

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-graduação em Filosofia

Jovenildo Ferreira dos Santos

**O PROBLEMA DO MAL: Rousseau e a tradição filosófica cristã**

Belo Horizonte  
2023

Jovenildo Ferreira dos Santos

**O PROBLEMA DO MAL: Rousseau e a tradição filosófica cristã**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Raimundo Maia Neto

Belo Horizonte  
2023

100 Santos, Jovenildo Ferreira dos.  
S237p O problema do mal [manuscrito] : Rousseau e a tradição  
2023 filosófica cristã / Jovenildo Ferreira dos Santos. - 2023.  
120 f.  
Orientador: José Raimundo Maia Neto.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
Inclui bibliografia.

1.Filosofia - Teses. 2.Tradição (Filosofia) - Teses  
3.Teodiceia - Teses. 4. Bem e mal - Teses . I. Maia Neto, José Raimundo, 1959- . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

### FOLHA DE APROVAÇÃO

#### O PROBLEMA DO MAL: ROUSSEAU E A TRADIÇÃO FILOSÓFICA CRISTÃ

#### JOVENILDO FERREIRA DOS SANTOS

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 21 de julho de 2023, pela banca constituída pelos membros:

Prof. José Raimundo Maia Neto - Orientador (UFMG)

Profa. Telma de Souza Birchal (UFMG)

Prof. Flávio Fontenelle Loque (UFLA)

Belo Horizonte, 21 de julho de 2023.



Documento assinado eletronicamente por **Flavio Fontenelle Loque, Usuário Externo**, em 24/07/2023, às 12:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jose Raimundo Mai Neto, Membro de comissão**, em 24/07/2023, às 14:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Telma de Souza Birchal, Professora do Magistério Superior**, em 24/07/2023, às 18:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador 2474316 e o código CRC 316A29DA.

## AGRADECIMENTO

A Deus! Quero tributar ao criador toda glória por ter me dado força necessária para percorrer este caminho que culminou na conclusão do meu antigo sonho: o título de mestre. Bendito seja Deus por seu cuidado comigo!

A Nossa Senhora. Agradeço à mãe de Deus com o título de Nossa Senhora Aparecida. Sei que o colo materno dela foi, sem dúvida, um amparo para mim ao longo desse caminho de produção acadêmica.

À minha esposa, Danielle Pinho. Não tenho palavras para agradecê-la. Gratidão por ter sido o meu suporte em todos os sentidos ao longo desse período. Sem a sua presença marcante esse caminho seria quase impossível de ser trilhado. Obrigado por tudo!

Aos meus amados filhos, José Gabriel e Pedro Rafael. Mesmo sendo crianças, vocês são combustíveis para que eu não pare de lutar. Obrigado por estarem comigo sempre.

À minha mãe, Josefa. À senhora eu agradeço pela vida e por ser para mim exemplo de força e de luta. Agradeço pelos valores que me transmitiu e, sobretudo, por ser uma mulher de fé.

À minha irmã Gisele. O sonho que sonhamos juntos de eu poder estudar deu certo, irmã. Obrigado por ter acreditado em mim e por ser uma amiga e parceira constante.

À minha irmã Márcia. Obrigado pelo cuidado comigo e por esse olhar maternal que lhe é peculiar. Obrigado por ter abdicado de parte de seus planos para que os meus se tornassem realidade.

Ao meu orientador, professor Dr. José Raimundo Maia Neto, peça fundamental para que eu chegasse até aqui. Obrigado pelo apoio e paciência em suas ponderações.

Ao professor Rodrigo Brandão pelas excelentes sugestões bibliográficas que muito contribuíram para esta dissertação.

Ao meu amigo Luiz Alves. Você foi, sem dúvida, uma ajuda de Deus para mim ao longo dessa trajetória. Obrigado, amigo!

Ao meu amigo Fabiano Batista. Obrigado por ter sido um amigo com quem eu partilhei os desafios dessa jornada. Obrigado pelo carinho e amizade.

Ao professor Valdirlen Loyolla. Agradeço pelo apoio e pelas conversas que tivemos sobre filosofia, amigo. O seu apoio foi crucial nessa jornada.

Ao professor José Benedito Almeida Júnior. Obrigado pelo apoio e pelas valiosas conversas sobre filosofia. O senhor foi um grande parceiro e em muito contribuiu para esse processo. Gratidão!

À UFMG, e especialmente ao seu Programa de Pós-Graduação em Filosofia, os meus sinceros agradecimentos. Se não fosse o profissionalismo e sensibilidade de cada servidor dessa instituição, o caminho percorrido seria bem mais árduo. Muito obrigado!

## RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo traçar um breve panorama histórico da teodiceia na tradição filosófica pós-cristianismo, ocupando-se mais detidamente do debate entre Jean-Jacques Rousseau, (1712-1778) e Voltaire (1694-1778) em torno deste tema. O debate em questão teve como ponto de partida o terremoto ocorrido em Lisboa em 1755. Através de breve exposição de alguns dos principais autores que trataram deste tema, foi examinado o problema do mal na história da filosofia de forma a apontar algumas das novidades trazidas por Rousseau.

Palavras-chave: Problema do mal. Rousseau. Voltaire. Bayle. Leibniz. Agostinho. Maniqueísmo.

## **ABSTRACT**

The aim of this work is to briefly outline an historical overview of theodicy in the philosophical tradition after Christianity, taking a closer look at the debate that opposed Jean-Jacques Rousseau, (1712-1778) and Voltaire (1694-1778) on this issue. The debate had as its starting point the Lisbon earthquake in 1755. By means of a brief exposition of some of the main authors who dealt with the topic, we propose to examine the problem of evil in the history of philosophy in view of pointing out some of the novelties brought by Rousseau.

Keywords: Problem of evil. Rousseau. Voltaire. Bayle. Leibniz. Augustine. Manicheism

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	09
<b>CAPÍTULO I</b> .....	14
1.1. O maniqueísmo na época de Santo Agostinho .....	14
1.2. O mal em Santo Agostinho e sua refutação da corrente maniqueísta .....	16
1.3. A retomada do maniqueísmo por Bayle .....	29
1.4. A teodiceia de Leibniz .....	35
1.4.1 O mal metafísico .....	37
1.4.2 O mal moral .....	36
1.4.3 O mal físico .....	37
<b>CAPÍTULO II</b> .....	40
2.1. A contextualização do terremoto de Lisboa, e a sua contribuição no debate entre Rousseau e Voltaire sobre o problema do mal .....	40
2.2. O entendimento de Voltaire sobre o problema do mal .....	43
2.3. O entendimento de Rousseau sobre o problema do mal, e em que este diverge do de Voltaire .....	56
<b>CAPÍTULO III</b> .....	71
3.1. A distinção entre o mal moral e o mal físico em Rousseau .....	71
3.2. O mal em geral .....	71
3.3. O mal moral em Rousseau .....	74
3.4. O mal físico ou natural .....	90
<b>CONCLUSÃO</b> .....	115
<b>REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA</b> .....	117

## INTRODUÇÃO

O problema do mal permeia, há muito tempo, não apenas a história da filosofia, mas também a da humanidade. Ao longo dessa história, diversos pensadores não apenas revisitaram este tema como também lhe acrescentavam algo.

Com o intuito de ofertar à sociedade um trabalho autoral sobre esta relevante problemática, esta dissertação a abordou por um viés histórico, perpassando alguns dos principais filósofos que se ocuparam deste assunto. Ao ler este trabalho, o leitor terá a oportunidade de ter contato com alguns dos principais olhares sobre o problema aqui estudado.

Como bem pondera João Batista Libâneo, o mal afeta a todos. Independentemente dos valores que cada um traz consigo, o sofrimento é um fenômeno que não poupa ninguém. Dessa forma, independente da classe social ou intelectual a que pertence o sujeito, ele, em algum momento de sua vida, passará por sofrimentos, para os quais nem sempre há uma resposta. Ao mesmo tempo em que o ser humano sofre o mal, ele também se esforça para compreendê-lo. Apoiados no inesgotável debate sobre o tema em questão, filósofos e teólogos ainda hoje querem saber por que sofremos e para que sofremos.

Dada a complexidade deste assunto, esses intelectuais ainda hoje se debruçam com muito afinco sobre ele. Infere-se que o caminho percorrido nesta dissertação colocará o leitor ou a leitora frente a não somente um dos importantes temas que permeiam a filosofia como também a um tema que impacta diretamente a vida de cada um. Por mais que o problema do mal esteja atrelado à filosofia, por mais leigo que seja o sujeito, ele frequentemente está indagando por que sofre.

Um dos principais pensadores desta questão foi, sem dúvida, o filósofo Santo Agostinho, o qual foi o divisor de águas no que tange à teodiceia. Por um lado, o maniqueísmo e o neoplatonismo reverberam em seu pensamento sobre o mal. Por outro, foi uma referência fundamental dos pensadores que o sucederam na investigação do tema. Nessa perspectiva, apoiado na ideia de que o problema do mal em Rousseau e Voltaire seria mais bem fundamentado fazendo uma retrospectiva deste na história da filosofia, o primeiro capítulo desta dissertação se presta a fazer isso. Dada a relevância do maniqueísmo no estudo deste problema, apresentaram-se os argumentos inerentes a essa corrente, bem como sua latente influência no

pensador de Hipona, Santo Agostinho. O ponto de vista defendido por Manes, fundador desse seguimento religioso, sustentando um dualismo entre o princípio da luz e o princípio das trevas, é uma relevante resposta ao problema do mal aqui estudado.

Sendo Santo Agostinho o autor de uma das mais influentes críticas ao maniqueísmo, sustenta-se que a grandeza dessa corrente está atrelada à sua presença, embora crítica, na filosofia desse pensador católico. É sabido que, na tentativa de encontrar uma resposta sólida no que tange ao problema do mal, Agostinho se tornou por alguns anos seguidor desse movimento religioso. Porém, o que se lê nesse intelectual sobre os maniqueus é uma profunda indignação. Para o filósofo de Tagaste, o movimento do qual outrora fora seguidor, não lhe ofertou a verdade, pois, além de ter lhe enganado por muitos anos, trouxe-lhe confusões que só foram sanadas com a sua plena conversão ao catolicismo cristão. Uma vez insatisfeito com as respostas maniqueístas sobre o problema do mal, o bispo de Hipona abandona essa seita e passa a seguir a filosofia céptica. É possível dizer que essa pausa foi significativamente curta, pois, sendo ele um intelectual inquieto, logo a suspendeu. Influenciado pela filosofia neoplatônica, ele deu passos sólidos para se tornar um cristão católico.

Na condição de convertido a uma nova convicção religiosa, este intelectual tem por meta romper com a filosofia maniqueia. Para tanto, o caminho percorrido por ele consiste na certeza de que há um Deus todo poderoso e que tudo que ele criou é bom. Nesse sentido, rompe-se com a justificativa que validava a fragmentação entre bem e mal e atrela o mal ao afastamento do supremo bem.

Não distanciando da proposta da primeira parte desta dissertação, destaca-se também o filósofo Pierre Bayle (1647-1706) que assume uma posição ambígua em relação ao maniqueísmo. Por um lado, questiona os seus fundamentos. Entende este intelectual que um ser, que existe por si só, composto de atributos que o tornam necessário e eterno, deve ser único, infinito e todo poderoso. Partindo do pressuposto que esses são os elementos básicos que constituem um princípio ontológico, o pensamento maniqueu, que por sua vez concebe dois princípios, se dissolve devido entender que tanto as trevas quanto a luz constituem princípios independentes. Portanto, para Bayle, no que se refere a um raciocínio a priori, só é possível haver um criador todo poderoso, indivisível, e que tudo parte dele. Por outro lado, entretanto, Bayle enfatiza a dificuldade de conciliar a existência de um princípio único e

sumamente bom com a realidade da existência do mal. Nesse aspecto, sustenta que a hipótese dos dois princípios dos maniqueus explica melhor, de um ponto de vista a posteriori, o problema do mal.

O leitor ou a leitora terá ainda a oportunidade de ler neste capítulo uma rápida apresentação da posição de Leibniz (1646-1716) sobre o tema aqui trabalhado. Autor da obra *Ensaio de teodiceia*, este filósofo subdividiu o problema do mal em três partes, sendo cada uma resumida neste capítulo, a saber: o mal metafísico, o mal físico e o mal moral. Pode-se dizer que o mal metafísico é resultado da imperfeição das coisas ao passo que o mal físico consiste no sofrimento humano. Sustenta Leibniz que o mal moral resulta do pecado. À luz da obra *Ensaio de teodiceia*, este intelectual prestou valiosas contribuições no que tange a este tema, as quais foram contempladas neste capítulo por serem, inclusive, de grande valia para a construção desse entendimento.

Se no primeiro capítulo o problema do mal foi apresentado em uma perspectiva histórica na tradição filosófica, no segundo capítulo, a tônica consiste, em primeiro lugar, em apresentar de forma isolada o pensamento de Rousseau e Voltaire no que se refere ao problema em questão e, posteriormente, apresentar um confronto entre as ideias desses dois filósofos. É razoável destacar que o caloroso debate envolvendo esses nobres intelectuais alicerçou-se nas críticas feitas por Voltaire ao otimismo filosófico inspirado em Leibniz que, mesmo diante de tantas ruínas, insistia em sustentar que tudo iria bem.

Se, por um lado, Voltaire ressaltava todo o mal presente numa Lisboa destruída pelo terremoto de 1755, outros, movidos por um otimismo exacerbado, procuravam justificar aquele evento catastrófico recorrendo à providência divina. Na ótica destes que assim pensavam, era preciso crer em uma providência atuante que o tempo todo intervinha na humanidade. Nessa perspectiva, a divindade teria preservado os que ficaram pelo fato de, supostamente, serem mais santos e punido os que morreram devido aos seus muitos pecados.

Contemplando essa realidade, Voltaire então se põe a questionar tal pensamento. Insatisfeito com as provocações voltairianas, Rousseau se apresenta não como alguém que vai validar em tudo o pensamento dos otimistas, mas como o pensador do meio termo. Meio termo porque, ao mesmo tempo em que ele não nega que este é o melhor dos mundos feito pelo criador todo poderoso, ele também, ao

contrário daqueles que em tudo culpavam a providência, introduz um importante agente em todo processo de destruição de Lisboa: o homem.

É importante salientar que, por mais que Rousseau se encontrasse no bojo dos otimistas, ele, ao contrário de Voltaire e dos devotos (que atribuem a morte de muitos à punição divina) não fica tentando encontrar um culpado fora deste mundo para aquele evento catastrófico. Sustenta ele que o Criador fez tudo na mais perfeita ordem, mas que o processo civilizatório feito pelo homem é responsável pela destruição das coisas criadas pelo Criador. Por fim, neste segundo capítulo em que as ideias dos dois filósofos são apresentadas de forma isolada, elas são também confrontadas, de modo a indicar o ponto de divergência entre esses filósofos tendo por fio condutor o terremoto de Lisboa.

