

O dualismo e o problema do mal em Rousseau

Gustavo Cunha Bezerra*

Resumo: Apresentaremos neste artigo duas possíveis interpretações sobre o dualismo de Rousseau expresso pelo Vigário saboiano na *Profissão de fé*. Uma delas refere-se à de Paul Hoffmann, que aponta a influência do pensamento teológico de Calvino e de Ostervald no dualismo defendido pelo Vigário. Hoffmann observa que além do dualismo entre corpo e alma, existe outro que divide a alma; o que aponta para a origem do mal enquanto resultado do conflito interno da alma. Robert Derathé, por outro lado, destaca o platonismo de Rousseau que vê o mal como proveniente da busca de satisfazer os interesses materiais, enquanto o bem se identifica com a satisfação dos interesses da alma.

Palavras-chave: Alma. Dualismo. Mal. Rousseau.

The dualism and the problem of evil in Rosseau

Abstract: We present in this article two possible interpretations of the dualism expressed in the *Profession of Faith of the Savoyard Vicar*. One of them refers to Paul Hoffmann, pointing to the influence of Calvin's theological thought and Ostervald. Hoffmann notes that beyond the dualism between body and soul, there is another that divides the soul, which points to the origin of evil as a result of the internal conflict of the soul. Robert Derathé, on the other hand, highlights the Platonism of Rousseau who sees evil as derived from the pursuit of satisfying material interests, while the good is identified with the satisfaction of the interests of the soul.

Keywords: Soul. Dualism. Evil. Rousseau.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professor substituto do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFTRN). *E-mail:* gcbezerra@hotmail.com

Le dualisme et le problem du mal chez rousseau

Résumé: Nous présenterons dans cet article deux interprétations possibles concernant le dualisme de Rousseau exposé par le Vicaire savoyard dans la *Profession de foi*. Une de ces interprétations est celle de Paul Hoffmann qui signale l'influence de la pensée théologique de Calvin et de Ostervald dans le dualisme soutenu par le Vicaire. Hoffmann remarque qu'au-delà du dualisme entre le corps et l'âme, il existe un autre qui divise l'âme elle-même; ce qui indique l'origine du mal en tant que résultat du conflit intérieur de l'âme. Robert Derathé, par ailleurs, souligne le platonisme de Rousseau et voit le mal comme conséquence de la quête de satisfaire les intérêts matériels, tandis que le bien s'identifie avec la satisfaction des intérêts de l'âme.

Mot-clés: L'âme. Dualisme. Mal. Rousseau.

Mesmo que Rousseau tenha aderido a certas ideias cartesianas, principalmente quanto ao dualismo entre corpo e alma, parece correto afirmar que a importância da *res cogitans*, defendida na *Profissão de fé do Vigário saboiano*, é bastante diferente daquela que Descartes atribuía quando encontrou a certeza indubitável do *cogito*. Ao contrário do autor das *Meditações metafísicas*, o Vigário saboiano – um sábio personagem através do qual Rousseau expressa suas inquietações metafísicas – não procura demonstrar a existência de si mesmo, essa questão não lhe aparece na forma de um problema filosófico a ser resolvido, mas é facilmente respondida através da confiança nas sensações: “Eu existo e tenho sentidos pelos quais sou afetado. Eis a primeira verdade que me atinge e com a qual sou forçado a concordar” (OC IV, p. 570)¹. Assim, o questionamento cartesiano “eu existo?” é substituído, na *Profissão de fé*, pela busca do conhecimento de si mesmo que questiona “quem sou eu?”.

¹ As referências às obras de Rousseau remetem às *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, 5 vols, 1959 – 1995. Nas citações indico o número do volume e a página. As traduções para o português são de minha autoria.

Para responder essa última pergunta, o Vigário procura encontrar a posição que o homem ocupa no “vasto universo” que o rodeia; posição definida pela superioridade humana perante as outras espécies. Os argumentos que justificam tal conclusão são os do *poder* e da *inteligência*: “por minha vontade e pelos instrumentos que estão em meu poder para executá-la, eu tenho mais força para agir sobre os corpos que me rodeiam (...), e, pela minha inteligência, eu sou o único que tenho inspeção sobre o todo” (OC IV, p. 582). A capacidade humana de “medir, calcular, prever seus movimentos, seus efeitos”, assim como o sentimento “do que é ordem, beleza, virtude”, a contemplação do universo, o elevar-se “à mão que o governa”, o amor pelo bem e o agir de acordo com o bem, são, para o Vigário, provas suficientes da superioridade do homem na *ordem dos seres*².

