terra, só teríamos maiores dificuldades para imaginar a primeira causa de todo movimento. Quanto a mim, sinto-me de tal forma persuadido de que o estado natural na matéria é estar em repouso e de ela não tem por si mesma nenhuma força para agir, que ao ver um corpo em movimento eu logo julgo, ou que é um corpo animado, ou que aquele movimento foi-lhe comunicado. Meu espírito recusa-se a admitir a ideia da matéria não organizada movendo-se por si mesma, ou produzindo alguma ação.<sup>35</sup>

Portanto, há algo exterior à matéria como causa do seu movimento, enquanto que, para os seres animados, a causa de seu movimento é inerente ao seu próprio ser. No que toca a discussão se os animais são portadores de movimento espontâneo, o vigário afirma não saber sobre isso, mas que a analogia tende para a afirmativa. Adiante, o vigário identifica, então, na origem do movimento presente na natureza uma vontade primeira:

Quanto mais observo a ação e a reação das forças da natureza agindo umas sobre as outras, mais acho que, de efeitos em efeitos, devemos sempre remontar a alguma vontade como primeira causa [...] todo movimento que não é produzido por um outro só pode provir de um ato espontâneo, voluntário; os corpos inanimados só agem pelo movimento e não há verdadeira ação sem vontade.<sup>36</sup>

Assim sendo, o itinerário do vigário parte da pergunta sobre a natureza do eu, de

---

<sup>34</sup> Como observamos a partir do comentário de Gouhier (2005), a noção de movimento em Rousseau é cartesiana e também foi extraída dos *Princípios da Filosofia*, II, art. 25, arts. 27-28.

<sup>35</sup> ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 363/ O.C., v4, p. 573.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 366 ss.

um dualismo preliminar entre de um ser passivo que sente a si mesmo e o mundo, e de um ser ativo que julga suas percepções. Esse dualismo da “atividade-passividade” passa pela análise do movimento presente na natureza, do qual conclui que o movimento nos corpos materiais são sempre comunicados e nunca espontâneos, pois a espontaneidade de um movimento é sempre o efeito de uma vontade, de uma ação. Assim sendo, o movimento que se observa no mundo material indica uma Vontade que lho comunica (eis o 1º artigo de fé); e o movimento no mundo segundo leis indica uma Vontade Inteligente, ou seja, indica um Ser que estabelece a ordem e a harmonia no mundo físico (2º artigo de fé).

O sentimento interior consente antes a existência de uma suprema inteligência do que o absurdo do puro acaso como causa para o movimento e a harmonia presentes na natureza. Donde se segue a crítica do vigário às concepções materialistas do movimento inerente à matéria, e a seguinte conclusão:

Não depende de mim acreditar que a matéria passiva e morta tenha podido produzir seres vivos e sensíveis, que uma fatalidade cega tenha podido produzir seres inteligentes, que o que não pensa tenha podido produzir seres que pensam.<sup>37</sup>

Segundo Burgelin (1990), em nota a essa passagem, Rousseau é preciso e a crítica se endereça ao materialismo de Denis Diderot.<sup>38</sup> Henri Gouhier (2005) nos contextualiza com maiores detalhes: John Locke, em certa passagem do *Ensaio sobre o entendimento humano*,<sup>39</sup> sublinha que as noções de que dispomos não impõe a tese cartesiana; nada exclui a possibilidade de que Deus poderia lançar na matéria a faculdade de sentir e perceber. Tal suposição abriria a via do materialismo biológico de Maupertius, Diderot, Helvétius e dos *philosophes* que renunciavam a distinção radical entre a *res cogitans* e a *res extensa*. Cada um ao seu modo, diz Gouhier, esses filósofos reintroduziram o psíquico no físico, não para espiritualizar a matéria, mas sim para materializar o espírito: La Mettrie, no *Tratado da alma* (1745) e no *Homem máquina* (1748) atribui à matéria a capacidade de se mover por si mesma; Maupertius, sob o nome de Dr. Baumann na *Dissertatio inauguralis metaphysica de universali naturae systemate* (1751), estabelece os princípios de um monismo biológico, e Diderot, em

---

<sup>37</sup> Ibidem, p. 371.