No terceiro capítulo, o olhar se volta para a distinção entre o mal físico e o mal moral na filosofia rousseuniana. É cabível destacar que este genebrino muito se preocupou em explicar as duas diferentes formas como a humanidade é atacada pelo mal. Ora o homem é atingido pelo mal físico, também entendido por natural, ora pelo mal moral.

O mal físico consiste na fragilidade da natureza humana. Entende Rousseau que é leve e suportável pelo indivíduo. Por ser finito, é natural que o sujeito sofra as mazelas de sua finitude. As dores sofridas indicam que o corpo humano está em perigo ou que a morte emerge como algo responsável por lhe privar do mal intenso da dor. Rousseau não romantiza o mal físico, mas entende que ele está atrelado à finitude humana. O contrário ocorre com o mal moral que é oriundo da civilização. Se as mazelas que atingem o homem de forma física emergem da natureza, os sofrimentos morais decorrem da própria construção social. Se o mal físico é leve, o mal moral pesa demais sobre os ombros da humanidade.

Pondera Rousseau que o mal moral é fruto dos arranjos sociais. É o resultado da ganância que torna o homem inimigo do seu semelhante. Neste capítulo, destaca-se que a trajetória do homem natural para o civilizado fez com que o ser humano dispensasse o necessário e se voltasse para a futilidade. Ele passou a não mais contentar com o que lhe pertencia e regularizou a cobiça. A partir de então, o sujeito, que outrora era cuidado pela natureza-mãe, agora sente inveja do outro, chegando, às vezes, a destruí-lo. E é justamente essa destruição em todos os sentidos que responde pelo mal moral.

É prudente inferir que, uma vez sendo obra do indivíduo, o mal moral é bem mais grave que o natural. Enquanto o último é inerente à finitude do homem, não lhe gerando outro dano senão os aqui citados, o primeiro destrói porque rompe com a ordem. Ele é responsável por alterar a estrutura criada pelo Criador.

## CAPÍTULO I

Objetivando uma exposição clara e coesa do tema proposto, neste primeiro capítulo serão apresentados conceitos do tema em questão na ótica de relevantes pensadores e uma contextualização histórica dele para que as ideias dos filósofos Rousseau e Voltaire sejam melhor compreendidas. Este caminho histórico é crucial para que haja um amplo entendimento da tradição de discussão do problema do mal na qual se inserem estes importantes pensadores do século XVIII. Dessa forma, recorrer à teodiceia e fazer uma breve visita ao maniqueísmo é um importante caminho para esta pesquisa.

De acordo com o dicionário, o significado da teodiceia é: “doutrina, tratado sobre a justiça de Deus; parte da filosofia que trata da justiça de Deus; conhecimento de Deus fundado na razão humana”. (FERREIRA, 2022) É salutar inferir que o termo teodiceia, enquanto vertente filosófica, foi cunhado pelo filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz em 1710 em sua obra *Ensaio de Teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*, escrita originalmente em francês. Cabe destacar que, nesta obra, Leibniz sustenta a existência de Deus a partir do debate sobre o problema da existência do mal. Além disso, o filósofo em questão discute a relação do mal com a bondade de um Deus que é onisciente, onipresente e onipotente.

O problema da teodiceia é estudado por diferentes intelectuais, sendo ainda hoje pauta de debate entre eles; de modo especial, quando o assunto envolve Deus, suas criaturas e, sobretudo, a dúvida se de fato o mal existe. Diante disso, é salutar que o problema aqui salientado seja apresentado de forma histórica ofertando um fio condutor das principais correntes filosóficas e religiosas que pensaram este problema. Nesse sentido, é crucial iniciar apresentando o pensamento maniqueísta uma vez que, ainda hoje, ele reverbera na tradição filosófica e foi o pensamento contra o qual as duas mais influentes teodiceias do ocidente foram elaboradas: a de Santo Agostinho e a de Leibniz.

### 1.1. O maniqueísmo na época de Santo Agostinho

De acordo com Raymundo Lima:

O maniqueísmo é uma forma religiosa de pensar; não como religião autônoma, mas enquanto comandos camuflados que influenciam os discursos do cotidiano, inclusive as religiões formais e seitas. Mani (Manes ou Manchaeus), nascido na Pérsia, no século III, fundou o maniqueísmo, após ter sido “visitado” duas vezes por um anjo que o convocou para esta tarefa, fato este comum entre aqueles que fundam religiões e seitas até hoje. A religião maniqueísta se difundiu pelo Império Romano e pelo Ocidente Cristão. (LIMA: 2001, p. 2)

Versar sobre a origem do mal na tradição filosófica ignorando esta corrente torna o assunto um tanto quanto raso já que ela não apenas reúne os elementos já salientados, mas também absorve elementos do platonismo. Dessa forma, quer seja concordando, quer seja refutando, esta corrente de pensamento sempre é debatida entre estudiosos de diversos segmentos. Isso se dá devido ao maniqueísmo emergir como um movimento religioso que tem por principal característica o dualismo antagônico entre bem e mal, luz e treva, alma e corpo. É por adotar esta visão dualista sobre o mundo, que esta corrente posteriormente será fortemente atacada por importantes pensadores. O ataque a esse dualismo visa principalmente a sua postulação simultânea e ontológica do bem e do mal. Conceber a existência de duas forças contrárias no mundo é um problema filosófico que, ainda hoje, é combatido por quem concebe um Deus único e onipotente e deseja inocentá-lo de ser o criador do mal.

Simbolicamente falando, o bem é, nessa filosofia, representado pelo reino da luz, enquanto o mal é representado pela sombra que significa o reino das trevas. Essa dicotomia filosófica presente no maniqueísmo foi importante para que a seita em questão tratasse a natureza material como perversa e má, atrelando, assim, a bondade ao espírito. Dessa forma, nesta corrente filosófica é latente o distanciamento entre matéria e espírito, sendo a matéria o lugar das fragilidades humanas, ao passo que o espírito é onde se encontra a bondade. Posteriormente, será esclarecido que o bispo de Hipona terá este entendimento como principal ponto de partida para atacar esta corrente. Com a morte do fundador deste segmento religioso, os seus discípulos continuaram o legado deixado por ele, tendo-o como um apóstolo de Jesus.

Tratado por seus discípulos como apóstolo de Jesus, Mani acreditava não apenas ser o paráclito prometido, como o saber verdadeiro de Paulo. À diferença de Jesus, exemplo ideal para uma humanidade sofredora, o profeta representa realmente a humanidade. Prefigura, assim, a humanidade de almas divinas engajadas no combate. Jesus apresentou o caminho e a meta, o profeta é aquele que guiará a humanidade em meio ao pecado e as

tentações; ele tem a alma dividida entre a paz de Cristo e a sombra dos desejos infernais, e precisa travar uma guerra interna idêntica à que se desenrola no plano cósmico. (COELHO: 2015, p. 48)

Observa-se que o fundador em questão surge como o paráclito prometido por Jesus, mas, ao mesmo tempo em que a sua alma é marcada pela paz de Cristo, também flerta com os desejos infernais. Diante disso, esta corrente de pensamento estabelece não somente dois princípios, mas também os torna substanciais. Sendo assim, o bem emerge como uma figura ligada ao espírito e o mal atrelado às realidades corpóreas. Essa fragmentação entre o bem e o mal na ótica maniqueia permite uma compreensão de que existem duas substâncias divinas. Entretanto, elas são independentes uma da outra e vivem em constante conflito. Como já preconizado neste trabalho, Agostinho não somente abandonará este caminho filosófico, como também terá por fio condutor outro ponto de partida para pensar não somente as coisas criadas, mas o Criador.

Enquanto o Agostinho maniqueu cria em Deus como uma massa luminosa se estendendo infinitamente pelo espaço; ele agora vê que o Deus verdadeiro é incorpóreo e infinito sem extensão. Enquanto o Agostinho maniqueu imaginava Deus sujeito a ataque, corrupção e violação nas mãos de um poder rival; ele agora vê que o Deus verdadeiro é imutável e incorruptível. Enquanto o Agostinho maniqueu crê que há duas substâncias divinas independentes em conflito uma com a outra; sua visão agora permite-lhe reconhecer que o Deus verdadeiro é o próprio ser, a fonte única de tudo o que existe. (STUMP; KRETZMANN, 2006, p. 73 apud COELHO: 2015, p. 51)

Por mais que a dissertação apresente somente um tópico para tratar desse importante teólogo católico e sua refutação dos maniqueus, vale ponderar o salto conceitual que ele estabelece em relação a esta corrente da qual outrora fora seguidor. O Deus de Agostinho é infinito sem extensão. Para ele, o Deus verdadeiro é imutável e incorruptível. O Deus de Agostinho é ontológico, ele é o próprio ser, a fonte de tudo que existe.

## **1.2. O mal em Santo Agostinho e sua refutação da corrente maniqueísta**

Agostinho nasceu em 354 em Tagaste e foi profundamente marcado pela filosofia platônica. As *Confissões* deste filósofo levam à compreensão de que uma busca exacerbada de algo que o confortasse, não somente no campo espiritual, mas também no filosófico, teve uma importância relevante em sua vida. Antes mesmo de

adentrar na visão agostiniana no que tange ao problema do mal, faz-se necessário trilhar o caminho por ele percorrido e só então tratar desse problema. Na tentativa de responder às inúmeras angústias que este jovem filósofo trazia consigo, ele trilhou um longo caminho até construir o seu raciocínio acerca do problema do mal. Esse caminho pode ser entendido como a passagem pelo maniqueísmo, depois pelo ceticismo e, por fim, o neoplatonismo, chegando ao cristianismo. A estrada percorrida por este pensador foi a responsável para que, já na idade madura, esse nobre intelectual pudesse refutar com maestria as ideias as quais ele viria chamar posteriormente de aporéticas.

Aos dezenove anos, Agostinho entra em contato com o maniqueísmo, e mesmo sendo muito jovem, não hesitou em buscar nesta fonte, respostas a tantas inquietações que outrora surgiram e o acompanhavam por muito tempo. O maniqueísmo foi uma seita gnóstica fundada por Mani, que buscava mostrar com explicação racional vários elementos, como Deus, o cosmos, etc. E isso causou bastante curiosidade e atração ao jovem filósofo. (NETO: 2019, p. 236)

Como salientado, filosoficamente falando, nessa fase da vida, Agostinho é um profundo seguidor da corrente maniqueia e vê nela a oportunidade de responder as dúvidas que frequentemente visitavam o seu pensamento. Porém, os nove anos como seguidor desta corrente não lhe trouxeram outra coisa a não ser profunda decepção. A curiosidade inicial do jovem pensador se esbarrou na não clareza dos maniqueus em ofertar um argumento sólido na explicação do problema do mal. Sua rejeição do maniqueísmo se acentuou após uma conversa com Fausto, um importante bispo maniqueísta, que se mostrou incapaz de responder às inquietações de Agostinho. É importante frisar que Agostinho se envereda para a corrente maniqueia apoiado em importantes questionamentos que o acompanharão até em sua conversão ao cristianismo.

Partindo do pressuposto de que tudo que Deus criou é bom, como explicar o mal? Deus seria, portanto, o seu criador? Essas perguntas, por mais que tenham permeado o Agostinho maniqueu, só terão resposta no Agostinho cristão. Para tanto, faz-se necessário trazer as críticas agostinianas ao Maniqueísmo responsáveis pelo seu afastamento desta corrente. A rejeição deste importante pensador às ideias dos maniqueus está atrelada à expectativa que ele depositou nessa corrente. Como já salientado, este filósofo foi catequizado na sua infância por sua mãe Mônica e, por mais que tivesse se desviado dos ensinamentos que dela aprendeu sobre o

cristianismo e a fé católica, ainda trazia consigo resquícios do que havia aprendido na convivência com sua mãe. Diante disso, Agostinho viu na corrente maniqueia a oportunidade de não somente encontrar a fé revelada, como também a verdade racional. Porém, será evidenciado neste capítulo que não foi isso que aconteceu, e que a seita em questão em nada colaborou com as angústias deste intelectual. É plausível trazer esse contexto porque foi tendo ele por ponto de partida que este nobre filósofo procura se distanciar desta corrente.

Comprometidos com uma perspectiva materialista, os maniqueus materializam tudo, inclusive o próprio Deus.

Agostinho passaria a pensar tudo como substância material (hyle), inclusive Deus. Diz nas *Confissões*: “Julgando que tudo estava incluído nos dez predicamentos, esforçava-me por igualmente Vos compreender a Vós, meu Deus, que sois admiravelmente simples e imutável [...], como se fosse um corpo, onde estes atributos se radicaram.” E tal ideia iria assemelhar-se com o materialismo maniqueu, que transformou Deus numa substância física, a Luz, representada na figura do Sol. (COSTA: 2015, p. 102)

Percebe-se que aqui se depara com um Agostinho começando a expurgar de sua alma os ensinamentos aprendidos por nove anos nesse seguimento religioso e, ao mesmo tempo, preocupado em construir um novo raciocínio sobre Deus e sobre as coisas criadas por ele. Ao transformar Deus em uma substância material, sendo representado pela luz na figura do sol, os maniqueus criam um enorme problema, e uma das principais causas da ruptura de Agostinho com esta corrente. Ele, que procurava entender o problema do mal, agora se vê diante de um raciocínio que, ao dizer que Deus é representado pela luz, é obrigado a crer também que o mal é representado pela escuridão, isto é, o reino das trevas e o reino da luz. Sendo assim, tanto o bem quanto o mal se encontram em uma dimensão substancial.

Agostinho tenta, então, encontrar os predicados de um Deus bondoso no Deus corpóreo dos maniqueus, mas entende que tal realidade não tem sentido. Isso porque tanto o bem quanto o mal se valem de existência própria, indo na contramão do que ele preconiza em sua fase cristã. Acreditando o maniqueísmo em um reino das trevas e em um reino da luz, o mal nesse aspecto também é pensado enquanto natureza. Há uma natureza boa e outra má.

Somente poderia se identificar com uma parte dele mesmo, a sua alma boa. A outra, a maior parte dele mesmo, era totalmente estrangeira a este oásis da pureza. A febre de suas paixões, suas cóleras, sua sexualidade, seu corpo fonte de corrupção, e, tudo mais, pertence ao universo onde prolifera a

natureza do mal. Portanto, o mal que ele praticava não era responsabilidade sua, ou fruto de sua livre escolha, mas decorrente da parte má de sua natureza. (COSTA: 2015, p. 113)

Apoiando-se nesse fragmento sobre a corrente maniqueia, compreende-se o porquê de ele ter abandonado e o motivo de tantas críticas a ela destinada. Ao entender que o indivíduo é detentor de duas naturezas, aquilo que ele pratica tem explicação a partir delas. Diante disso, o sujeito maniqueu parece não ter responsabilidade sobre seus atos maléficis, uma vez que estes pertencem à sua natureza má. Sendo as paixões e as fragilidades carnis pertencentes à natureza má, o mal estaria, portanto, vinculado a esse entendimento.