No sistema metafísico da *Profissão de fé do Vigário saboiano*, Rousseau procura definir a posição da espécie humana no plano cosmológico, pois “ela determina a significação de nossa existência e de nossa conduta” (BURGELIN, 1969, p. 1536). Se, por um lado, o Vigário afirma que “não existe um ser no universo que não se possa ver, de algum ponto de vista, como o centro comum de todos os outros, em torno do qual eles estão ordenados” (OC IV, p. 580), por outro lado, somente o homem pode compreender esta situação, ele é o “Rei da Terra” (OC IV, p. 582), não por seu próprio mérito, mas pela vontade do *Autor*.

Tal supremacia da espécie humana, estabelecida a partir da sua *liberdade* e constituída na história, termina por excluir o homem da ordem do todo, pois enquanto a ordem da natureza garante ao homem um lugar privilegiado perante os outros seres e oferece um verdadeiro espetáculo de “harmonia e proporção”, o cenário que surge para o Vigário, ao dirigir seu olhar para o gênero humano, é de “confusão e desordem”: “O concerto reina entre os elementos, e os homens estão no caos!” (OC IV, p. 583). É a partir da percepção dessa contradição, que se formam

² Sobre a noção de *cadeia dos seres* na história da filosofia, conferir: Lovejoy, 1964.

no espírito do padre “as sublimes ideias de alma”, pois ele observa a insistente discordância entre dois princípios, um que eleva o homem ao “estudo das verdades eternas, ao amor da justiça e do bem moral, às regiões do mundo intelectual, do qual a contemplação faz as delícias do sábio” (OC IV, p. 583), e outro que rebaixa o homem ao “império dos sentidos”, às paixões que o escravizam. Logo, “o homem não é um” (OC IV, p. 583), ele é composto de duas substâncias, ele possui além do corpo uma alma, um princípio ativo diverso da matéria – argumento que sustenta o Vigário na sua rejeição ao materialismo.

Henri Gouhier faz uma interessante observação a respeito da origem do dualismo de Rousseau. Segundo o comentador, o dualismo platônico que pode ser encontrado nos textos do genebrino origina-se da experiência de um forte desejo de se *evadir* “de um mundo onde Jean-Jacques é condenado a viver em um corpo doente (...). Evasão do corpo e também da sociedade” (GOUHIER, 2005, p. 164-65).

Na juventude de Jean-Jacques, o sentimento de que ele estava condenado a uma vida breve torna o pensamento sobre a morte algo bastante familiar. Na meia-idade, com o agravamento da sua doença e depois dos desentendimentos com Mme. d'Épinay e com os *philosophes*, Rousseau vê na morte a libertação do corpo doente e da sociedade hostil em que vive.

No pensamento rousseauiano, o tormento provocado pela morte provém exclusivamente do medo que a antecede. O homem do estado de natureza, desprovido da ideia de futuro, entregue “somente ao sentimento de sua existência atual” (OC III, p. 144), não é atormentado pelo medo da morte que, assim, não pode ser vista como um mal. “Quem é que gostaria de viver para sempre?”, questiona o Vigário, “A morte é o remédio para os males que vós vos fazes; a natureza quis que vós não sofrêsseis para sempre” (OC IV, p. 588). Gouhier observa a proximidade dessas ideias com a sabedoria estoica, para qual a causa de nossos sofrimentos não está nas coisas, mas na ideia que fazemos delas:

Rousseau vai, como os Antigos, se desembaraçar da ideia [da morte] invocando a ordem da natureza: “Se nós nos contentássemos em ser o que nós somos...”, suspira o Vigário. Aceitemos o que é natural como natural, isso não porque é preciso se resignar ao inevitável, mas porque a ordem reina na natureza e que (...) ela é boa. “O universo subsiste, lemos na carta a M. de Franquières..., tudo perece sucessivamente, porque tal é a lei dos seres materiais e movidos; mas tudo se renova... tal é a ordem... Não vejo nenhum mal em tudo isso”; minha morte está então de acordo com a ordem (GOUHIER, 2005, p. 168-169).

Quando Rousseau se refere à “libertação da alma” e à “tirania do corpo”, termos muito próximos do platonismo, o mal proveniente do corpo está relacionado não exatamente à moral, segundo Gouhier, mas às doenças, das quais o corpo é a sede, assim como de tudo aquilo que subjuga o corpo, como “as estações, o estado da atmosfera, temperatura, luminosidade, obscuridade, alimentos, o barulho, o silêncio” (GOUHIER, 2005, p. 32). A relação entre o mal e o corpo pode, dessa forma, ser entendida em um sentido diferente daquele que vê o corpo como fonte dos pecados.