<sup>38</sup> BURGELIN, *op. Cit.*, p. 1532.

<sup>39</sup> Livro IV, cap. III, § 6.

1754, faz-se seu cúmplice no *De l'interprétation de la nature*.<sup>40</sup>

Nesse texto, Diderot (1964) afirma que a impossibilidade de explicar a formação de uma planta ou de um animal com as atrações, a inércia, a mobilidade, a impenetrabilidade, o movimento, a matéria ou a extensão, conduziu o filósofo Baumann a supor outras propriedades na natureza, a atribuir certas modificações como essenciais ao ser corporal (*être corporel*). Tais modificações são o *desejo, a aversão, a memória e a inteligência*; numa palavra:

[...] todas as qualidades que nos reconhecemos nos animais, que os antigos compreendiam sob o nome de *alma sensitiva*, e que o doutor Baumann admite, guardadas as proporções de formas e massas, na menor partícula da matéria como no maior dos animais.<sup>41</sup>

Mais adiante, nesse mesmo texto, no artigo LVIII, Diderot utiliza as expressões “matéria viva” e “matéria morta” para compreender a diversidade de fenômenos da natureza, sugerindo, entre outras coisas, que o movimento é essencial à matéria e que moléculas vivas poderiam retomar a vida, uma vez perdida, para perder mais uma vez e assim até o infinito.<sup>42</sup>

Portanto, dessas noções de matéria e movimento, Diderot estabelece uma continuidade entre seres como os minerais, os vegetais, os animais e o próprio homem, de modo a compreender a diversidade dos fenômenos da natureza como um todo. Segundo Maria das Graças de Souza (2002), os conceitos e os princípios fundamentais da filosofia de Diderot são: os conceitos de matéria e de energia; e os princípios da heterogeneidade da matéria e o da continuidade entre os seres da natureza. O desdobramento desses conceitos e princípios delineia, diz Souza, uma cosmologia na qual o conceito de ordem natural expressa o arranjo momentâneo das partículas materiais. Nessa cosmologia, sempre com Souza, o homem é assinalado às espécies animais, das quais se distingue apenas pela sua estrutura orgânica particular.<sup>43</sup>

Essa concepção materialista que unifica ontologicamente os seres da natureza é considerada por Rousseau como insuficiente para explicar a origem do movimento e a harmonia presentes na natureza; além disso, uma vez que o homem também é assimilado pela essa cadeia que unifica todos os seres, quais seriam as implicações

---

<sup>40</sup> GOUHIER, 2005, p. 75-80.

<sup>41</sup> DIDEROT, De l'interprétation de la nature, p. 226. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres philosophiques*. Paris: Garnier Frère, 1964 (Édition de P. Vernière). Grifos do autor; tradução nossa.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 242-244.

<sup>43</sup> SOUZA, *Natureza e ilustração*, 2002, p. 16; p. 21.

éticas dessa assimilação?<sup>44</sup>

Nesse tocante, o restabelecimento de elementos da filosofia cartesiana, e o deslocamento da investigação para a vida prática visava mostrar, em bloco, os limites da teoria materialista, que não explicava com rigor o problema da origem do movimento e da ordem na natureza, tampouco estabelecia princípios seguros para o agir moral. Como vimos, para Rousseau, a origem do movimento é a vontade primeira de uma Inteligência Suprema e o argumento contra a moral sensualista consistirá na defesa do inatismo dos sentimentos morais. O conceito de consciência moral desempenha o papel de fundamento metafísico entre o racionalismo cartesiano, o sensualismo e a doutrina materialista. Passemos, então, para os próximos passos da exposição do vigário.