Agostinho, ao se livrar desse fundamento religioso, se vê em condição de construir um caminho filosófico onde todo este arcabouço teórico seja banido do seu pensamento. Em sua filosofia, ele não parte do materialismo maniqueu e se afasta do entendimento que preconiza o reino das trevas e o reino da luz como ponto de partida. O mal aqui não é mais substancial, e, sim, desvio. A dicotomia entre luz e trevas foi trocada pelo entendimento de um Deus todo poderoso que tudo criou, e todas as coisas existem nele e por ele. Não mais se concebe uma substância má porque, se ela existisse, deveria ser criada pelo todo poderoso. Portanto, em Agostinho as misérias humanas não estão mais no campo da alma má, mas no afastamento do supremo bem.

É salutar destacar que, uma vez convertido ao cristianismo e tendo ciência dos equívocos cometidos pelos maniqueus, Agostinho se volta contra esta corrente e, uma vez distante dela, lamenta ter sido enganado por ela durante muitos anos.

Ai de mim! – eu acreditei naqueles erros dos maniqueístas. Ai de mim, porque degraus fui descendo até a profundidade do abismo, exaurido e devorado pela falta de verdade quando te buscava! E tudo isso, meu Deus – a quem me confesso porque te compadeceste de mim quando ainda não te conhecia – tudo por buscar-te, não com a inteligência – com a qual quiseste que eu fosse superior aos animais – mas com os sentidos da carne. E tu estavas dentro de mim. (AGOSTINHO: 1973, p. 22)

Observa-se que nesse fragmento duas realidades são dignas de nota, e uma está interligada com a outra. Primeiro, é que o tempo em que ele permaneceu nessa seita foi à procura do Deus verdadeiro que ainda reverberava dentro de sua alma os ensinamentos de sua mãe Mônica, ao mesmo tempo em que admite ter acreditado nos erros maniqueístas. O Bispo de Hipona, à luz dessa verdade que segundo ele

encontrara, é compreendido na forma pela qual rompe com esta estrutura religiosa. Cabe salientar que ela, além de não ter lhe apresentado a verdade que tanto procurava, o impediu de dar passos sólidos rumo à fé revelada e à verdade racional. Diante disso, pode-se dizer que o Agostinho maniqueu não somente partia do pressuposto de que Deus era substância física, como também o procurava com um olhar carnal. O entendimento aqui trazido se solidifica quando este importante pensador pondera em *Confissões*:

Não conhecia eu outra realidade – a verdadeira – e me sentia como que movido por um agulhão a aceitar a opinião daqueles insensatos impostores quando me perguntavam de onde procedia o mal, se Deus estava limitado por forma corpórea, se tinha cabelos e unhas, e se deviam ser considerados justos os que tinham várias mulheres simultaneamente, e os que causavam a morte de outros ou sacrificavam animais. Eu, ignorando essas coisas, perturbava-me com essas perguntas. Afastando-me da verdade, parecia-me encaminhar para ela, porque não sabia que o mal é apenas privação do bem, até chegar ao seu limite, o próprio nada. E como poderia ter eu tal conhecimento, se com os olhos não conseguia ver mais do que corpos, e com a alma não ia além de fantasmas? (AGOSTINHO: 1973, p. 23)

A realidade verdadeira à qual este intelectual se refere é a verdade revelada. Sendo seguidor da corrente maniqueia, ele admite por falta de ciência da verdade a qual procurava, aceitar as frágeis justificativas maniqueístas sobre o problema do mal. Na ótica deste pensador, elas são frágeis por tornar o criador um ser limitado e o entendimento de que ele seria uma figura corpórea. Além disso, sendo Deus um ser limitado, preconiza esta corrente que o mal também é ontológico. Diante disso, Deus é o autor do bem, enquanto o mal se justifica por si só. Isto é, a sua existência independe de Deus. Na contramão desse argumento, Agostinho se volta com todas as forças contra este pensamento. Para ele, ontológico é só o todo poderoso e todas as coisas criadas têm origem nele. Distanciando desses equívocos filosóficos, Agostinho pondera que Deus não é mais corpóreo, e, sim, espírito. Ele compreende-o agora à luz do intelecto e da fé revelada.

Pondera-se que Agostinho, em sua fase cristã, entende que foi enganado por este pensamento e constrói um argumento sobre o problema do mal que ainda nos dias de hoje é retomado por intelectuais diversos que debruçam sobre este tema. A grande contribuição dele nesse aspecto consiste no afastamento desse problema de uma dimensão ontológica, e atrelá-o ao desvio deliberado que o homem faz do supremo bem. Isso foi possível porque, em sua filosofia, Deus não é matéria, muito menos limitado. Além disso, afastou também o entendimento de que o mal pudesse

estar nas coisas criadas por este Deus. Portanto, o mal não é ontológico, e, sim, desvio.

É importante salientar que Agostinho se afasta da corrente maniqueia quando vê nela importantes fragilidades que foram valiosas para o seu distanciamento desta corrente. Destacam-se, por exemplo, o entendimento maniqueu de não desvincular o mal de uma perspectiva substancial e conceber uma natureza boa e outra má. Agostinho se volta contra este entendimento apoiado naquilo que construiu sobre o criador e suas criaturas, apoiando-se na transição aqui já destacada que ele fez do maniqueísmo ao Cristianismo, tendo por dogma a fé católica. O intelectual cristão católico, na contramão destes que ele rejeita, entende que há um criador todo poderoso e que, nas coisas criadas por ele, não pode habitar o mal, transportando-o para o campo do desvio, e não para uma realidade material como preconizava os maniqueus. O conhecimento do ceticismo contribuiu para que Agostinho se decepcionasse com o maniqueísmo. Isso se consolida quando ele afirma:

Assim, duvidando de tudo, à maneira dos Acadêmicos - como os julga a opinião mais seguida - e, flutuando entre todas as doutrinas, determinei abandonar os maniqueístas, parecendo-me que não devia, nesta crise de dúvida, permanecer naquela seita à qual já antepunha alguns filósofos. (AGOSTINHO: 1973, p. 142)

Como se percebe, o bispo de Hipona agora se encontra com os pensamentos meio que suspensos. É relevante destacar que o ceticismo busca a verdade, porém, admitindo que ainda não a encontrou. Quando Agostinho abandona o maniqueísmo por causa do ceticismo, ele está em busca da verdade, dando-se conta que ela não está com os maniqueístas. Este movimento, de algum modo, confortou este intelectual. Depois de ter consumido importantes nove anos de sua vida em uma corrente de pensamento que nada teria lhe acrescentado, parecia razoável suspender, por ora, os questionamentos que sempre o seguiram.

Ocorreu-me ao pensamento ter havido uns filósofos chamados Acadêmicos, mais prudentes do que os outros porque julgavam que de tudo se havia de duvidar, e sustentavam que nada de verdadeiro podia ser compreendido pelo homem. Ao meu espírito, que ainda não entendia tal doutrina, parecia que tinham raciocinado com esperteza, como vulgarmente se julgava. (AGOSTINHO: 1973, p. 137).

Este fragmento é de extrema relevância nessa fase agostiniana. Percebe-se que, agora como seguidor do ceticismo, ele parece aliviado das inúmeras angústias que lhe visitavam com frequência. Porém, cabe destacar que o bispo de Hipona não se lançou totalmente no ceticismo, mas viu nesse entendimento filosófico a oportunidade de pausar as aflições interiores que o agitavam.

O jovem Filósofo ao relatar que duvidava à maneira cética, embora nunca tenha pertencido totalmente a esta, detinha para si, essas inquietações ou até mesmo, o resultado delas em sua vida, onde pôde encontrar no ceticismo este breve "descanso" para tanta labuta em perguntas que até então não possuíam respostas convincentes para o anseio de Agostinho, que a esta altura vai parar no ceticismo da Nova Academia. Parece uma saída desesperada, já que os problemas de ordem moral e filosófica continuavam sem solução. (ROCHA, 1989, p. 29, apud NETO, 2019, p. 233-247 ).

Como se percebe, este período representou muito para Agostinho. Isso porque pausou, ao menos por ora, as inquietudes que costumavam cercá-lo. Portanto, é salutar frisar que a filosofia cética atuou na vida deste intelectual como uma breve parada para que depois pudesse alçar voo rumo ao cristianismo. Após tratar primeiro de um Agostinho frustrado com o maniqueísmo, e depois de um filósofo cético, evidencia-se a necessidade de destacar a influência do neoplatonismo em sua vida e, por fim, a base sólida oriunda do cristianismo. É importante destacar que a filosofia neoplatônica, como o próprio nome já diz, tem o seu ponto de partida nos escritos de Platão e também é guiada pela razão. Esta corrente é útil para Agostinho, uma vez que não só oferta base para a procura da verdade como também possibilita um diálogo com o transcendente de forma racional, e numa perspectiva anti-materialista, fato que muito interessa ao jovem filósofo. O autor do artigo "Antiguidade cristã e filosofia medieval" apresenta o neoplatonismo da seguinte maneira:

O neoplatonismo, embora tivesse um caráter aparentemente religioso, detinha em si características propriamente filosóficas que servirão de auxílio para Santo Agostinho no tratamento de diversas questões de âmbito humano e no que diz respeito ao estudo e abordagem de assuntos e temáticas divinas, do qual foi importante expoente. (NETO, 2019, p. 242)

Pode-se dizer que o neoplatonismo trouxe novamente o inquieto Agostinho para as suas reflexões. Agora o nobre pensador em contato com esta corrente, que por sua vez tinha Plotino como o seu grande propagador, se desperta do sono cético em que se encontrava e retoma a busca pela verdade que tanto procurara.

Vale ressaltar que esta linha de pensamento foi valorosa para, posteriormente, Agostinho se adentrar no cristianismo, convertendo-se ao catolicismo.

O grande salto do maniqueísmo para o neoplatonismo é que, enquanto a primeira corrente é aporética, no que tange aos conceitos que, para Agostinho, eram essenciais, a segunda não somente dialoga com a religião como também traz consigo importante sustentação filosófica. Agora sendo participante de uma nova corrente de pensamento, Agostinho deseja cada vez mais conhecer e se tornar conhecido nesta sua nova fase. Nesse momento, emerge uma figura que não apenas lhe ofereceu um amplo entendimento sobre a corrente neoplatônica, mas, sobretudo, foi o responsável por introduzi-lo na fé cristã. Esta figura é o bispo Ambrósio. Agostinho teve acesso a ele pelos seus escritos e depois por ouvi-lo falar.

Sem dúvida, Ambrósio atraiu a atenção de Agostinho por diversas razões. Primeiro, por ter uma bagagem intelectual gigantesca e, depois, por ser um grande orador da época. Estas qualidades emergiram como combustíveis para mergulhar de vez Agostinho naquilo que defendia o neoplatonismo, transitando para o cristianismo.

O contato de Agostinho com o referido Bispo se deu, inicialmente, através da escuta de seus sermões e depois através de conversas, que causaram forte instigação no então professor. Nisto é claro observar e salientar que os ensinamentos neoplatônicos também estavam aí inseridos. (NETO, 2019, p. 243)

Tendo Agostinho convertido à fé católica e considerando-se livre das amarras maniqueias e das dúvidas dos céticos, terá por fio condutor os ensinamentos da filosofia platônica e, sobretudo, da Bíblia. É prudente inferir que o novo Agostinho vê na revelação divina uma importante aliada para enfrentar os velhos assuntos que se atualizam em sua vida. Agora o intelectual católico persegue o entendimento de que foi criado por um Deus uno e para Deus e que, fora dele, nada existe: "nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós." (AGOSTINHO, 1999, p. 37).

A filosofia neoplatônica e o cristianismo católico passam a orientar, no Agostinho maduro, o enfrentamento de temas importantes, dentre eles, o problema do mal que é foco deste trabalho. Segundo relata a história, este pensador possuía uma alma inquieta quando se tratava de questões relacionadas à metafísica. E uma dessas questões que o instigará é o desejo de aprofundar no problema do mal.

O debate maniqueu que apresentava uma dicotomia entre bem e mal agora é superado no Agostinho católico.

Disse Deus: Faça-se a luz e a luz se fez. E viu Deus que a luz era boa. Se, portanto, perguntamos - quem a fez? Foi Deus; se perguntamos - por que meio a fez? Disse: Faça-se, e ela fez-se; perguntamos - porque a fez? Porque é boa. Ora, não há autor mais perfeito do que Deus, nem arte mais eficaz do que o Verbo de Deus, nem causa melhor do que esta: o bem foi criado por um Deus bom! E o próprio Platão - quer porque o leu, quer, talvez, porque aprendeu dos que o leram, quer porque o seu gênio tão penetrante o levou a perceber pela sua inteligência as perfeições invisíveis de Deus através das realidades visíveis, quer porque o aprendeu dos que assim tinham visto - considera justíssima essa razão da criação do mundo: que as obras sejam feitas por um Deus bom. (AGOSTINHO: 1973, p. 145).

Sendo este filósofo um dos maiores intelectuais da patrística, ele tem agora um enorme problema para resolver: pensar a origem do mal não mais nos moldes do maniqueísmo, mas construindo um raciocínio que validasse a ideologia cristã a qual ele passou a adotar.

Dessa forma, é plausível sustentar que o bispo de Hipona tinha, à sua frente, não apenas uma questão filosófica, mas, sobretudo, teológica. Isso porque, na condição de pensador católico, ao mesmo tempo em que precisava inocentar o Criador de ser o autor do mal, ele refuta com todas as forças o Maniqueísmo. O filósofo em questão primeiro apresenta um Deus que não é só o todo poderoso porque é criador, mas também um Deus bom e perfeito. Esse entendimento é valioso na construção do pensamento de Santo Agostinho sobre o problema do mal.

Partindo do pressuposto de que Deus é bom, seria inviável, portanto, que deste ser viesse coisa ruim. Percebe-se que se está diante de um Deus que ordena e as coisas são feitas. O criador que ordena o faça-se é o mesmo que se rejubila com a sua criação.

Ao retomar o início da criação, o bispo de Hipona coloca o seu leitor ou a leitora frente a um Deus admirador daquilo que criou. Uma vez criando, ele mesmo ressalta que as coisas criadas são boas. O comando para que a luz fosse feita foi dado por Deus. Percebe-se que o verbo fazer emerge como importante característica deste Deus que a utiliza para continuar a sua criação. O faça-se é o meio pelo qual Deus não só mostra o seu poder, mas também a sua bondade. Esse argumento apresenta um ser que tudo criou e, uma vez criado, destaca que as suas criaturas são boas. Dessa forma, como pensar o mal no mundo fora de uma dimensão da privação?

Agostinho sustenta que, tomando por base as coisas criadas, o mal jamais pode estar nelas porque trazem consigo a essência de Deus.

Por outra parte, toda natureza, considerada em si mesma, é sempre um bem: ela não pode provir além do supremo e verdadeiro Deus, porque todos os bens, os que por sua excelência se aproximam ao sumo Bem e os que por sua simplicidade se afastam dele, todos têm seu princípio no Bem supremo. (AGOSTINHO, 1973, p.979).