No último capítulo da obra *Théories et modèles de la liberté au XVIIIe siècle*, Paul Hoffmann faz uma análise do problema do mal na *Profissão de fé* e aponta dois tipos de dualismo presentes no pensamento do Vigário, um que pode ter sua origem no *Phédon*, em que Platão identifica a alma como simples e prisioneira do corpo, e outro dualismo que se encontra dentro mesmo da alma, o qual se adapta melhor “à lógica do discurso global de Rousseau sobre a liberdade da alma” (HOFFMANN, 1996, p. 412). O segundo tipo de dualismo, presente também no pensamento de Platão, mas em outras obras como na *República*, no *Fedro*, no *Timeu* e nas *Leis*, pode ser igualmente percebido em Paulo, que, na *Epístola aos romanos*, VII, 15, 18, 19 e 21, declara:

Pois eu não aprovo o que eu faço, porque eu não faço o que eu gostaria fazer; mas eu faço o que eu repugno.

Pois eu sei que o bem não habita em mim, quer dizer, na minha carne; pois eu tenho a vontade de fazer o que é bom; mas eu não encontro o meio de realizar.

Pois eu não faço o bem que eu gostaria fazer; mas faço o mal que não gostaria fazer.

Eu encontro então essa lei em mim, é que, quando eu quero fazer o bem, o mal está preso em mim. (*apud* HOFFMANN, 1996, p. 413-414).

Hoffmann (1996, p. 414) reconhece a dificuldade interpretativa desse texto que foi compreendido de diferentes formas na história de sua exegese, mas procura analisar o dualismo do Vigário saboiano a partir das interpretações realizadas por Calvino, no *Commentaire*, em David Martin nas suas notas da Bíblia, “mas sobretudo nos *Arguments et réflexions* de Ostervald, que foi para as Igrejas protestantes da Suíça romanda, durante todo o século XVIII, a referência mais corrente”.

Calvino, segundo Hoffmann, vê no texto de Paulo uma concepção do pecado como um *processo espiritual* e voluntário. Assim, o corpo não pode ser visto como oposto à alma, “*o corpo de pecado* (...) não significa a carne e os ossos, mas (...) *a massa do pecado*. (...) nossas almas também estão fixadas à Terra, e de tal maneira submissas ao corpo, que elas perderam sua excelência. (...) *a carne* e o *espírito* se dirigem os dois à alma e a concernem” afirma Calvino (*apud* HOFFMANN, 1996, p. 415) que, dessa forma, concebe um conflito instaurado na própria alma:

o homem corrompido pelo pecado do primeiro homem, do qual nós somos herdeiros, e considerado na sua totalidade viva, se encontra oposto ao homem que se confessa pecador, que se condena a si próprio e em quem Calvino via o homem regenerado pelo Dom do espírito (HOFFMANN, 1996, p. 414).

O conflito entre o pecado e o Espírito, para Calvino, não é resolvido completamente neste mundo, e é exatamente essa continuidade do conflito que define a vida do fiel:

a perfeição da vida em Cristo não se obtém por uma súbita mutação: ela é um combate continuamente recommençado e do qual os sucessos não são assegurados. Tão grande é o desacordo, como ele diz, entre a lei de Deus e a natureza do homem, que o primeiro efeito do Espírito

não é senão o de provocar o antagonismo das vontades no homem, a contradição entre o que ele quer e o que ele faz, entre o claro olhar da consciência e os impulsos remanescentes de uma vontade pecadora (HOFFMANN, 1996, p. 416).

O pensamento de Ostervald se diferencia do de Calvino na medida em que ele assegura a possibilidade de superação desse conflito interno, ideia que reflete os novos caminhos da teologia protestante na Suíça francesa, assim como o “enfraquecimento do dogma do pecado original e o primado dado à ideia de salvação” (HOFFMANN, 1996, p. 418). Ostervald vê no capítulo VII da *Epístola aos romanos* a representação de um homem que, como todos, é “exposto aos inevitáveis desarranjos do espírito”, mas que consegue “se tornar um homem novo, purificado de todo mau desejo, aderindo firmemente à lei do Espírito” (HOFFMANN, 1996, p. 416). De acordo com Hoffmann (1996, p. 418), o discurso de Ostervald pode ser visto como “o manifesto da perfeita aptidão do cristão a realizar as ordens, a rejeitar o pecado e a ascender à santidade; a possibilidade de uma perfeita coincidência entre a ordem da graça e aquela da vontade”. Se podemos ver em Calvino e Ostervald importantes fontes do pensamento exposto pelo Vigário saboiano sobre a alma, é também verdade que o autor da *Profissão de fé* vai mais longe que eles:

Sem dúvida é verdade que Rousseau conservou a ideia calvinista do conflito interior da alma como dado fundamental de sua teoria do homem. Mas ele a estendeu a todos os homens, sem distinção e independente de todo concurso particular e arbitrário do Espírito, definido como uma força transcendente, o difícil combate que Calvino reservava aos fiéis. Ele a herdou do molinismo, de uma parte; de outra, da potente corrente da nova teologia protestante que domina na Genebra do século XVIII e que representam os Turretini, os Vernet, os Ostervald, desse otimismo pelagiano que anuncia aos fiéis que a fé e as obras, indissociavelmente ligadas valem a salvação; mas indo bem mais longe que eles todos, quando confere a todos os homens igual capacidade de virtude e lhes anuncia que a perfeita retidão moral é um estado que eles podem atingir (HOFFMANN, 1996, p. 418-419)

A interpretação elaborada por Hoffmann sobre o dualismo interior à própria alma se opõe expressamente aos comentários de Masson expostos na sua edição crítica da *Profissão de fé*. Quando Masson (1914, p. 169) cita o capítulo VII da *Epístola aos Romanos*³, ele afirma que a “fórmula de Paulo, ‘corpo de pecado’, traduz exatamente o pensamento de Rousseau, já que (...) é a segunda substância, o princípio passivo do composto humano, ‘a lei do corpo’, como ele dirá mais adiante, que tenta nos subjugar”. Referindo-se ao comentário de Masson, Hoffmann adverte que sua análise “tende precisamente a mostrar o caráter não pertinente de tal leitura de Paulo e de Rousseau” (HOFFMANN, 1996, p. 417).

O conflito entre a boa e a má vontade, expresso na *Epístola aos Romanos*, assim como o esforço para vencer a lei do pecado, é retomado pelo Vigário nos seguintes termos: “eu quero e não quero, eu me sinto ao mesmo tempo escravo e livre, eu vejo o bem, amo-o, e faço o mal” (*OC IV*, p. 583). Hoffmann observa que:

de um ponto de vista formal, é o mesmo *eu* que é o sujeito dos enunciados contrários. (...) *Eu* paradoxal, do qual o estatuto é duplo: ao mesmo tempo identificado ao homem atormentado pelo conflito interior, e preservado, unificado, por uma espécie de privilégio ontológico, que manifesta aqui sua função de enunciador do discurso sobre sua própria dualidade. (...) Progressivamente, emerge do discurso de Rousseau essa ideia difícil, segundo a qual a alma é uma força que quer e faz o mal e que, quase ao mesmo tempo, nega-se ela mesma (HOFFMANN, 1996, p. 420-421).

A condenação não se dirige ao corpo, mas à alma, pois “como é possível que o corpo seja aqui depreciado e acusado, já que Rousseau, (...) conforme o dualismo cartesiano, o declarou incapaz de todo pen-

³ Masson (1914, p. 169) cita a seguinte passagem: “Deleito-me na lei de Deus, no íntimo do meu ser. Sinto, porém, nos meus membros outra lei, que luta contra a lei do meu espírito e me prende à lei do pecado, que está nos meus membros” (*Epístola aos Romanos*, 22-23).

samento e o relegou à regularidade, insignificante moralmente, de seus movimentos maquinais?” (HOFFMANN, 1996, p. 424). Argumento bastante pertinente este, pois quando Rousseau defende a existência da substância espiritual, ele a identifica com a *atividade* e com a *liberdade*, enquanto ao corpo não cabe outra função senão a de sofrer as impressões sensoriais impostas pelo mundo exterior, ou de realizar os movimentos ditados pela vontade do princípio ativo. Sendo assim, o corpo é identificado com a completa *passividade* e não poderia ser apontado como a origem da ação humana que escolhe fazer o mal.

Uma vez que a ação livre é definida pela alma, a reprovação pela escolha em realizar o mal é dirigida à própria alma, que se rebaixa “metaforicamente” ao nível do corpo. Tal reprovação provém de uma espécie de olhar exterior ao próprio conflito e capaz de visualizar a persistência desse dualismo. “Alma por ela mesma alterada e endireitada, na qual, por trás da má vontade, uma boa vontade espera, que sabe que ela pôde resistir”, como descreve Hoffmann (1996, p. 423).