Uma vez estabelecida uma ordem segundo as leis divinas, qual seria o lugar do homem nessa ordem? O vigário volta ao exame da natureza humana:

Nenhum ser material é ativo por si mesmo, e eu o sou [...] minha vontade é independente de meus sentidos; consinto ou resisto [...] e sinto em mim mesmo quando faço o que quis fazer ou quando apenas cedo às minhas paixões [...] Quando me entrego às tentações, ajo conforme o impulso dos objetos externos. Quando me censuro por tal fraqueza, só ouço a minha vontade; sou escravo por meus vícios e livre por meus remorsos; o sentimento de minha liberdade só se apaga em mim quando me depravo e enfim impeço a voz da alma de se elevar contra a lei do corpo.<sup>45</sup>

Ou seja, para Rousseau, o homem se define enquanto um ser que sente e julga; o ser que sente está submetido ao corpo físico; já o ser ativo que julga se define enquanto vontade livre. Donde o vigário concluir que o princípio de toda ação estar na vontade de um ser que se autodetermina, apesar do corpo físico: “O homem, portanto, é livre em suas ações e, como tal, animado de sua substância imaterial”<sup>46</sup> (3º artigo de fé). Ora, se não houvesse desacordo entre o juízo e a sensação, entre a tentação e a censura, o homem seria uno, e não é esse o caso. Assim, somente pela liberdade que se compreende o sofrimento humano apesar da ordem estabelecida por Deus, ou seja, o

---

<sup>44</sup> É possível cogitar que a oposição de Rousseau não se resume à insuficiência da explicação materialista para a origem do movimento ou ao conseqüente ateísmo, em Diderot, ou, ainda, para os princípios da moral do interesse, em Helvétius. Devemos lembrar que os filósofos da modernidade vivenciaram a ascensão das ciências e das artes, cujo paradigma provinha do método experimental nas ciências da natureza. Rousseau, porém, desde os primeiro e segundo *Discursos*, mas também no *Ensaio sobre a origem das línguas*, posicionou-se criticamente em relação a essa “apologia” à ciência, bem como pareceu rejeitar que os métodos da filosofia natural se aplicassem igualmente nos estudos das sociedades (moral, política, línguas, música).

<sup>45</sup> ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 376 ss/ *O.C.*, v4, p. 585 ss.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 378 ss/ *Ibidem*, p. 587 ss.



mal que reina entre os homens ocorre por causa dos próprios homens, porque pelo abuso da liberdade é possível desrespeitar a “voz da alma”.

Note que uma vez estabelecida a liberdade humana, com ela se estabelece também a responsabilidade. O homem é livre e, portanto, responsável por suas próprias ações. No entanto, Deus, ou a natureza, não abandonou o homem à própria sorte; há, pois, uma baliza para as escolhas humanas:

Existe, pois, no fundo das almas um princípio inato de justiça e virtude a partir do qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más, e é esse princípio que dou o nome de consciência.<sup>47</sup>

Ou seja, a consciência moral é um princípio inato de justiça e virtude, um sentimento natural a partir do qual julgamos nós e os outros. O problema é que não temos apenas sentimentos naturais, somos seres históricos e sociais, portanto, também temos ideias adquiridas. Ou seja, Rousseau reconhece que a “voz da consciência” pode ser sufocada pelos conhecimentos adquiridos pela educação, de modo que a teoria do conhecimento do vigário não deixa de estar de acordo com a doutrina empirista. Nesse tocante, o vigário afirma:

Para tanto só é preciso fazer com que distingas nossas ideias adquiridas e nossos sentimentos naturais, pois sentimos antes de conhecer, e, como não aprendemos a querer o nosso bem e a evitar nosso mal, mas recebemos essa vontade da natureza, também o amor do bom e o ódio ao mau são-nos tão naturais quanto o amor de nós mesmos. Os atos da consciência não são juízos, mas sentimentos.<sup>48</sup>

Pierre Burgelin nos ajuda a interpretar esse trecho e a noção de sentimento inato. Segundo esse comentador, Rousseau deriva o “conhecimento” do bem e do mal moral, do “conhecimento” natural do bem e do mal físico. O instinto de conservação é natural e inato, não é um conhecimento adquirido. Por analogia, se o homem tinha o potencial de se tornar um ser moral, o fundamento da moral não poderia ser adquirido, mas também inato ao homem. É nesse sentido que Rousseau opõe juízo e sentimento, e pode afirmar que os princípios da moral são anteriores à razão.<sup>49</sup> Portanto, Rousseau utiliza o termo juízo aqui num sentido distinto daquele utilizado até então, e a noção de sentimentos

---

<sup>47</sup> Ibidem, p. 390/ Ibidem, p. 598.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 391/ Ibidem, p. 599. Essa passagem nos mostra que o termo juízo na obra recebe mais de um significado.