O entendimento de que toda natureza é sempre um bem rompe com o argumento de que há um princípio maléfico. As coisas criadas não trazem consigo o mal enquanto essência, porque, se assim o fosse, a raiz dele estaria em Deus, já que tudo parte dele. Cabe destacar que o filósofo em estudo escreve uma importante obra intitulada *A natureza do bem*, em que argumenta filosoficamente sobre o problema do mal. Nela, ele apresenta Deus como criador em que todas as coisas como criadas por ele. “Portanto, nenhuma natureza, enquanto natureza, é má. E em nenhuma natureza existe o mal, mas apenas uma diminuição no bem” (CARVALHO, 1992).

Inferir que a natureza não é má é um dos mais importantes elementos para o pensamento do mal por este filósofo. Quando afirma que a natureza não é má, ele se livra do dualismo maniqueu que, por sua vez, a considera uma substância má. Quando se pondera que na natureza não existe o mal, evidencia-se o entendimento de que tudo que foi criado pelo supremo bem é bom. Diante disso, a percepção do mal nesse aspecto não está atrelada a uma dimensão substancial, e, sim, a uma diminuição do bem de forma deliberada pelo ser humano.

O filósofo de Tagaste, por meio deste fragmento e das ideias que permeiam esta obra, aponta que uma coisa é discutir a natureza criada por Deus, outra é debruçar sobre a forma pela qual essa natureza se corrompe. É plausível inferir que os efeitos oriundos dos desvios não tornam a natureza defeituosa. Assim, mesmo estando ela corrompida, é boa, já que quem a criou é o todo poderoso, e dele não parte o mal. Portanto, cabe salientar que a natureza corrompida tem nela o bem diminuído, mas por si só não é má, por razões já trazidas aqui. Na lógica agostiniana, o caminho para a não corrupção encontra-se na graça que o supremo bem concede ao homem, e a razão é uma importante aliada nesse processo.

Deus concedeu às criaturas mais superiores, quer dizer, aos espíritos racionais, a graça de não poderem ser corrompidos contra a sua vontade, ou seja, na condição de conservarem a obediência ao Senhor seu Deus e assim se manterem unidos à sua incorruptível

beleza. Se, porém, não quiserem manter a obediência, já que, por sua vontade, se corromperam pelo pecado, então, contra a sua vontade, serão corrompidos pelo castigo. De facto, Deus é um Bem tão grande que para quem dele se separa não resta mais nenhum bem. (CARVALHO: 1992, p. 45)

Como se percebe, aqui há um expresso convite para que o sujeito racional obedeça a Deus. É por meio dessa obediência que o espírito racional se une ao supremo bem de forma deliberada, distanciando-se, assim, das práticas que levam à corrupção. A não junção deliberada do homem a Deus é responsável por seu afastamento e, como consequência disso, a punição por seus atos. Porém, vale argumentar que esta punição não se origina em Deus, mas no afastamento do homem. Uma vez sendo corrompido pelo pecado orientado por sua própria vontade, o sujeito flerta, portanto, com os efeitos desse distanciamento gerando, assim, a corrupção. Isso se dá porque, como destaca Agostinho, sendo Deus um bem tão grande, quem se separa dele não encontra outro bem.

Portanto, a grande questão na discussão sobre o problema do mal em Agostinho é se o indivíduo aproxima ou se distancia do supremo bem. Diante disso, é prudente inferir que, mesmo afastando-se do supremo bem, a natureza criada não representa o mal enquanto substância, devido não existir por si só e ter a sua origem em Deus. Portanto, Agostinho agora dará passos sólidos na construção de outro caminho que muito destoa do que outrora aprendeu com os maniqueus e fundará o seu princípio filosófico que ainda hoje influencia os debates não só no campo da filosofia como também da teologia.

Sendo este filósofo um dos maiores intelectuais da patrística, ele tem agora um enorme problema para resolver que é pensar a origem do mal não mais nos moldes do maniqueísmo, mas por meio da construção de um raciocínio que pudesse livrar o catolicismo de sua época da herança maniqueia. Até porque ele foi, sem dúvida, um dos maiores expoentes da igreja da qual passou a pertencer. Dessa forma, é plausível sustentar que o bispo de Hipona tinha à sua frente não apenas uma questão filosófica, mas, sobretudo, teológica. Isso porque, na condição de pensador católico, ao mesmo tempo em que precisava inocentar o Criador de ser o autor do mal, ele refuta com todas as forças o Maniqueísmo.

Agora doutrinado na fé cristã católica, Agostinho terá pela frente a importante missão de expurgar de sua alma o que passa a considerar como ilusões maniqueístas e construir um sólido argumento sobre o problema do mal que atendesse os dogmas

católicos. Como já salientado, este ilustre pensador cristão se volta com muito afinco contra aqueles que, segundo ele, são enganadores. É salutar ponderar ainda que a ruptura com esta seita se pauta no encontro que ele tem com as Escrituras. Esse entendimento se sustenta diante daquilo que ele afirma sobre Deus no livro sétimo das *Confissões*: “és incorruptível, inalterável, absolutamente imutável, Senhor meu, Deus verdadeiro” (AGOSTINHO, 1973). Se Deus é, por excelência, bom e nele não há mácula, então, sendo Deus bom, o mal não está presente nele, e, se não está, resta agora a este pensador saber o que desencadeia o mal no mundo.

Agora, munido de uma nova leitura, ele sustenta que o mal não poderia existir por vontade humana, pois, se assim fosse, Deus seria seu criador, ou seja, se o mal existisse por vontade do homem, sendo Deus o criador de todas as coisas, inclusive do homem, quem deu, portanto, esta vontade a este homem? Agostinho começa seu caminho de descoberta chamando a atenção para a responsabilização do homem quanto aos efeitos do mal. Uma leitura das *Confissões* possibilita a percepção do porquê dessa busca desenfreada para explicar o mal. Ele não faz questão de ocultar como foi sua vida desde a adolescência.

Quero recordar minhas torpezas passadas e as degradações carnis de minha alma, não porque as ame, mas por te amar, ó meu Deus. É por amor de teu amor que o faço, percorrendo com a memória amargurada, aqueles meus perversos caminhos, para que tu me sejas doce, doçura sem engano (...). Tempo houve de minha adolescência em que ardi em desejos de me fartar dos prazeres mais baixos, e ousei a bestialidade de vários e sombrios amores, e se murchoi minha beleza, e me transformei em podridão diante de teus olhos, para agradar a mim mesmo e desejar agradar aos olhos dos homens. (AGOSTINHO, 1973, p. 13)

Este fragmento textual apresenta uma importante chave que permeará todo o pensamento deste filósofo no que tange ao tema em questão, que é aquilo que o homem faz com o que Deus concedeu a ele. Segundo Agostinho, o livre arbítrio é o maior presente que o criador deu ao indivíduo e como ele é usado é o meio principal que este nobre filósofo utiliza para conduzir suas reflexões. Como ele mesmo relata, sua adolescência e juventude foram profundamente marcadas por uma conduta libertina. Também no livro primeiro da obra *O livre-arbítrio*, em suas entrelinhas, nota-se um enorme vazio que fazia parte deste ser humano. Isso pode ser percebido no momento em que ele afirma que o que mais o preenchia eram os diversos prazeres

aos quais, por gozar de fama devido ao seu status social, tinha acesso da maneira que queria.

O quanto me parece ter compreendido no livro anterior, é que nós só possuímos o livre arbítrio da vontade, mas acontece ainda que é unicamente por ele que pecamos (AGOSTINHO, 1995, p. 73)

Nem mesmo o desejo de sua mãe, Mônica, para que ele se convertesse foi suficiente para arrancá-lo da escuridão. Ao se enveredar para um porto seguro onde pudesse descansar sua alma, ele percebe que as paixões de outrora não o satisfaziam mais. Contextualizar a vida pregressa deste pensador se justifica por ser justamente a realidade vivida por ele a responsável por lançá-lo em uma profunda inquietude interior e a partir desse momento foi que iniciou a sua conversão ao cristianismo.

Mas como fica então a questão do mal? Ele existe? Diante de uma análise do livro sétimo das *Confissões*, este filósofo toma outro caminho para resolver esse assunto. Para ele, Deus criou todas as coisas e é senhor de todas elas. É inadmissível que um Deus infinitamente bom pudesse dar origem a algo que fosse prejudicial a suas criaturas. Esse entendimento é valoroso no que se refere à mudança de posicionamento deste importante pensador cristão. Dizer que Deus criou todas as coisas e é senhor de todas elas, propicia uma ruptura da ideia da existência de dois princípios, luz e trevas. Vale destacar que este é o pensamento que fundamenta a filosofia maniqueísta. Assim sendo, se Deus é plenamente bom e não criou o mal, a tarefa deste pensador agora é descobrir se o mal de fato existe. E se existe, existe enquanto o quê?

Agostinho toma o caminho de que Deus não é o criador do mal. Mas, se Deus não o criou, é possível compreender a existência desse mal no homem? Na visão de Agostinho, não. Deus, sendo infinitamente santo, não poderia permitir que, em suas criaturas, habitasse o mal. Pois, se assim fosse, Deus também seria mal, uma vez que as criaturas do criador trazem em si sua essência. E, sendo Deus bom, não desencadeou o mal. Para responder a esse problema, Santo Agostinho lança mão daquilo que é compreendido como liberdade ou livre-arbítrio. Quando ele afirma que Deus é bom, permite uma compreensão de que suas criaturas são dotadas de liberdade, ou seja, o homem é livre para se comportar da maneira que ele julgar coerente. Isso significa que essa liberdade que é o supremo bem dado por Deus ao

homem, quando este não faz um bom uso dela, resulta na compreensão do homem do que é o mal. Contudo, o mal não possui estatuto ontológico, sendo um desvio da vontade livre. Para ele, o mal não traz consigo existência própria. Dessa forma, a percepção do mal só pode existir no momento em que o indivíduo deliberadamente se distancia do Criador.

O mal não tem nenhuma ligação com Deus. E sendo Ele bom, não o criou. Conforme este pensador, o homem é convidado a aproximar-se do supremo bem e, quando isso não acontece, resulta na origem do mal. O fato de o mal não existir enquanto ser ontológico isenta o próprio Deus de ser seu criador, uma vez que algo que não traz em si existência própria não possui um criador, sendo, portanto, fruto de uma liberdade mal conduzida.

No roubo da pêra, por exemplo, onde está o mal? A própria fruta não o é, pois como criatura é também boa e bela, mesmo que não absolutamente boa e bela. O mal está no ato da vontade, diríamos. Mas a vontade por si só não constitui a fonte do mal. O mal é privação, é desvio da vontade, seu erro ao tomar o bem ínfimo pelo verdadeiro bem. (BRANDÃO: 1999, p. 03)

O episódio da pera é um importante caso para pensar o problema do mal em Agostinho. É fato que a pera existe e é fato também que ela foi roubada. O roubo dela em si é um mal. Porém, um mal menor, um mal do desvio da vontade. A fruta é oriunda da natureza que é criatura de Deus. O mal no roubo dela consiste no desvio; o infrator, nesse caso, certamente se guiou pela vontade, que também é dádiva de Deus. Dessa forma, é possível salientar que Agostinho desvincula o mal das coisas criadas e o atrela a um desvio deliberado do indivíduo. Afastar o mal das coisas criadas além de inocentar quem as criou, também torna este problema um desvio, e não mais uma realidade material. A explicação agostiniana do mal foi extremamente influente na tradição ocidental, ou seja, é fundamental para que um novo pensamento sobre o problema do mal se estruturasse até os dias de hoje. O mal em Agostinho não se origina de Deus, nem de suas criaturas. Ao se afastar deliberadamente do criador, o sujeito se priva do supremo bem que é Deus todo poderoso.

### **1.3 A retomada do maniqueísmo por Bayle**

Bayle foi um importante filósofo e escritor francês. Tido como o filósofo da tolerância religiosa, caracterizou-se por ser um pensador cético. É autor do livro

*Dicionário histórico e crítico*, obra que se tornou a mais popular na Europa no fim do século XVII e começo do século XVIII. Filho de um ministro calvinista, iniciou os seus estudos na Academia Protestante de Puylaurens, estudou filosofia em um colégio Jesuíta, onde mais tarde converteria à fé católica. Entretanto, após rever os ensinamentos religiosos da Igreja e fugir da França onde o calvinismo era duramente reprimido, retornou à fé original, mas numa perspectiva céptica.

Como já salientado, o *Dicionário histórico e crítico* foi uma importante obra deste filósofo, sendo o maniqueísmo um dos quatro temas mais polêmicos desse dicionário que levaram Bayle a acrescentar esclarecimentos numa segunda edição. A abordagem do maniqueísmo nessa obra gerou muita polêmica tornando necessárias explicações por parte de Bayle. Na contramão de alguns intelectuais de sua época que pensaram o problema exclusivamente na perspectiva cristã de um único princípio, Bayle reintroduz o maniqueísmo como uma hipótese portadora de plausibilidade na explicação do mal. Não é correto inferir que ele tenha sido um maniqueísta, mas, na tentativa de pensar o problema do mal enquanto dimensão material, ele dialoga, sem preocupação, com esta antiga seita.

Bayle considerava impossível compreender o mistério do mal, assim como qualquer outro mistério, somente pela luz natural. Daí que sua ressurreição do maniqueísmo não se dê com o intuito de defender essa velha seita, mas tão somente como estratégia céptica de contraposição de teses e argumentos. Como seu intuito é apresentar a fraqueza do espírito humano, Bayle se vale da tese maniqueísta para se contrapor à suposta força do apriorismo monístico no que se refere à questão do mal. Segundo ele, a “falsa doutrina” dos maniqueus tem uma força que precisa ser reconsiderada. (BRANDÃO: 1999, p. 11)

Mas qual seria essa força que, segundo Bayle, precisa ser reconsiderada no maniqueísmo? Pode-se dizer que tal força está no olhar do maniqueísmo sobre o problema aqui estudado. Enquanto grande parte dos filósofos trata este problema não considerando a realidade vivida pelo ser humano como ponto de partida, os maniqueus partem dela para explicar a duplicidade do ser humano. A luz natural tida por base para quem pensa este problema em uma perspectiva apriorística não norteia a filosofia deste filósofo céptico. A razão que ele diz ser limitada não é capaz de sustentar por si só um apriorismo que discuta o problema do mal sem que a dimensão a posteriori, dos fatos da experiência humana, seja considerada. Portanto, ao dizer que a força do maniqueísmo precisa ser reconsiderada, Bayle não está fazendo uma apologia do maniqueísmo, mas se valendo dessa corrente para se contrapor aos

intelectuais que acreditavam poder resolver o problema tendo por base um entendimento monístico, a priori, da criação por um princípio único.