Na busca de uma definição coerente da alma oferecida pelo Vigário, Hoffmann (1996) observa que a aparente indefinição sobre o dualismo (entre corpo e alma, ou se a alma mesma possui uma dualidade), na *Profissão de fé*, provém da adoção de diferentes sistemas. O Vigário parece estar de acordo com o dualismo do *Phédon* quando afirma que, ao se entregar “às tentações, ajo conforme o impulso dos objetos externos. (...) 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” (OC IV, p. 585). Entretanto, quando o Vigário se refere aos objetos externos, para Hoffmann (1996, p. 424), ele não tem em vista os objetos materiais, nem o corpo, que comunicam apenas movimento, mas os “objetos que trazem já a marca do homem, que são modelos de comportamento e de pensamento, de preconceitos”, objetos pelos quais a alma é seduzida.

Na sua inocência originária, dirigido pela natureza, o corpo não é visto por Rousseau como a causa do mal; “os primeiros movimentos da natureza são sempre direitos” (OC IV, p. 322), lemos no livro II do

Emílio. A formação do corpo é uma tarefa da própria natureza, como observa Burgelin, enquanto a formação do homem moral é fruto da intervenção promovida pela arte humana. “O mal não está no corpo, mas no desequilíbrio” (BURGELIN, 1969, p. 1539) com a alma, pois é nela que se encontra o princípio ativo, como afirma o Vigário: “teus sentimentos, teus desejos, tua inquietude, teu orgulho mesmo, têm outro princípio que esse corpo estreito no qual te sentes acorrentado” (OC IV, p. 585).

A liberdade consiste em agir de acordo com a vontade, princípio ativo independente dos sentidos, e a escravidão em sucumbir aos vícios. Entretanto, o homem é impotente para realizar tudo aquilo a que sua vontade aspira, e a reprovação que ele dirige a si mesmo, ao ceder à fraqueza e à passividade de agir de acordo com “os impulsos dos objetos externos”, é resultado da própria liberdade: “eu sou escravo pelos meus vícios e livre pelos meus remorsos” (OC IV, p. 586).

Livre, mas impotente para seguir apenas sua vontade, o homem é a causa do próprio mal; suas aspirações são divididas entre as “aspirações morais e elevadas, e as aspirações dos sentidos, das paixões”. O mal surge a partir da desproporção entre esses dois tipos de aspirações, pois “nós não temos sempre a força de impor as primeiras” (RADICA, 2010, p. 200). A ausência de forças para seguir sempre as aspirações morais mais elevadas provém dos falsos julgamentos: “nós fixamos nossos julgamentos e nossa estima antes de conhecer o bem e o mal; depois, relacionando tudo a essa falsa medida, não damos a nada seu justo valor” (OC IV, p. 604). Assim, quando se escolhe o bem é porque se julga de forma verdadeira, e escolhe-se o mal quando se julga falsamente. Ora, são os julgamentos que determinam a vontade⁴, e, dessa forma, seria um falso julgamento que determinaria uma má vontade.

⁴ “Qual é então a causa que determina sua vontade? É o seu juízo. E qual é a causa que determina o seu juízo? É a sua faculdade inteligente, é a sua potência de julgar” (OC IV, p. 586).

O julgamento é uma atividade exclusiva do espírito, a única substância “ativa”, mas a substância passiva, o corpo, pode influenciar na determinação dessa *atividade*, pois o dualismo adotado pelo Vigário vê a causa dos falsos julgamentos nas “ilusões que nos fazem o corpo e os sentidos” (OC IV, p. 591). Mesmo que seja misteriosa a relação entre corpo e alma – e mais ainda, que a passividade do primeiro seja a causa de uma atividade do segundo – isso não impede o padre de perceber que o corpo contribui para os equivocados julgamentos do espírito:

Unida a um corpo por laços não menos poderosos que incompreensíveis, o cuidado de conservação desse corpo excita a alma a relacionar tudo a ele, e lhe dá um interesse contrário à ordem geral que ela é, entretanto, capaz de ver e de amar (OC IV, p. 603).

Dessa forma, como observa Radica, o mal “não constitui certamente um princípio cosmológico ou metafísico como no sistema maniqueu, mas sempre pensado como a corrupção de um bom princípio” (2010, p. 200), o qual se identifica evidentemente com a ordem geral. Agir mal é contrariar a ordem da natureza, e o homem é capaz disso devido às suas próprias faculdades: “é o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e malvados. Nossas dores, nossas preocupações, nossas penas nos vêm de nós. O mal moral é incontestavelmente nossa obra” (OC IV, p. 587).

Rousseau rejeita expressamente a ideia do pecado original. Para ele, o mal não se manifesta no homem de forma autônoma. Nas *Cartas Morais*, Rousseau conclui que “toda moralidade da vida humana está na intenção do homem” (OC IV, p. 1106) e na versão definitiva da *Profissão de fé* afirma que “toda moralidade de nossas ações está nos julgamentos que nós mesmos fazemos sobre elas”⁵ (OC IV, p. 595). Mesmo que o

⁵ Bernardi (2010, p. 147) observa que Rousseau havia escolhido primeiramente o termo “na *vontade* do homem” e que sua decisão pela palavra *julgamento* foi bem pensada, na medida em que “ela implica a vontade refletida, de onde resulta o julgamento”.