<sup>49</sup> BURGELIN, *Op. Cit.* p. 1558-9.

naturais remetem aos princípios morais que, independentemente do desenvolvimento da razão e dos conhecimentos adquiridos pela educação, subjazem à natureza humana:

Seja qual for a causa de nosso ser, ela proveu à nossa conservação dando-nos sentimentos convenientes à nossa natureza, e não se poderia negar que pelo menos aqueles sejam inatos. Esses sentimentos, quanto ao indivíduo, são o amor de si, o temor da dor, o horror da morte e o desejo de bem-estar. Mas se, como não podemos duvidar, o homem é sociável por natureza, ou pelo menos é feito para tornar-se tal, só pode sê-lo através de outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie, pois, considerando apenas a necessidade física, ela deve certamente dispersar os homens, em vez de o aproximar. Ora, é do sistema moral formado por essa dupla relação, consigo mesmo e com seus semelhantes, que nasce o impulso da consciência.<sup>50</sup>

Essa passagem é bastante intrigante. Segundo ela, o homem foi feito para tornar-se sociável; o que, de certo modo, contraria as teses presentes no *Discurso sobre a desigualdade*, segundo o qual haveria certa contingência na socialização humana.<sup>51</sup> Por outro lado, ela permite combater as doutrinas que derivam os princípios da moral da experiência sensível, dos prazeres e do interesse, e abre a perspectiva para a defesa do inatismo dos sentimentos morais, ou mesmo para uma fundamentação *a priori* da moral.

Do ponto de vista individual, o que também se aplica à situação do isolamento no estado de natureza, os sentimentos convenientes a nossa natureza independente e solitária incluem a conservação de si e o desejo de bem-estar. Como o homem se tornou sociável, só o pôde através de outros sentimentos inatos relativos à espécie, como se a natureza, ou Deus, inscrevesse nele as condições de possibilidades da vida moral e social. Segundo Burgelin, esses sentimentos englobam as relações humanas como a piedade e não simplesmente a sexualidade.<sup>52</sup>

Com a interpretação de Maruyama, podemos constatar que o centro da argumentação de Rousseau contra o mecanicismo materialista e a passividade do espírito na fundamentação moral é a concepção de vontade livre e o inatismo sentimento moral. Os princípios da consciência moral, diz a comentadora, são apresentados como evidentes por eles mesmos e não podem ser redutíveis ao princípio

---

<sup>50</sup> ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p.392/ O.C., v4, p. 600.

<sup>51</sup> Ver, por exemplo, o papel dos acidentes naturais no processo de socialização da espécie.

<sup>52</sup> BURGELIN, *Op. Cit.*, p. 1560. Concordamos com Burgelin, pois a piedade é um sentimento natural importante na regulação das relações humanas; no estado de natureza, por exemplo, ela impede os excessos do amor-próprio. No entanto, isso não quer dizer que a sexualidade esteja completamente fora desse quadro constitutivo da natureza humana que permite o desenvolvimento da moralidade. Aliás, todo o livro IV do *Emílio* expõe a concomitância da maturação sexual e o desenvolvimento da sensibilidade moral. Essa questão merece um estudo aprofundado.

do prazer, tampouco da necessidade física. O fundamento metafísico da consciência moral reside na apreensão de uma ordem que transcende o mundo empírico; o bem moral é universal e independente da diversidade dos costumes. Antes de aparecer como um fenômeno psicológico ou empírico, a consciência moral se define como um princípio e também por isso deve ser compreendido como inato. Desse modo, ainda com Maruyama, a teoria da consciência moral inaugura uma outra ordem, a ordem do sistema moral, que exclui os princípios da moral sensualista de Helvétius.<sup>53</sup>