Afastando da ideia de um Deus uno, o maniqueísmo parte da realidade vivida na tentativa de explicar por que defende a existência de dois princípios. O indivíduo que experimenta as alegrias e prazeres da vida é o mesmo que se perde nas inúmeras maldades cotidianas. O sujeito que se guia pelas paixões é o mesmo detentor de inúmeras virtudes. Essas experiências vividas são indicativas de que tanto os vícios quanto as virtudes são inerentes ao ser humano. A contrariedade humana destoa como importante aliada na justificativa de que o mundo não é mono. É esse confronto de sentimentos que valida tal argumento. Se o mundo fosse composto por somente malvados, ou só por pessoas boas, a ideia dos dois princípios não teria sentido, e o discurso se findaria no campo a priori. Mas como a prática vivida contraria esse entendimento, os dois princípios emergem como realidade exigindo, assim, uma continuidade a posteriori.

Nesse sentido, parafraseando Brandão, o maniqueísmo tira a sua força não da duplicidade cósmica, mas, sim, da duplicidade do homem. Portanto, como salienta Brandão, é a mistura de crimes e virtudes e de sofrimento e felicidade que faz com que a hipótese dos dois princípios ganhe força explicativa das contrariedades do homem. Portanto, os argumentos maniqueus se tornaram aliados de Bayle em suas críticas a toda filosofia que pensava o problema do mal desconsiderando a realidade a posteriori, ignorando, assim, a vida cotidiana.

Em uma perspectiva maniqueísta, admite-se uma alma corpórea concebida como má e uma alma iluminada que, por sua vez, é vista como o bem. Para Bayle, este argumento é aporético. Os maniqueístas não afirmam que o mal ontológico tenha sido criado, considerando-o eterno, assim como o princípio do bem. Bayle aponta no maniqueísmo uma falta de clareza conceitual. Em uma perspectiva ontológica, é aporético pensar na concepção de dois princípios sendo um bom e outro mal. Na Nota D do artigo Maniqueístas, do *Dicionário histórico e crítico*, este filósofo, à luz do que apregoa a corrente maniqueia, expõe com clareza significativas lacunas que, segundo ele, merecem ser discutidas.

As ideias mais certas e claras de ordem nos ensinam que um ser que existe por si mesmo, que é necessário e eterno, precisa ser único, infinito, todo-poderoso e dotado de todo tipo de perfeição. Assim, ao consultarmos estas ideias constatamos que nenhuma hipótese é mais absurda do que a de dois princípios eternos e mutuamente

independentes, um dos quais não possui nenhuma bondade e é capaz de obstruir os planos do outro. (BAYLE: 1702, p. 01)

O entendimento de que haja dois princípios, sendo um distinto do outro, é incompreensível do ponto de vista puramente racional a priori para Bayle. Primeiramente porque, para que seja um princípio, este não pode ser constituído pelo nada. Além disso, como sustentar a existência de um princípio eterno sendo que ele é desprovido de toda e qualquer bondade? O modo pelo qual este pensador apreende a ideia de Deus ocupa a centralidade da ruptura do argumento maniqueu. Uma vez entendendo que Deus existe e, dessa forma, traz consigo características que lhe são peculiares, a existência de dois princípios no mundo torna-se ilógica. O predicado atribuído por Bayle a Deus como um ser eterno o torna necessariamente santo, infinito, e todo poderoso. Assim sendo, a existência de outro princípio eterno que não traz consigo esses atributos é desprovida de razão de ser. O termo absurdo trazido pelo autor bem sintetiza a incoerência na constituição de dois princípios, sendo um mal e o outro bom. Como Deus é dotado das características já salientadas aqui, sua existência é justificada; ao passo que o mal deixa de ser, nessa perspectiva, porque os elementos atribuídos a ele pela corrente maniqueia são frutos dos fenômenos da natureza e não ideias ontológicas responsáveis por constituir um ser eterno.

Os maniqueístas argumentam pobremamente quando, da verificação de que há no mundo muitas coisas contrárias umas às outras - frio e calor, branco e preto, luz e escuridão, concluem que há dois princípios. A oposição que existe entre estas entidades não constitui sequer uma meia objeção à unidade, simplicidade e imutabilidade de Deus, mesmo admitindo-se que esta oposição é intensificada pelas variações, desordens e irregularidades da natureza. (BAYLE: 1702, p. 2)

Constata-se que Bayle é categórico ao refutar o que defende as ideias maniqueístas, e não abre mão do fio condutor que permeia toda a sua justificativa de negação de tais argumentos. Partindo do pressuposto de que o mal por si só não constitui um princípio, ele não apenas o anula, mas também destaca com fervor a bondade de Deus. Apoiando-se no que pondera Bayle, Deus é bom e todo poderoso e, sendo assim, é a causa motora de todas as coisas. O princípio que a ideia maniqueísta sustenta ser mal, em Bayle, nada mais é que os efeitos da natureza. Portanto, quando, por exemplo, se indaga as causas do calor e das trevas,

o argumento não deve ir ao encontro de um princípio mal, mas no objetivo pensado pelo criador de todas as coisas para cada elemento da natureza. Diante disso, seguindo a lógica deste filósofo, o raciocínio maniqueísta que sustenta a ideia dúbia sobre o mundo se esvazia no momento em que foca naquilo que produz os fenômenos e não em sua causa motora. Vale destacar que as desordens e irregularidades da natureza, palco das justificativas maniqueístas, na ótica de Bayle são explicadas quer seja pelas várias propriedades que Deus deu aos corpos ou ainda pelas leis de movimento por ele estabelecidas. É pautado nessa harmonia entre Deus e as coisas criadas que Bayle é contundente em dizer que “(...) os céus e todo o universo testemunham a glória, o poder e a unicidade de Deus” (BAYLE: 1702).

Entretanto, Bayle argumenta que o maniqueísmo, por causa dos dois princípios, é uma hipótese que explica melhor a condição humana do que a hipótese do princípio único (Deus) dos cristãos. Se do ponto de vista a priori, Bayle acha que o cristianismo com seu princípio único leva vantagem sobre o maniqueísmo, do ponto de vista a posteriori é a hipótese maniqueísta dos dois princípios contrários que melhor explica a condição humana. Há, portanto, segundo Bayle, um impasse entre o cristianismo — cuja força é a priori — e o maniqueísmo, cuja força é a posteriori. Trata-se de um impasse que, segundo Bayle, a razão não pode resolver nem a favor de um lado nem a favor do outro, cabendo a solução à fé.

A razão humana é por demais débil para [conduzir à verdade]. Ela é um princípio de destruição e não de edificação. Serve somente para levantar dúvidas. ... [A razão] serve somente para ensinar aos homens sua própria cegueira e fraqueza, bem como a necessidade de uma outra revelação. Esta é a da Escritura. (BAYLE: 1702, p.07-08)

Este fragmento é valioso para mostrar a relevância de Bayle no enfoque do problema do mal por Voltaire que será examinado no próximo capítulo. Dois elementos se destacam nesta aproximação: a incorporação da experiência humana na discussão do problema e os limites da razão metafísica para sua explicação. Destaca-se também uma diferença: a ausência em Voltaire do apelo fideísta à Escritura.

#### **1.4 A teodiceia de Leibniz**

Obedecendo à proposta deste capítulo, um importante filósofo que debruçou

sobre este problema, que se opôs a Bayle e depois foi alvo de Voltaire, é o alemão Gottfried Wilhelm Leibniz: um importante pensador de sua época cujo pensamento sobre o problema do mal é relevante no debate entre Rousseau e Voltaire. A posição inicial de Leibniz sobre o problema do mal é sintetizada por Santos, valendo-se também de um estudo de Estrada.

Em que consiste o mal e suas modalidades? Leibniz de início adota uma concepção tradicional: “o mal é uma privação do ser, ao passo que a ação de Deus se orienta para a positividade” (ESTRADA, 2004, p.211). O mal ocorre por acidente, por inerência, isto é, não é uma realidade positivamente dada e desejada em si mesma, e, sim, uma deficiência ou privação. O mal não é obstáculo para a bondade de Deus. O homem não tende ao mal, e sim, ao bem, pelo menos à sua aparência. Ao mesmo tempo, Deus age em função do bem, e não do mal, na medida em que este nunca ocorre positivamente, e, sim, por concomitância. (SANTOS, 2017. p. 245)

Diante dessa definição, é salutar apresentar a estrutura organizada por este pensador objetivando uma clareza conceitual no que tange ao problema aqui estudado. Autor da obra *Ensaio de Teodicéia*, Leibniz tem esta sua obra como uma ciência sobre Deus. O seu objetivo é não somente pensar Deus e sua bondade, mas também corrigir a visão religiosa que, segundo ele, é um tanto quanto distorcida no que se refere ao todo poderoso.

Como se percebe, Leibniz na *Teodicéia* se ocupa em construir argumentos sobre Deus e as perfeições divinas. Em diálogo com Newton, ele é categórico quando afirma ser Deus a causa primeira das coisas, dependendo dele tudo que existe. Inclusive o espaço, o tempo e a matéria.

Deus é a razão primeira das coisas, pois aquelas que são limitadas, como tudo aquilo que vemos e experimentamos, são contingentes e não têm nada nelas que torne a sua existência necessária, sendo manifesto que o tempo, o espaço e a matéria, unidos e uniformes neles mesmos e indiferentes a tudo, podiam receber totalmente outros movimentos e figuras, e em outra ordem. (LEIBNIZ: 2013, p. 48-49)

Ao relativizar a ordem das coisas criadas, emerge Deus como aquele que não apenas é soberano, mas também evidencia o entendimento de que o contingencial não é estático, muito menos ordena o criador. Assim, uma vez que as coisas criadas poderiam ter figuras distintas das que trazem consigo, sem que isso alterasse a ordem do mundo, destaca-se que tudo é contingencial. As coisas criadas são contingenciais, mas há verdades necessárias e, sendo assim, fazem parte do plano

de Deus, mas não sobressaem a ele. Portanto, os movimentos desses elementos naturais na ótica deste pensador não podem preceder o criador. Essa introdução é necessária na construção da explicação do problema do mal em Leibniz.

Em uma perspectiva metodológica, ele classifica o mal em três modalidades: o mal metafísico, o mal físico, e o mal moral. O mal metafísico é resultado da imperfeição do ser criado, ao passo que o mal físico consiste no sofrimento humano. Já o mal moral é fruto do pecado.

#### 1.4.1 O mal metafísico

O mal metafísico está atrelado à finitude do homem e sua fragilidade. Essa mácula que acompanha o ser humano pode-se dizer que é fruto de sua imperfeição. Vale argumentar que, para este filósofo, o indivíduo traz consigo a essência do criador. Porém, uma vez que é imperfeito, a inclinação ao mal é algo que o sujeito precisa enfrentar. Entretanto, não se pode dizer que dele parte o mal porque a sua complexa estrutura é composta por Deus. Isso permite entender que o Deus que se apresenta como bom e poderoso não pode ser ao mesmo tempo mal.

A condição finita do homem o priva de contemplar e viver a bondade em sua plenitude. O mal nesse aspecto não se atrela a uma culpabilidade de Deus, mas à não condição de fazer sempre o bem por parte do indivíduo. Portanto, o mal nesta perspectiva não diminui a grandeza do criador. Esse entendimento se justifica no momento em que a coisa criada, que nesse caso é o homem, traz consigo as fragilidades próprias da condição humana, e que, por ser assim, se inclina ao mal. Entretanto, faz-se necessário ponderar que, neste filósofo, o mal não tem fundamentação ontológica. Assim, o homem não é mau por natureza, mas se inclina ao mal. O mal metafísico não é somente a fonte, mas a origem de todos os males. Essa compreensão persegue a ideia de que, devido à imperfeição humana, o sujeito tornou-se limitado. Entretanto, essa finitude humana não atinge Deus em sua infinita bondade, muito menos torna as suas criaturas pessoas más por natureza. Pode-se dizer que a fragilidade humana emerge como combustível responsável por desviar o homem do objetivo pelo qual ele foi criado. Dessa forma, em Leibniz é possível pensar que é do mal metafísico que se originam os demais porque decorrem da imperfeição da criatura.

Nesse contexto, é de fundamental importância compreender que a inclinação deliberada pelo mal é fruto da imperfeição das criaturas, não configurando um limite à ação de Deus. Tomando por base o que pontua este filósofo na *Teodiceia*, tornar a criatura plenamente boa seria, de certa forma, romper com a hierarquia entre o criador e a coisa criada.

Deus sempre dá à criatura e produz continuamente o que existe de positivo, de bom e de perfeito nela, todo dom perfeito vindo do pai das luzes; enquanto as imperfeições e os defeitos das operações vêm da limitação original que a criatura não pôde deixar de receber com o primeiro começo de seu ser pelas razões ideais que a limitam. Pois Deus não podia lhe dar tudo sem fazer dela um Deus; seria preciso, então, que houvesse diferentes graus na perfeição das coisas, e que também houvesse limitações de toda sorte (LEIBNIZ: 2013, p. 31).

#### 1.4.2 O mal moral

O mal moral representa a relação com a liberdade e com a responsabilidade do homem. Caracteriza-se como produto das ações humanas e da injustiça e está ligado à noção de livre arbítrio. O mal moral em Leibniz não se desvincula da autonomia concedida por Deus ao sujeito humano. Nesse ponto, Leibniz não se distancia de Agostinho. O filósofo alemão assim como o bispo de Milão entende que o livre arbítrio é um presente de Deus dado ao homem e se desponha como indicativo de que este homem é um ser racional. Obedecendo a esse caráter racional concedido ao indivíduo, Deus se abdica de intervir nas decisões humanas, uma vez que a razão se desponha como a responsável por desencadear no sujeito a forma correta de agir.

Nós estabelecemos que o livre-arbítrio é a causa próxima do mal da culpa, e em seguida do mal das penas, embora seja verdadeiro que a imperfeição original das criaturas que se encontra representada nas ideias eternas delas é a primeira e a mais distante de suas causas (LEIBNIZ: 2013, p. 288).

O mal moral estabelece um intenso diálogo com a liberdade humana. O livre arbítrio é não só indicativo do cuidado de Deus com o ser humano como também responsável por desviar este homem da bondade. Nesse sentido, pode-se dizer que a permissão de Deus para que o homem cometa o mal é, de algum modo, menor que o mal de romper com o livre arbítrio concedido a ele. Portanto, diante de toda e qualquer ação maléfica praticada pelo homem, Deus não se apresenta como culpado. Pelo contrário, ele preferiu o bem maior que é a liberdade humana. É importante destacar que, para Leibniz, para que haja liberdade é preciso haver por parte do

sujeito uma conduta inteiramente racional. O homem guiado pela razão não se envereda para o mal moral, mas o que se deixa conduzir pelas paixões, este, sim, o pratica. Assim, pode-se dizer que o sujeito passional além de não ser livre também está propenso a cometer o mal moral.

Portanto, o mal moral em Leibniz deve ser pensado como um mal menor. O mal maior nessa perspectiva seria Deus se arrepender da liberdade dada ao homem.

Por fim, Leibniz reivindica a autonomia da liberdade humana e admite que o homem não é uma marionete nas mãos de Deus. Por outro lado, faz da ação humana o resultado de uma combinação de forças alheias ao homem. O ser humano é visto como uma mônada auto suficiente e isolada, autárquica em si mesma. Assim, o mal moral origina-se de sua própria liberdade. (SANTOS: 2017, p. 249)

Diante disso, exigir que Deus não presenteie as criaturas racionais com o livre arbítrio é o mesmo que querer que elas não existam.