Vigário se refira ao estado de “*abaissement*” do homem, como “aquele da alma unida a seu corpo” (HOFFMANN, 1996, p. 430), ele defende ao mesmo tempo, em consonância com o segundo *Discurso*, que “todas as nossas primeiras inclinações são legítimas” (OC IV, p. 604). Primeiras inclinações de um corpo ainda perfeitamente inocente, em pleno acordo com o ordenamento natural das coisas e que seria, assim, absolvido de ser considerado como a causa do mal.

Dentro desse contexto originário, a alma torna-se ativa no momento em que exerce “sobre ela mesma uma função de retomada, de condenação e de correção” (HOFFMANN, 1996, p. 430). O sentimento de culpa suscita na alma sua constante vigilância sobre si mesma e, de certa forma, confirma a verdade da lei que ela enuncia para si mesma. Nesse sentido, seguindo ainda a análise de Hoffmann, quando o Vigário se refere às *tentações* que inclinam o homem a agir mal,

o termo *tentação* não designa algum impulso do corpo-máquina, nele mesmo insignificante. O desejo não se torna culposo senão a partir do momento em que a alma, em um mesmo movimento, o reconheceu como tal e adere a ele; melhor ainda: desde o instante em que ele forma o objeto de um querer pelo qual a alma, consciente, deliberadamente contradiz sua própria boa vontade. Não existe determinismo do mal; jamais ele advém senão do homem que o tenha querido. (...) É um ato da vontade que torna irresistível a tentação. (...) O centro do problema da liberdade, em Rousseau, está nessa transmutação da boa vontade em uma má vontade, que não revela, entretanto, nenhuma ontologia do mal (HOFFMANN, 1996, p. 434-436).

Na célebre obra *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Robert Derathé (p. 101) também analisa a dualidade que divide o homem em “duas tendências naturais opostas, das quais uma é relativa à sua própria natureza física e a outra ao seu ser moral”. Analisado sob tal perspectiva, o pensamento de Rousseau segue o dualismo platônico, que relaciona o verdadeiro bem com aquele de nossa alma e não com o bem estar material.

No estado de natureza, como as necessidades humanas são facilmente satisfeitas, pois se inscrevem dentro dos limites de suas forças, o homem não depende senão dele mesmo. É devido ao desenvolvimento da vida em sociedade que as paixões despertadas pelo amor-próprio tornaram-se excessivamente dominantes na determinação das ações humanas. As novas necessidades, que superam em muito nossas forças, iludem os julgamentos e nos escravizam na medida em que somos subjulgados pelas paixões sociais e nos tornamos dependentes dos outros. Para Derathé (1948, p. 97), essa *dependência dos homens* “é a fonte de todos os nossos vícios, pois, para melhor tirar proveito de seu semelhante, o homem buscará subjugá-lo pela força ou enganá-lo pela astúcia”.

São essas paixões que nos impulsionam ao desfrute dos prazeres dos sentidos, conduzindo-nos ao estado que o Vigário classifica como “*abaissement*”, no qual os apetites sensuais dirigem nossa conduta. Na *Carta a M. d’Offreville*, de 4 de outubro de 1761, Rousseau distingue dois tipos de interesse nas nossas ações; o primeiro se refere ao “interesse sensual e palpável, que se relaciona unicamente ao nosso bem estar material, à fortuna, à consideração, aos bens físicos que podem resultar para nós da boa opinião do outro” (ROUSSEAU, 1974, p. 71). Das ações movidas por esse tipo de interesse não se pode esperar outro bem senão o material e não se pode igualmente classificá-las como virtuosas.

Como observa Derathé (1948), na filosofia moral de Rousseau, os homens agem somente para o seu próprio bem. Seria contrariar a natureza humana agir movido por outro interesse que não o seu próprio, “preferir-se a tudo é uma inclinação natural do homem”, defende o Vigário (*OC IV*, p. 584). Consequentemente, uma questão se impõe: o que faz o homem contrariar os interesses sensuais descritos acima? A resposta nos leva novamente à oposição de Rousseau aos materialistas, para os quais “o amor de si não é senão o amor de seu corpo”.