#### **4. Considerações finais**

Enfim, para Rousseau, o homem tem princípios para ação moral: são eles a vontade livre e os sentimentos inatos de bondade, justiça e virtude. A vontade coincide com a liberdade e isso explica o caráter moral de nossos juízos e de nossas ações. Assim, o homem é um ser ativo e livre; ele determina a si mesmo e os atos do juízo, atos esses que, de uma forma ou de outra, são atos da sua liberdade. Para combater a moral sensualista e monismo materialista, Rousseau restabeleceu alguns elementos da filosofia cartesiana. No entanto, Rousseau avança num sentido diferente de Descartes. Uma leitura rápida do *Discurso do método* mostra uma “moral provisória” e prudente, de modo a não criar grandes obstáculos na pesquisa pela verdade. Em Rousseau, se o sujeito escolhe o bom como julgou o verdadeiro, então, deixar em suspenso o aspecto moral da pesquisa pela verdade seria um erro; e uma moral provisória não seria seriamente aceita.

Como vimos, em Descartes, a dúvida é voluntária, metódica e se coloca na ordem das ciências; enquanto que no vigário, ela é involuntária e consequente de uma crise moral e religiosa. Segundo Gouhier, utilidade prática e sinceridade (as regras do método do vigário) mudam o sentido da palavra evidência. Aos olhos de Descartes, a evidência é uma propriedade da coisa vista e não um estado do sujeito que vê; em outros termos, a evidência não é a certeza, mas isso que no objeto produz a certeza no sujeito. Portanto, para Descartes, a evidência produz certeza. Tal certeza não tem nada de “subjetivo”. O “eu” que pensa  $2+2=4$ , diz o comentador, é a razão impessoal e universal: a certeza de tal sujeito só é então o efeito de uma evidência rigorosamente

---

<sup>53</sup> MARUYAMA, 2005, p. 467-503. Após apresentar os princípios da consciência moral e da verdadeira religião, o vigário segue com uma longa crítica à intolerância das religiões históricas. Não vamos aprofundar nas minúcias de tal crítica. Sobre esse tema, ver: KAWAUCHE, 2012, p. 84-101.

objetiva. Outro é o ponto de vista numa crise moral e religiosa: trata-se ainda de ver claramente, mas ver claramente na vida, e o sujeito que vê é então esse indivíduo que traz um nome e um sobrenome. A evidência que a razão reconhece deve produzir uma certeza que exerce essa espécie de atração pela qual o pensamento se prolonga em ação.<sup>54</sup>

Outra diferença que devemos assinalar é que, como sabemos, o percurso de Descartes parte do *cogito*, passa para a investigação sobre a ideia de perfeição, para a ideia de Deus e da perfeição de Deus, recuperava-se o mundo.<sup>55</sup> De modo que o percurso cartesiano poderia ser resumido no seguinte esquema: EU => DEUS => MUNDO. Como vimos, é bem diferente o percurso de Rousseau: do sentimento do eu passa-se para a investigação sobre o movimento no mundo e chega-se a constatação de uma ordem segundo uma Suprema Inteligência. De modo que o percurso rousseauiano poderia ser resumido nesse esquema: EU => MUNDO => DEUS. Como bem assimila Bento Prado Jr (2008), ao utilizar os instrumentos do cartesianismo no seu combate aos Filósofos (materialistas e sensualistas), Rousseau abriu um universo teórico novo. Ao desmaterializar alma e ao purificar a matéria de qualquer força oculta, Descartes e Rousseau atravessaram o mesmo espaço, mas tomaram direções diferentes. A metafísica em Descartes é um meio de tornar possível o conhecimento racional do mundo físico; em Rousseau, ela abre o domínio da autonomia no mundo moral.<sup>56</sup> Acrescentemos, no entanto, que por ser a consciência um “sentimento inato”, podemos inscrever Rousseau na tradição do racionalismo cartesiano.