#### 1.4.3 O mal físico

Leibniz trata esta questão como tudo que, de algum modo, gera no indivíduo um desconforto físico, como exemplo: a dor, o sofrimento, o desgosto, e o ato de padecer. O mal físico se opõe ao bem físico. O mal físico em Leibniz é, muitas vezes, permitido por Deus. É o que salienta este filósofo na *Teodiceia*:

Sobre o mal físico, pode-se dizer que Deus muitas vezes o quer como uma pena decorrente da culpa. Também com frequência, ele o quer como um meio adequado para um fim, isto é, para impedir maiores males ou para obter maiores bens. A pena funciona também como corretivo e como exemplo. E o mal aliunde serve para que melhor se aprecie o bem e para maior perfeição daquele que sofre (LEIBNIZ: 2013 p. 23).

O mal físico é permitido por Deus sempre a favor de um bem maior, ou quando se deseja evitar outro mal. Nesse sentido, o sofrimento é guiado por uma finalidade: o ato de padecer não apenas provoca arrependimento no indivíduo quanto ao erro que cometera, mas também o projeta com mais força rumo à perfeição. Esse movimento filosófico de certa forma relativiza o mal primeiro em detrimento de um bem maior. Diante disso, percebe-se que a permissão de Deus para que o homem sofra é sempre objetivando um bem maior, sem explicar, entretanto, o porquê de algumas pessoas serem mais castigadas do que as outras.

Por um lado, o mal é um castigo, a pena pelo pecado. Aqui ele faz vistas grossas à evidência de que nem todos os homens são castigados pelo mal, nem na mesma medida. Por outro lado, o caráter admonitório e exemplar do sofrimento serve para legitimá-lo. A isso se soma a dimensão pedagógica, que enseja a luta meritória contra o mal. O mal serve de contraste para que se aprecie o bem, como ocorre, por exemplo, com a saúde, que valorizamos mais quando a perdemos. (SANTOS: 2017, p. 250)

Assim, para este filósofo, no sofrimento gerado pelo mal físico, Deus não considera o ser humano como vítima, e, sim enquanto alguém que precisa corrigir os seus erros para que não cometa o mal e se aproxime cada vez mais do bem. A existência do mal é, sim, algo real. Porém, essa realidade se ampara em dois fundamentos básicos, um dando origem ao outro. O primeiro é o livre arbítrio, segundo o qual o homem faz as suas escolhas, e o segundo é o resultado final de tais escolhas que, quando realizadas de forma equivocada, desencadeiam o mal moral no mundo. Leibniz entende que Deus é sempre bom. A sua bondade e poder são indicativos de que ele escolhe o melhor.

Em última instância, vale sempre o lema: “Deus fez; logo, fez bem”. Não há qualquer possibilidade de questionar a ação de Deus, e não é que sua justiça tenha outras regras diferentes das conhecidas para a justiça humana. O direito universal é o mesmo para Deus e para os homens, mas a situação é totalmente diferente quando ele age. (SANTOS: 2017, p. 251)

Diante disso, Deus não é apenas aquele de onde tudo parte, mas é também o perfeito ao criar e escolher. Pensar assim é estabelecer um importante abismo entre o Criador e o mal. Segundo Leibniz, o fato de Deus permitir o mal não o torna maléfico e muito menos transforma a sua criatura em uma figura má.

Cabe argumentar que o grande propósito de Leibniz é construir um conceito sólido sobre Deus e sustentar a sua bondade mesmo frente à latente percepção do mal em meio ao mundo. Ele é contundente em refutar quem dessa ideia diverge e sustenta que duvidar da bondade divina em vez de crer em sua suprema justiça é se distanciar daquilo que, aos seus olhos, é evidente.

Os antigos erros daqueles que acusaram a divindade, ou daqueles que fizeram disso um mau princípio, foram renovados algumas vezes em nossos dias: recorreu-se ao poder invencível de Deus quando se tratava, sobretudo, de fazer ver sua bondade suprema; e empregou-se um poder despótico quando devíamos conceber um poder regulado pela mais perfeita sabedoria. (LEIBNIZ: 2013, Prefácio 49)

Como se percebe, não é razoável inferir que Deus, uma vez tendo escolhido o melhor dos mundos possíveis, pois algum mal é necessário para maximizar o bem, seja um tirano ou que faça com as suas criaturas uso de um poder autoritário. A questão está posta em Leibniz: tudo que existe é regulado pela plena sabedoria de um Deus que não apenas é todo poderoso e bom, mas que, em sua justiça, tende a fazer o melhor.

## CAPÍTULO II

### 2.1. A contextualização do terremoto de Lisboa, e a sua contribuição no debate entre Rousseau e Voltaire sobre o problema do mal

Uma vez tendo destacado algumas das principais abordagens do problema da origem do mal na história da filosofia no primeiro capítulo, no segundo será tratado o modo pelo qual Rousseau e Voltaire pensaram este problema e as divergências de ambos em relação a esta temática.

O debate entre Rousseau e Voltaire sobre o problema do mal se deu após um evento sísmico ocorrido em Lisboa em 1755 que vitimou muitas pessoas. “Os jornais da época reproduziram o poema [de Voltaire] que foi motivo de debate entre os intelectuais, o que resultou em mais de vinte reedições do poema ainda em 1756” (SOUZA: 2006, p.143). O terremoto em questão foi o combustível necessário para estimular um caloroso debate filosófico envolvendo estes dois grandes intelectuais da época, cujas ideias ainda reverberam nos dias de hoje.

De acordo com José de Almeida Marques:

Para compreender bem o impacto da catástrofe, é necessário ter em conta que Lisboa era então uma cidade muito mais importante no contexto europeu do que é agora. Com cerca de 275.000 habitantes em 1755, era a quarta cidade europeia em população, depois de Londres, Paris e Nápoles; e, como centro de um grande império que se estendia pela América, África e Ásia, era comparável a essas cidades em importância comercial e política. Deve-se considerar também a magnitude do desastre: embora o número de mortos nunca tenha chegado perto dos “cent mille infortunes” lamentados por Voltaire em seu poema, a destruição física da cidade foi imensa. Grandes palácios, grandes casarões da nobreza, igrejas, conventos e mosteiros, além de bibliotecas e inestimáveis obras de arte, foram reduzidos a escombros em minutos, e os incêndios resultantes consumiram a maior parte das casas de madeira da plebe que ficaram de pé após o terremoto. (MARQUES: 2005, p. 34)

Apoiado nesse fragmento, é necessário contemplar dois importantes aspectos nessa introdução. O primeiro é o da destruição gerada por este abalo sísmico quando muitas pessoas foram vitimadas e casas devastadas, e o segundo é a repercussão deste fenômeno natural em todo continente europeu. Enquanto Portugal chorava as suas perdas materiais e afetivas, filósofos e teólogos se punham a indagar o porquê e o para quê de tal catástrofe. Portanto, neste primeiro momento o porquê e o para que andavam lado a lado. Essas perguntas eram iluminadas primeiro pelo que representava Lisboa no contexto econômico europeu e também pela necessidade que

os filósofos e teólogos tinham de oferecer à sociedade da época explicações para este fato. Nesse bojo adentram-se não somente pensadores céticos, mas também religiosos que não se furtaram a comentar o tema em questão. É valoroso salientar que Portugal na oportunidade era um país profundamente católico e, assim como no Brasil, sua religiosidade era conduzida principalmente por padres Jesuítas. Alguns destes engrossaram a fileira dos que culpavam a humanidade por esta catástrofe, interpretando-a como um possível castigo de Deus. Dentre eles, destaca-se o padre da Companhia de Jesus Gabriel Malagrida. Esse entendimento é melhor compreendido quando José de Almeida Marques pondera:

Malagrida publicou seus sermões num panfleto intitulado *Opinião sobre a verdadeira causa do terremoto sofrido pela Corte de Lisboa em 1º de novembro de 1755*, no qual, além de insistir na tese do castigo divino, condenava severamente aqueles que construíam abrigos nos campos e trabalhavam na reconstrução da cidade, recomendando em vez disso procissões e penitências. Isso era intolerável para Pombal, que queria concentrar todos os esforços e recursos na reconstrução da cidade. Vendo uma boa oportunidade numa profecia um tanto imprudente de alguns membros do círculo de Malagrida de que a catástrofe se repetiria no seu primeiro aniversário, Pombal esperou até o dia marcado transcorrer sem nenhum terremoto e, acusando o autor e seus partidários de aterrorizar o povo e jogando na superstição grosseira, teve o panfleto queimado. (MARQUES: 2005, p. 35)

Como se constata, os lisbonenses, além de terem de socorrer os destruídos pela catástrofe, ainda tinham de lidar com o padre em questão e sua profecia de que este mesmo feito se repetiria no ano seguinte. Cabe destacar ainda que o terremoto de Lisboa ocorreu em um dia muito importante para os fiéis católicos: o Dia de Todos os Santos, que antecede o dia de finados. Sendo assim, não foi possível dissociar o terremoto do dia em que ele ocorreu, dando credibilidade ao discurso do padre Jesuíta. A ideia de um Deus castigador foi a tônica para que o religioso convocasse os portugueses para que fizessem procissão e penitência.

Vale ressaltar, porém, que não se pode generalizar o comportamento do padre Malagrida para todos os religiosos pertencentes à companhia de Jesus. Eles muito colaboraram com a ciência na Europa, sendo destaque inclusive em Portugal. Os Jesuítas sempre estavam envolvidos na erudição e na ciência. De acordo com José de Almeida Marques, em 1750, 30 dos 130 observatórios astronômicos do mundo eram administrados por astrônomos jesuítas e 35 crateras lunares foram nomeadas para homenagear os cientistas jesuítas. Diante disso, enquanto Pombal concentrava as suas energias na construção de uma nova Lisboa, ecoava em meio aos escombros dela a possibilidade de este movimento sismológico ter emergido como um grande

castigo divino aos moradores da cidade. Isso, sem dúvida, se tornou uma importante combustão para que este contexto se tornasse um terreno muito fértil para o debate entre Rousseau e Voltaire. Diante do que aqui foi trazido, ambos estavam suficientemente cientes dos fatos e de sua repercussão para travarem o debate.

É importante pontuar que, apesar de o embate entre ciência e religião estar vigente na Europa desde o Renascimento, também havia, principalmente a partir do final do século XVII, um diálogo entre estes dois campos, apoiando-se no que se entende por otimismo. Diz-se que o otimismo consiste na crença em uma divindade benevolente e em um Deus criador e atento a tudo. Cabe destacar que essa visão otimista sobre o mundo conseguiu por um tempo colocar filósofos e teólogos na mesma mesa. Nessa perspectiva, a ideia da providência entra em cena. De acordo com o dicionário de língua portuguesa, “no âmbito teológico, a chamada ‘Divina Providência’ consiste na ideia da suprema sabedoria de Deus, que seria capaz de governar a vida e os destinos de todas as pessoas e coisas no Universo. Os cristãos, por exemplo, costumam associar os acontecimentos de suas vidas como sendo ‘obras da Divina Providência’”. (FERREIRA: 1999)

Rousseau e Voltaire, pensadores da idade das luzes, adentram no problema em questão apoiando-se em uma razão desvinculada da que permeava o período renascentista. Por mais que Rousseau aceite a providência, o discurso agora é pensado sob um olhar iluminista. Pode-se dizer que Rousseau e Voltaire trazem o problema do terremoto de Lisboa para o campo da razão iluminada, distanciando-se, assim, das análises teológicas que reverberavam em Portugal.

Mas para apreciar a verdadeira importância do terramoto de Lisboa na história das ideias, devemos deixar de lado esta literatura circunstancial, com as suas preocupações religiosas e mesmo supersticiosas, e passar para um nível superior de considerações abstratas e filosóficas, como exemplificam as análises oferecidas por Voltaire e Rousseau, duas grandes figuras do Iluminismo. Nessas análises podemos ver como o desastre levantou questões que não eram meramente teológicas por natureza, mas afetaram toda a mentalidade intelectual do período. (MARQUES: 2005, p. 38)

Como se constata nesse fragmento, os filósofos aqui estudados, além de terem sido valiosos no estudo do problema do mal, procuraram pensá-lo fora das noções utilizadas pela vertente religiosa supersticiosa como a do padre Malagrida.

## 2.2. O entendimento de Voltaire sobre o problema do mal

Antes de estabelecer a tônica da divergência entre Rousseau e Voltaire, objetivo principal deste capítulo, faz-se necessário apresentar as ideias de ambos de forma isolada para que o confronto entre as ideias deles seja mais bem compreendido. Primeiro se abordará Voltaire, trazendo o pensamento de Rousseau na próxima seção.

Voltaire (1694-1778), cujo verdadeiro nome era François-Marie Arouet, foi um filósofo de muita relevância em sua época não só pelos seus escritos, mas também por ter apontado diversas aporias no pensamento de importantes filósofos e divulgar, na França, o empirismo de Locke e a física de Newton. Dada a sua relevância, justifica-se a sua apresentação e alguns aspectos centrais da sua filosofia. Recorre-se ao professor Rodrigo Brandão (2006) em seu capítulo “Voltaire e as ilusões da Metafísica”:

Voltaire já trilhava seu caminho de grande escritor da língua francesa antes de 1730, mas então não era conhecido como filósofo, e sim como poeta - autor do poema épico *La Hénade*, que falava sobre o rei Henrique IV -, como dramaturgo e historiador. Em 1726, após se envolver em uma disputa com um nobre francês (o que lhe valeu algumas bordoadas em público), Voltaire foi preso pela segunda vez na Bastilha, condição à qual todos os escritores estavam sujeitos no Antigo Regime, e logo após teve que deixar a França e se exilar na Inglaterra. Em seu período na Inglaterra (1726-1729), Voltaire teve a oportunidade de conhecer pessoalmente diversos escritores, filósofos e teólogos de língua inglesa, como o autor das *Viagens de Gulliver*, Jonathan Swift (1667- 1745), o grande poeta Alexander Pope (1688-1744), o filósofo George Berkeley (1685-1753) e o teólogo e amigo de Newton, Samuel Clarke (1675-1729). Além dessas ricas relações pessoais, Voltaire pôde aprofundar seus estudos da filosofia de John Locke (1632-1704), entrar em contato com o pensamento e as descobertas de Isaac Newton (1643-1727), de quem se tornará um discípulo e divulgador, e conhecer mais de perto a filosofia do lorde Shaftesbury (1671-1713), que será posteriormente identificado por ele como o pai do otimismo filosófico moderno, divulgado mais claramente na poesia de Alexander Pope. (BRANDÃO: 2006, p. 119)

Ao se debruçar sobre a literatura voltairiana objetivando compreender o tema aqui estudado, é necessário, antes de qualquer coisa, indicar onde Voltaire põe o seu olhar e quais perspectivas filosóficas ele está criticando.