No pensamento rousseauiano, segundo Derathé (1948), existe outro tipo de interesse na ação humana: aquele que se dirige à substância espiritual. Trata-se do interesse “espiritual ou moral” – como Rousseau o

denomina na *Carta a M. d'Offreville* – que visa “o bem de nossa alma”, o “nosso bem absoluto”, enfim, a “nossa verdadeira felicidade” (ROUSSEAU, 1974, p. 72). Derathé (1948, p. 103) comenta esse pensamento nos seguintes termos:

A moral de Rousseau permanece então fundamentalmente individualista e espiritualista. Praticar a justiça é preferir o bem de nossa alma ao bem estar físico e passar a um interesse de ordem superior, nosso interesse verdadeiro enquanto ser pensante, antes de nossos interesses materiais. A vida moral assim entendida se acompanha de uma satisfação interior que é sua verdadeira recompensa.

O platonismo de Rousseau apresenta-se aqui de forma bastante evidente na associação do bem verdadeiro, aquele da alma, com a felicidade. O atento leitor da *República* defende que somente os justos podem ser felizes e que a infelicidade é o destino certo dos malfeitores. Por outro lado, Rousseau discorda de Platão quanto ao destino dos bons nesse mundo. Para Platão, nada é capaz de retirar a felicidade das pessoas de bem, pois mesmo nas piores situações, os justos serão sempre felizes. Rousseau não acredita nisso, sua própria experiência de vida, as perseguições e humilhações, impossibilitam-no de concordar que este mundo garante a felicidade dos justos. Esse “é o motivo pelo qual a vida futura se torna necessária, para que o justo possa conhecer em toda sua pureza “a volúpia que nasce do contentamento de si mesmo” e para desfrutar plenamente a felicidade a que tem direito” (DERATHÉ, 1948, p. 104). Podemos ver esse posicionamento da filosofia moral de Rousseau na seguinte passagem da *Profissão de fé*:

Se a alma é imaterial, ela pode sobreviver ao corpo, e se ela sobrevive a ele, a providência está justificada. Mesmo que eu não tivesse outra prova da imaterialidade da alma além do triunfo do malvado e da opressão do justo neste mundo, só isso já me impediria de duvidar dela (OC IV, p. 589).

O Vigário não tem dificuldade para reconhecer a imortalidade da alma, já que é certa para ele a existência de duas substâncias. Se o corpo é destruído “pela divisão das partes”, “uma destruição semelhante do ser pensante” seria inconcebível: “não imaginando como ele pode morrer, eu presumo que ele não morre” (*OC IV*, p. 590). A definição cartesiana da *res extensa* como divisível permite compreender a morte do corpo, enquanto que a força ativa e indivisível da alma (em termos espaciais) garante a sua imortalidade pela própria impossibilidade de se pensar o contrário.

A noção de alma imortal, e impulsionada por dois princípios contrários, quando unida ao corpo, como descrito acima, remete à ideia de virtude como domínio do *amour de l'ordre* sobre os apetites sensuais. A virtude para Rousseau, como observa Derathé (1948, p. 115), “supõe um combate e uma vitória”, e aquele que conquista essa vitória sobre as paixões desfruta do “contentamento de si mesmo”, uma satisfação interior que justifica toda a vida moral. “É para merecer esse contentamento que fomos colocados na terra dotados de liberdade, que somos tentados pelas paixões e contidos pela consciência” (*OC IV*, p. 587), afirma o Vigário. Sobre esse conflito interior vivido pelo homem e a satisfação de reinar sobre os impulsos sensuais, Derathé (1948, p. 104) observa que:

Rousseau irá mesmo até sustentar que a dualidade da natureza humana tem sua razão de ser nessa satisfação interior e não tem outro objetivo, segundo as intenções divinas, que o de torná-la possível. Se Deus uniu a alma ao corpo, é para que o homem tenha o mérito em fazer o bem e possa assim conhecer a “glória” de ser virtuoso.

Vimos, portanto, que a discussão sobre a origem do mal em relação ao dualismo de Rousseau pode ser interpretada de diferentes formas. De acordo com Hoffmann, mesmo que esteja diretamente ligado aos sentidos, sobre os quais se formula falsos julgamentos, o mal pode ser

visto como resultante de uma divisão da própria alma, promovida pelas ilusões e equívocos que transformam a boa vontade em má vontade. Derathé (1948), por outro lado, enfatiza a questão do interesse e afirma que, para Rousseau, o mal provém da busca de satisfação dos interesses materiais, ligados também à opinião do outro.