Espera-se que o presente trabalho tenha minimamente alcançado seu objetivo, qual seja: dissertar sobre a justificativa moral e religiosa para uma determinada posição metafísica de Rousseau. Dito de modo mais específico: espera-se que o exame do trecho escolhido d'*A profissão de fé do vigário saboiano* tenha demonstrado em que medida Rousseau se aproxima de Descartes, para combater o materialismo, e em que medida Rousseau se afasta de Descartes, para dar um direcionamento pessoal, moral e religioso na elaboração de sua própria doutrina. Autores como Aristóteles e Descartes, cada um ao seu modo, buscaram um fundamento para a filosofia e para a ciência. Ambos se esforçaram em dar um fundamento objetivo e impessoal. Em Rousseau, foi através de um sujeito particular, o próprio Jean-Jacques, que ele estabeleceu um princípio seguro

---

<sup>54</sup> Cf. GOUHIER, *Op. Cit.*, 66 ss.

<sup>55</sup> DESCARTES, *Discurso do Método*, partes IV e V, 1987.

<sup>56</sup> PRADO JR., 2008, p. 148.

para o agir humano. Movimento bastante atípico na tradição moderna, mas que abre uma discussão interessante sobre a dimensão existencial do sujeito concreto e sobre o aspecto moral na pesquisa pela verdade.

## 5. Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ANGIONI, L. Princípio da não-contradição e semântica da predicação em Aristóteles. In: *Anlytica*, vol. 4, nr. 2, 1999.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*: livros IV e VI. Tradução de Lucas Angioni. Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução nº 14. Campinas: Unicamp/IFCH, 2007.
- BURGELIN, P. Notes et variantes. In : ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, v.4, 1990 [1969].
- CHARRAK, A. Présentation et notes. In: ROUSSEAU, J.-J. *Émile ou de l'éducation*. Paris: Éditions Flammarion, 2009.
- CONDILLAC, HELVÉTIUS, DEGÉRANDO. *Textos escolhidos*. Traduções de Luiz Roberto Monzani [et al.]. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DENT, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- DESCARTES, R. *Discurso do método; As paixões da alma*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Ed. Da Unicamp, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia*. Lisboa : Edições 70, s/d.
- DIDEROT, D. *Diálogo entre D'Alembert e Diderot*. São Paulo : Abril Cultural, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres philosophiques*. Édition de P. Vernière. Paris : Éditions Garnier Frères, 1964.
- DIDEROT ; D'ALEMBERT. *Encyclopédie*. Disponível in :<  
<http://encyclopedia.uchicago.edu/>>.
- GOUHIER, H. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Vrin: 2005.
- KAWAUCHE, T. *Religião e política em Rousseau*. 2012, 202 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, 2012.
- MARUYAMA, N. *A moral e a filosofia política de Helvétius: uma discussão com J. - J. Rousseau*. São Paulo: Associação editorial Humanitas: Fapesp, 2005.
- MONTEAGUDO, R. “Rousseau existencialista” in *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 27(1), p. 51-59, 2004.
- PINTOR-RAMOS, A. Rousseau: en el crepúsculo de la teología natural. In: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. 2006, volume 33. Páginas 181-230. Disponível em: <<http://summa.upsa.es/viewer.vm?id=0000030296&page=1&search=&lang=es&view=main>>.
- PIVA, P. J. de L. Deicídio e reação: Rousseau contra os materialistas de seu tempo. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 1, p. 79-93, 1999.
- PRADO, B. JR. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Organização e apresentação de Franklin de Mattos. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

*Emílio ou da educação*. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques [et al.]. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1964-1995 (Coleção Bibliothèque de La Pléiade).

\_\_\_\_\_. *Os devaneios do caminhante solitário*. Tradução de Fúlvia Maria Luíza Moretto. Brasília: Ed. Da UnB, 1995.

SOUZA, M. das G. *Natureza e ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

TROUSSON, R; EIGELDINGER, F. *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.