É possível dizer que este importante iluminista constrói os seus argumentos envolvendo o problema do mal a partir da negativa de uma filosofia otimista que, à luz da afirmação de que tudo vai bem, sustenta esse jargão sem se preocupar com as distintas experiências vividas pelos indivíduos. Esse movimento é melhor

compreendido quando Rodrigo Brandão em seu artigo intitulado “Como levar *Cândido* a sério ou caricatura literária e crítica da teodiceia em Voltaire” pondera:

O primeiro aspecto a ser destacado é a perspectiva do *Cândido* em comparação a atitude inicial de Voltaire em relação ao otimismo. No *Tratado de Metafísica* e nos *Elementos da filosofia de Newton*, em *Zadig* e em *Menom*, é notável a tensão entre um ponto de vista global, aquele exigido pelas filosofias de Pope e Leibniz, de onde seria possível contemplar a organização do universo, a harmonia e proporção da criação, e o ponto de vista particular, a visão do homem, uma visão espontânea que lida com a desproporção entre causa e efeito e a experiência do sofrimento. O ponto que torna *Zadig* diferente de *Cândido*, no entanto, é o fato de que neste último não há mais uma oscilação entre o ponto de vista global e o ponto de vista particular, uma visão racional e uma espontânea. Trata-se de definitivamente criticar as pretensões da perspectiva global e tomar partido do ponto de vista particular, abandonando o plano providencial. *Cândido* combate o otimismo usando as armas da repetição e do exagero dos eventos, de modo que seríamos levados a negar a afirmação de que este é o melhor dos mundos possíveis, sem, no entanto, questionar a providência. (BRANDÃO: 2012, p. 168)

Tomando por base este fragmento textual, é possível estabelecer dois pontos no pensamento de Voltaire no *Cândido*. O primeiro consiste na crítica ao otimismo filosófico de Pope e Leibniz, o outro é o tom quase que humorístico de Voltaire, ressaltado no final da citação. Dir-se-ia que em um primeiro momento Voltaire critica a possibilidade de que o mundo seja pensado em uma perspectiva global tendo por base uma doutrina metafísica. A postura adotada pela filosofia otimista é um tanto quanto pretensiosa para este poeta iluminista. A ideia de se colocar na condição de quem contempla o mundo por um viés global e a partir dele fazer conjecturas sobre a ordem do mundo bem como causa e efeito, afasta a razão das particularidades de cada sujeito. E uma vez que isso se dá, a utilidade dessas reflexões torna-se limitada, primeiro porque não dá conta de contemplar os contratemplos vividos pelo homem, segundo porque assume uma perspectiva que parece ultrapassar os limites do entendimento humano.

Se o primeiro momento da reflexão extraída deste parágrafo se alinha com uma crítica de Voltaire ao otimismo filosófico, o segundo vai ao encontro de um pensador disposto a brincar com as ideias dos intelectuais aqui criticados por ele. Sem negar a providência, Voltaire meio que apresenta as misérias cotidianas e convida o otimismo filosófico a justificar a consideração deste como o melhor dos mundos.

Partindo do pressuposto de que, na ótica otimista, esse mundo é o melhor, entende Voltaire que a vida vivida pelo ser humano deve justificar essa lógica. Inferir

que esse mundo é o melhor sem se ater aos males que povoam a terra é um tanto quanto aporética para este pensador. Como Voltaire não elabora uma crítica propriamente à providência, ecoa, portanto, o entendimento de que a crítica se dirige à fragilidade dos argumentos propostos pelos filósofos otimistas. Assim, por exemplo, Voltaire apresenta *Cândido*, embora expulso do palácio, afirmando ironicamente que tudo vai bem.

Em outras palavras, *Cândido* é ingênuo e distante da vida real, mas ele não é uma folha em branco, sua inabilidade com o mundo se deve à sua falta de experiência, mas é resultado principalmente da inadequação de sua educação ao mundo. Assim, a pessoa responsável pela inadequação de *Cândido* ao mundo é seu mestre, seu tutor: Pangloss. Mas Pangloss não é Leibniz, como se poderia pensar. Como no caso de Pope, no prefácio ao Poema sobre o desastre de Lisboa, o verdadeiro alvo de Voltaire não é o próprio Leibniz, mas seus seguidores. Pangloss é um daqueles admiradores que estão satisfeitos em repetir o jargão de um sistema e que são ingenuamente fiéis à autoridade do filósofo que admiram, justificam os eventos usando uma terminologia de um sistema que poucos conhecem. (BRANDÃO: 2012, p. 169)

A figura de Pangloss no *Cândido* é valiosa para compreender a peculiaridade da crítica de Voltaire ao sistema filosófico otimista. Como se sabe, Pangloss exerce uma significativa influência na formação de *Cândido* e esta formação é determinante na construção da visão de mundo desse jovem aprendiz. Na ótica voltairiana, a imaturidade de *Cândido* frente ao mundo é, sem dúvida, resultado da inadequação da formação para a vida que ele recebeu. O ensinamento de que este seria o melhor dos mundos reproduzido por Pangloss não serviu para outra coisa senão formar um homem frágil diante das intemperes sociais e naturais destacadas ao longo do conto.

Diante disso, qual seria a utilidade deste ensinamento para o homem? Essa pergunta é parte importante da negativa de Voltaire ao sistema otimista. O fato de estar diante de um *Cândido* ingênuo e inapto para a vida revela duas realidades importantes na filosofia deste poeta iluminista. A primeira é que a inaptidão para a vida coloca em questão a utilidade do que Pangloss havia aprendido. A segunda consiste em questionar não apenas o sistema otimista, mas também o velho Pangloss que, mesmo sem ser estudioso dessa corrente filosófica, se prestava a repetir os jargões repetidos pelos autores desse sistema. Portanto, infere-se que se está diante de um Voltaire preocupado em refutar os argumentos já trazidos aqui, entendendo que eles não representam o mundo tal qual ele é. Nesse sentido, ele critica a filosofia, abdicando de examinar os méritos ou deméritos da filosofia de Leibniz. Conjecturar

sobre o transcendente sem antes entender como a vida se dá na realidade parece não ser um caminho adequado para este pensador.

A doutrina de que o universo é ordenado e que este é o melhor dos mundos, ignorando a realidade, destoa do que este importante genebrino tem por fio condutor. O sistema filosófico otimista retratado no *Cândido* evidencia um importante aspecto que Voltaire frequentemente atacava: a inércia do jovem aprendiz de metafísica frente aos sofrimentos cotidianos, mesmo assim se contentando com a máxima de que tudo estava indo bem, uma vez que este mundo é o melhor. Cândido convive com as misérias do caminho e, mesmo assim, grita que tudo vai bem, como também acontece com alguns, presentes no conto, que se colocavam a lastimar pelo sofrimento. Nem o conformado com as tragédias, nem os revoltados faziam nada. Uns esperavam a morte, enquanto o jovem Cândido esperava os afagos de sua amada Conegunda.

É tendo por base esse contexto que Voltaire rompe com este paradigma até então reproduzido por quem ele ataca. A grande questão a ser destacada é que este genebrino busca desconstruir uma filosofia do conformismo e procura estabelecer uma filosofia do combate. O filósofo, até então, acostumado com o gabinete é agora convidado a produzir algo em contato com a sociedade. Não mais distante como antes, mas em diálogo com as realidades do ser humano. Nesse sentido, a professora Maria das Graças de Sousa em seu artigo “O Cândido de Voltaire: militância e melancolia” muito contribui para este entendimento.

Ele [Voltaire] se pensa como homem do mundo não apenas no sentido das suas relações sociais (frequenta os salões, vai às exposições de arte, ao teatro, aos recitais de música, aprecia o conforto e as comodidades da vida), mas do ponto de vista mesmo do lugar em que ele fala, e do público a quem se dirige. Ele filosofa, como diz Voltaire no *Dicionário Filosófico*, na arena. Quer dizer: não somente em posição visível, mas também em posição de combate. Tomemos então esta figura do filósofo como homem do mundo tal como ela aparece no verbete “Philosophe” da *Encyclopédie*. A razão, que lhe dá justeza de espírito para bem julgar as coisas, exige dele, nas palavras de Diderot, autor do verbete, “que conheça, que estude, que trabalhe para adquirir qualidades sociais.” (DIDEROT et D’ALEMBERT, 1751-1765), Ele não se vê como alguém em exílio no mundo, não crê que esteja em país inimigo quando está entre os outros; e, para citar novamente o verbete, “um homem honesto que quer agradar e ser útil” Adota para si a máxima de Terêncio: sou homem, e tudo o que é humano me concerne. (SOUZA: 2012, p. 130)

Voltaire é um filósofo que se mistura com o mundo e se deixa sujar pela humanidade que lhe é peculiar. Que convida a razão a refletir os assuntos cotidianos a partir do que se percebe, não tendo por base o abstrato, mas a vida vivida. Algo muito pertinente nesse fragmento e que acompanha parte do pensamento deste

nobre intelectual: o filosofar na arena. Esta expressão talvez seja a que mais indica esta mudança de paradigma no pensamento filosófico proposto por Voltaire.

Voltaire preserva o filosofar. As reflexões não são suplantadas, mas, como faz Sócrates, transpostas do alto para o chão. Em outras palavras, ele fecha as portas dos gabinetes, e vai para os teatros e recitais. Assim, os combates que outrora pertenciam ao campo das ideias, agora pertencem ao campo da vida. É na arena que a vida pulsa, e é nela também o lugar do combate. Assim sendo, a razão responsável por guiar o sujeito não somente o convida a refletir, mas o convoca a conhecer, trabalhar e estudar. Só a partir disso é que ele adquire qualidades sociais.

Portanto, cabe destacar que o que Voltaire propõe é uma mudança de paradigma. É que a filosofia entenda que tem responsabilidade não apenas sobre o que escreve, mas que a sua produção precisa estar conectada com a vida vivida. Dialogando com a máxima de Terêncio, sou homem e tudo que é humano me concerne, pautado nesse movimento, proposto por Voltaire, é possível destacar as características exigidas do filósofo oriundo das ideias iluministas.

Numa das passagens do verbete, eu cito, diz Voltaire que “uma das grandes vantagens de nosso século é que o número de homens instruídos que passam dos espinhos da matemática às flores da poesia, e julgam igualmente bem um livro de metafísica e uma peça de teatro: o espírito do século tornou-os, em sua maioria, adequados ao mundo e ao gabinete. E é nisto que eles são superiores aos dos séculos precedentes. (SOUZA: 2012, p. 131)

A figura do pensador que contemplava a ordem do mundo bem como o seu movimento, muito se distancia do que apregoa este nobre iluminista. Como bem pontua Maria das Graças Souza, o intelectual das luzes precisa reunir condições suficientes para não ficar preso na distância do mundo prático, mas com a mesma presteza que ele avalia um raciocínio, precisa também contemplar o outro. Isto é, transitar dos espinhos da matemática para as flores da poesia, bem como julgar uma peça de teatro da mesma forma que um livro de metafísica. Estes são atributos do filósofo iluminista que o distingue dos filósofos dos séculos passados.

A obra *Candido ou o otimismo* é, sem dúvida, um importante ponto de partida para que o problema do mal seja pensado em Voltaire.

As principais obras deste pensador bem como estudiosos que o comentam, apresentam um Voltaire preocupado em no mínimo avaliar os argumentos dos que de algum modo sustentam que tudo vai bem, mesmo as realidades práticas

contrariando este otimismo. Nesse sentido, é plausível discorrer sobre o Cândido e as lições do professor Pangloss. É sabido que Cândido foi um jovem que, sendo formado pelo professor Pangloss, apreendeu importantes conceitos de metafísica, dentre eles, o de que este é o melhor dos mundos. Observando este importante professor, Candido se inebriou da ideia de que tudo vai bem, e tudo está bem!

Ao apresentar os diversos percalços sofridos pelo jovem apaixonado pela bela Conegunda é que a indagação deste iluminista ganha eco. Como tudo pode ir bem diante de tanto fracasso? Onde habita este melhor dos mundos? Expulso do castelo onde parecia ser a plenitude da perfeição, Cândido não encontrou nada na terra se não o contrário do que apregoava o velho Pangloss. A pergunta de Cacambo a Candido sobre o que é o otimismo é sem dúvida uma via importante para estruturar a ideia aqui apresentada.

“Ó Pangloss!”, exclamou Cândido, “não tinhas adivinhado esta abominação; acabou-se, será preciso que afinal eu renuncie a seu otimismo.” “O que é otimismo?” dizia Cacambo. “Lamentável!”, disse Cândido, “é a fúria de sustentar que tudo está bem quando se está mal”. (VOLTAIRE: 2012, p. 73)

Esta necessidade de sustentar que tudo vai bem, quando na verdade tudo vai mal, parece não satisfazer Voltaire que procura pensar o problema do mal em conformidade com aquilo que se vê na prática, e naquilo que se materializa nas ações humanas.

Dizer que tudo vai bem em face de um sofrimento que parece não se esvaír destoa do que pensa este importante filósofo. Portanto, é prudente destacar que em Voltaire toda e qualquer realidade que se discuta filosoficamente falando só tem sentido se de algum modo ela reverberar no cotidiano das pessoas. Este entendimento é responsável por afastar o autor aqui estudado de uma filosofia otimista que por sua vez se afasta do resultado das ações práticas das pessoas. Após ser enxotado do lindo castelo em que morava, Cândido se põe a pensar nos ensinamentos do nobre professor, e o quanto eles estão distantes da realidade encontrada por ele. As causas e os efeitos aprendidos nas exaustivas aulas não se fizeram presente em seu caminhar. É possível ponderar que, no que tange o problema do mal, Voltaire não se dá por satisfeito com os argumentos destes que sustentam que tudo vai bem, sem, porém, ofertar sólidas explicações para os problemas percebidos no mundo. Fechar os olhos para tais problemas, não parece ser um caminho interessante para este nobre intelectual.

Não é possível inferir que na filosofia Voltairiana há uma crítica à existência de um Deus providencial, mas à maneira pela qual os filósofos otimistas negam a realidade vivida pelo ser humano. Assim sendo, os diversos episódios catastróficos trazidos no *Cândido* sustentam uma negativa destes que insistem em ignorar as misérias humanas com o argumento de que este mundo é o melhor. Dentre estes se destaca o professor de metafísica chamado Pangloss, que por sua vez, foi o responsável por ofertar ao Candido o espírito filosófico e conhecimento da metafísica.

Tomando por base os ensinamentos deste mestre, Voltaire coloca o leitor ou a leitora frente ao mundo perfeito de Pangloss, ao mesmo tempo em que categoricamente traz a realidade encontrada pelo seu jovem aluno. É importante destacar que, uma vez expulso de casa, Voltaire apresenta um Cândido movido por dois importantes sentimentos. O primeiro é de que as aulas de Pangloss ainda reverberavam em sua alma mesmo não os vendo em seu dia a dia, o segundo era a esperança de um dia encontrar o seu valioso amor. No que tange o primeiro sentimento, percebe-se um Voltaire atento às lacunas presentes nos discursos destes que ignoram a palpável realidade.