O que nos parece fundamental a respeito do problema do mal em Rousseau pode ser encontrado nas duas interpretações expostas acima, qual seja, o surgimento do mal como fruto de um desvio que afasta a conduta humana da ordem da natureza. Dessa forma, procuramos mostrar neste artigo que a relação entre corpo e alma representa um tema privilegiado para análise sobre a questão do mal na *Profissão de fé*. Se a alma não traz em si a corrupção do pecado original e o homem é a causa do mal que faz a si mesmo e aos outros, cabe então ao Vigário explicar os motivos que conduzem ao agir mal; em suma, ele precisa encontrar a origem da desordem humana. Por um lado, podemos apontar a alma (enquanto único princípio ativo) como responsável pela escolha do mal, por outro, o corpo pode ser visto, num sentido platônico e cristão, como a sede das más inclinações. Ambas interpretações nos auxiliam a refletir sobre as formas de “salvação”, ou *reordenamento*, se quisermos, vislumbradas pelo genebrino. A respeito disso, Burgelin (1969, p. 1567) lembra a relação direta com a educação:

Nós não somos naturalmente corrompidos. Nossos vícios vêm de nós? Quem é esse *nós*, coletivo ou singular? A sequência parece hesitar entre as duas interpretações: os homens corrompem o homem, e “a primeira depravação deles vem de sua vontade”, o que implicaria uma espécie de mal radical no sentido kantiano. Mas existe um intermediário, que é nossa fraqueza: “eu tenho sempre a força de querer, não a força de executar”. Ora, essa fraqueza provém sobretudo de nossa socialização e de nossa educação.

O mal, visto dessa forma, é consequência da fraqueza humana, a qual provém de uma determinada forma de socialização, ou educação,

que não possui a sabedoria de ocupar o espírito com “os objetos que ele deve conhecer” (OC IV, p. 604). É nesse sentido que o tema do cuidado com a educação religiosa do jovem Emílio mostra todo seu valor dentro do pensamento rousseauiano, pois nessa idade, “o coração ainda livre, mas ardente, inquieto, ávido de felicidade que não conhece, procura-a com uma curiosa incerteza e, iludido pelos sentidos, fixa-se afinal em sua vã imagem e acredita encontrá-la onde não está” (OC IV, p. 604). Tais turbulências e ilusões juvenis ilustram muito bem os perigos que Rousseau procura suplantar através da inserção da *Profissão de fé* no livro IV do *Emílio*. O raciocínio desenvolvido pelo Vigário buscará uma espécie de reorientação intelectual capaz de definir as respostas para as questões que, quando respondidas pelos materialistas, podem conduzir o homem ao equívoco moral que aponta como a causa do mal unicamente a matéria – e o mesmo vale para qualquer outro tipo de ação. A interpretação de Hoffmann mostra, dessa forma, sua relevância, pois se a origem do mal estivesse associada exclusivamente ao corpo, cabendo à alma rejeitar sua execução, a resposta de Rousseau estaria materializando o princípio que move o sujeito a agir em desacordo com a ordem da natureza, boa e justa por definição. Ora, uma tal materialização não parece estar de acordo com o intenso combate no qual o genebrino se engaja contra Helvétius e Diderot.

Mesmo que se concorde com a ideia de um conflito interior ente os apetites sensuais e o amor da ordem, como defendido por Derathé, cabe ressaltar que a determinação de tais apetites não pode ser reduzida à materialidade corporal, pois, se assim o fosse, se poderia concluir que o orgulho, a vaidade, a inveja – sentimentos que corrompem as relações sociais no segundo *Discurso* – deveriam sua origem exclusivamente à matéria.

Referências

BERNARDI, Bruno. Présentation, notes, bibliographie et chronologie. In: ROUSSEAU, J.-J. *Profession de foi du Vicaire savoyard*. Paris: GF-Flammarion, 2010.

BURGELIN, P. Notes et variantes (*Émile ou De l'éducation*). In: _____. *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Bibliothèque de la Pléiade, Tome IV, Paris, Gallimard, 1969.

_____. *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*. 2. ed., Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1973.

DERATHÉ, R. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

GOUHIER, H. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

HOFFMANN, P. *Théories et modèles de la liberté au XVIIIe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France - PUF, 1996.

LOVEJOY, A. O. *The great chain of being: a study of the history of an idea*. Cambridge (Mass.); London: Harvard university press, cop. 1964.

MASSON, Pierre-Maurice. Édition critique avec une introduction et un commentaire historique. In: _____. *La profession de foi de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Librairie Hachette, 1914.

RADICA, G. Le mal dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*. In: _____. ROUSSEAU, J.-J. *Profession de foi du Vicaire savoyard*. Paris: GF-Flammarion, 2010.

ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*. Bibliothèque de la Pléiade, 5 vol., Paris: Gallimard, 1959 – 1995.

Data de registro: 30/11/2015

Data de aceite: 18/01/2017