O caminho percorrido por Cândido foi por demais extenso para não ter conseguido contemplar este melhor dos mundos. A caminhada realizada por ele mostrou-lhe como a vida é na prática. Ela o colocou frente a frente com a miséria humana. Ele percebeu o quanto este mundo perfeito mostrado na metafísica é distante do mundo real. O segundo sentimento aqui trazido é o da esperança de um dia encontrar o seu tesouro que tanto procurara. Aqui talvez se encontre a base que sustenta o pensamento de Voltaire sobre o tema discutido nesta dissertação. O nobre intelectual não minimiza as percepções das misérias humanas, muito menos ignora os efeitos do mal. A esperança que o jovem Cândido carrega consigo de um dia encontrar a sua amada, conduz a um entendimento de que o viver é um ato constante de plantar e cultivar.

Como se percebe, mesmo diante dos diversos percalços sofridos o jovem não parou porque dentro dele pulsava algo mais forte. Mesmo não sabendo se um dia encontraria o seu amor, ele não se curvou diante das atrocidades, e as enfrentou com bravura. Com isso, Voltaire chama atenção para que o mal seja percebido e enfrentado pelo próprio indivíduo. Este enfrentamento é fruto da responsabilidade que cada pessoa traz consigo de lutar e combater as misérias responsáveis por desencadear o mal. Portanto, em Voltaire ao mesmo tempo em que há uma crítica à

ideia de que tudo vai bem, há também um convite para que o sujeito assuma a sua responsabilidade frente a tudo que permeia a sociedade.

Na contramão dos intelectuais que construíram argumentos sobre o mal no mundo não levando em consideração a realidade vivida por cada indivíduo, Voltaire é contundente em sustentar que tais argumentos são aporéticos, e oferta ao seu leitor ou a leitora um caminho para enfrentar este problema.

O gênero humano é como uma multidão de viajantes que se encontram num barco; uns estão na proa, outros na popa, vários estão na ponte do navio e na quilha e no porão. O barco faz água por todos os lados, a tempestade é contínua: passageiros miseráveis que serão todos engolidos! Será possível que, ao invés de darmos uns aos outros a ajuda necessária que aliviará a travessia, tornemos a nossa navegação terrível? Mas, este aqui é nestoriano, aquele outro é judeu; ali está um que crê num Picard, outro num nativo de Islebe; eis uma família de ignícolas; lá estão os muçulmanos, a quatro passos estão os anabatistas. Ah! Que importam suas seitas? É preciso que eles trabalhem para calafetar o navio, e que cada um, ao assegurar a vida de seu vizinho por alguns momentos, assegure também a sua. Mas eles brigam e perecem. (VOLTAIRE: 1965, p. 846-847).

Ao afirmar que o gênero humano é uma multidão de viajantes que se encontram em um barco, este importante iluminista adentra no problema aqui discutido distanciando-se de uma dimensão transcendental, e traz para esta questão um novo olhar. Observa que sendo a barca a moradia da humanidade, ela não está isenta das misérias e intemperes naturais. Se o barco representa o mundo, está-se falando, portanto, de um lugar de insegurança, e de maldade também. O jovem Cândido atesta bem esta afirmação. Objetivando encontrar a bela Conegunda, ele sai à sua procura, inebriado do sabor de seus abraços, mas é importante destacar que este sabor vai se confundindo com a dor ao longo do caminho. Isso permite compreender que o barco que abriga os seres humanos não é um paraíso, mas um lugar de inquietudes.

Como estão todos no mesmo barco, pontua este intelectual que o grande desafio é para que a humanidade entenda que, salvando um, salva-se todos. Ao passo que a morte de um pode ser que represente a morte de todos. Nesse aspecto, uma vez estando todos no mesmo barco na eminência de morrer, a ideia que se segue é como tornar a vida mais leve em meio a tempestade que assola a todos? Uma possível resposta para esta pergunta talvez esteja na ajuda que cada ser humano pode conceder ao outro objetivando, assim, uma travessia mais suave.

Ao mesmo tempo em que Voltaire apresenta um caminho para que a travessia seja mais leve, ele também destaca por que isso não é percebido na prática. A moral,

parte constituinte de cada pessoa, é responsável por, nesse caso, afastar o sujeito daquilo que é essencial. O aspecto moral dessa questão é a preocupação com o todo. Porém, como se percebe, os aspectos morais fazem com que o olhar se desvie do essencial, e se volte para o desnecessário. A humanidade deixa de dar as mãos e se coloca a avaliar o outro tendo por orientação as questões religiosas, ou étnicas. Diante disso, ser judeu, ou mulçumano é mais importante que ser humano.

Portanto, o mal é percebido na contingência de intempéries vividas pelo ser humano, que perece por não saber abrir mão de suas convicções que costumam segregar em vez de agregar. Por fim, Voltaire abre mão dos aspectos que desunem, e se põe a questionar se, nesse grupo onde se encontram diferentes credos e convicções, não seria melhor a união de todos para que o barco não naufrague. Se as misérias particulares constituem o mal, a junção das forças, porém, torna a travessia possível.

Voltaire questiona a estrutura filosófica e religiosa destacando a fragilidade dos argumentos que visam sustentar as explicações que os filósofos otimistas dão para o problema do mal. No que se refere ao pensamento filosófico que ele atacava, evidencia-se uma crítica aos filósofos que mesmo diante de tamanha lástima vivida pelos moradores de Lisboa, apregoavam a ideia do melhor dos mundos, dizendo que tudo iria bem e ignorando, assim, a realidade vivida por aqueles cidadãos.

Esta postura por parte destes filósofos destoa do que entende Voltaire. É inconcebível para ele que tais pensadores bradem que tudo vai bem, quando na verdade, o contexto de sofrimento diz o oposto. Nesse contexto de ruptura, Voltaire também ataca a teologia cristã que segundo ele era pouco consistente de um ponto de vista teórico. Sustenta a teologia cristã que este é um mundo de provação, e que o sofrimento emerge como uma punição pelo pecado original. Voltaire distancia-se ao máximo desses pensadores, por ver em sua base de sustentação uma fragilidade.

O terremoto que foi objeto de debate de filósofos e teólogos gerou um dano incalculável em Portugal. Segundo o relato de Pedegache (1756):

O clima estava ameno quando se ouviu um primeiro estrondo acompanhado de um tremor leve de aproximadamente um minuto. Alguns segundos depois, no entanto, veio um segundo tremor que durou dois minutos e provocou muitos danos, levantando uma nuvem de poeira. Minutos depois, um novo tremor que pôs abaixo as casas que ainda tinham restado em pé, levantando tal nuvem de poeira que escureceu o dia e provocou gigantescos danos e muito sofrimento: os gemidos dos agonizantes, os alaridos dos que imploravam a misericórdia Divina, os tremores contínuos da terra, a escuridão do dia, aumentavam o horror, o medo e a tribulação. (PEDEGACHE: 1756, p. 3-4, apud ALMEIDA JUNIOR 202, p. 49-58).

Como se percebe, foi um evento catastrófico ocorrido em Lisboa, fato que deixou Voltaire extremamente sensibilizado com o sofrimento da população, e ao mesmo tempo um importante opositor destes que apregoavam ser este o melhor dos mundos. Pode-se dizer que esta oposição se deu por ele não encontrar os efeitos dessa filosofia no cotidiano. Dizer que tudo está bem quando na verdade a prática diz que vai mal, é incompreensível para este filósofo poeta. O fragmento abaixo de seu poema consolida este pensamento.

Ó infelizes mortais! Ó deplorável terra!  
 Ó agregado horrendo que a todos encerra!  
 Exercício eterno que inúteis dores mantém!  
 Filósofos iludidos que bradais: 'Tudo está bem!'  
 Acorrei, contemplai estas ruínas dolorosas,  
 Estes escombros, despojos, cinzas horrorosas,  
 Estas mulheres e crianças esmagadas  
 Sob o peso do mármore estraçalhadas.  
 (VOLTAIRE: 1877, p. 1-2)

O poeta em questão está abalado com o episódio ocorrido em Lisboa e desafia os otimistas a sustentarem suas ideias de que tudo está bem diante de tais fatos. É impossível afirmar que tudo vai bem contrariando a realidade que se faz presente com a destruição de um povo como ocorreu em Lisboa. O professor Rodrigo Brandão em seu artigo “Como levar Cândido a sério” esclarece este argumento ao escrever:

Uma tragédia pode ser ordenada ou traduzida com perfeição, diz Voltaire. Mas se ela não toca a sensibilidade de sua plateia ela não será dita uma bela ou boa tragédia. Este é o caso do otimismo filosófico, ele é ordenado, mas isto não significa que o mundo seja bom para o homem pois a ordem se refere apenas à razão e não à sensibilidade, o bem e o melhor do otimismo filosófico são apenas ordenação. Desse modo, é necessário reafirmar a pertinência da crítica de Voltaire ao otimismo filosófico, aqui no Cândido. (BRANDÃO: 2012, p. 174)

Falar de uma perfeição que, de algum modo, não atinja o fim primário que, nesse caso, são as pessoas, é um discurso pouco útil para Voltaire. A crítica voltairiana àqueles que se apoiavam em um discurso de que este é o melhor dos mundos destoa do que se contemplava em Lisboa porque seus efeitos não são percebidos na prática. O melhor dos mundos possíveis dito exaustivamente pelo velho Pangloss, bem como pelos demais filósofos que sustentam este argumento, não se concretiza na história de Portugal por exemplo. O entendimento da existência

de um mundo perfeito e ordenado contradiz o caos vivido em Lisboa imposto pelo terremoto. Portanto esta perfeição não tem sentido de ser.

Porém, é necessário ponderar que sendo Voltaire um crítico do otimismo filosófico e da teologia cristã, isso não o torna um descrente. Ele se opõe à afirmação de que tudo está bem, mas acredita que um dia possa estar. Diante disso, constata-se que a crítica deste importante pensador se volta contra a afirmação dos filósofos e teólogos que apresentavam argumentos que não se sustentavam diante da dor que assolava aquela gente. É plausível destacar que a grande questão no pensamento de Voltaire envolvendo este tema não está atrelada a um ceticismo em relação à existência de Deus ou a sua providência. Diz, por exemplo: “Humilde, eu suspiro e sofro em resiliência. Porém, jamais atacaria a Providência”. (Voltaire: 1877, p. 11). Pautado nesse fragmento, emerge o entendimento de que ele ataca as ideias filosóficas e religiosas de sua época que, mesmo contemplando tudo o que assolava aquela gente, bradavam que tudo estava bem, ofertando explicações que, segundo ele, eram pouco convincentes para justificar tamanha miséria. É importante destacar que, por mais que Voltaire critique as ideias religiosas, ele se volta com mais afinco para os argumentos filosóficos, principalmente através do seu personagem Pangloss, inspirado em Leibniz e Pope.

Como sustentar que tudo vai bem quando na verdade não vai? Para este filósofo, é preciso estar bem em conformidade com os efeitos percebidos e sentidos pelo ser humano na terra. Assim, ou se acredita que Deus, sendo o todo poderoso, está punindo as suas criaturas, fato que não parece ser a intenção deste ilustre pensador, ou aqueles que este filósofo está atacando – Leibniz e Pope - não apresentam sólidos argumentos que sejam satisfatórios para o convencer. Os filósofos recusam a explicação religiosa ao proporem a teoria do melhor dos mundos possíveis. Voltaire recusa tanto a explicação religiosa, por parecer incompatível com a bondade e onipotência divina (aceitas por estes mesmos religiosos), como também recusa a explicação dos filósofos por ignorar o sofrimento concreto das pessoas.

O poema sobre o terremoto de Lisboa não traz uma culpabilização de Deus pela catástrofe. O que ele faz é mostrar a incompatibilidade entre o que ocorreu e a teodiceia filosófica. O objetivo de Voltaire é romper com os otimistas e não necessariamente com Deus e a sua bondade. Nessa perspectiva, além de atacar os filósofos otimistas, Voltaire ataca também o argumento teológico que procura justificar o mal no mundo por meio do pecado cometido pelo homem.

Direis-vós: “Eis das eternas leis o cumprimento,  
 Que de um Deus livre e bom requer o discernimento”?  
 Direis-vós, perante estes corpos amontoados:  
 “Deus vingou-se, é o preço dos seus pecados”?  
 Que faltas cometeram cada criança inocente,  
 Para morrerem, com suas mães, de modo tão pungente?  
 Lisboa, que não existe mais, merece tais suplícios  
 Enquanto Londres ou Paris gozam seus vícios?  
 Lisboa está arruinada e dança-se em Paris. (VOLTAIRE: 1877, p. 3)

Como se percebe, o entendimento de que Deus atua como um ser castigador não se apresenta como um discurso satisfatório para este pensador. Um Deus que se regozija com o sofrimento de um povo para pagar os seus pecados enquanto permite que outros festejem sem nem mesmo ser incomodados é, no mínimo, ilógico para este intelectual. O Deus que castigou Lisboa não poderia também castigar Londres e Paris que compartilham dos mesmos vícios? Além disso, se de fato Lisboa está sendo castigada por ter pecado, quais faltas também cometeram as crianças que brutalmente foram vitimadas por este terrível terremoto? Estas perguntas fazem parte do modo pelo qual Voltaire categoricamente diverge e refuta os que apregoam que o deus vingador puniu o seu povo por causa de seus vícios. Portanto, é plausível inferir que a angústia de Voltaire se situa na construção pouco convincente dos argumentos dos filósofos otimistas que proclamam que tudo vai bem quando na verdade a prática vai na contramão desse argumento, e na base teológica cristã que apregoa a punição de deus aos pecadores, sem justificar, porém, o porquê tal punição atinge inocentes e alguns e não outros pecadores. Esta teologia se fragiliza no momento em que ignora a vida que segue no resto do mundo, e coloca o olhar de deus somente sobre Lisboa.

Em seu poema repleto de indagação Voltaire não se dá por satisfeito com as teorias filosóficas que permeavam o problema do mal, muito menos com a teologia cristã. No *Cândido* ele apresenta o jovem Cândido inebriado das verdades de cunho metafísico que na oportunidade aprendeu com o filósofo Pangloss sobre o melhor dos mundos e confronta este melhor dos mundos com os diversos percalços que o jovem em questão passou. Em uma dessas ocasiões de sofrimento Cândido diz ser “Lamentável!” “a fúria de sustentar que tudo está bem quando se está mal”. E derramava lágrimas olhando para o seu negro. A fúria da qual Cândido se refere não desagua em outro horizonte se não na filosofia otimista, e nesse caso, especificamente no filósofo Pangloss que se apoiava na ideia de que tudo iria bem. À procura da bela Conegunda, o jovem Cândido percorreu muitos quilômetros na

tentativa de encontrar aquela a quem ele amava, filha do senhor Barão, que o expulsou do palácio por ter se unido a ela afetuosamente. Enquanto viajava, soube também que a sua amada também havia sido expulsa de casa, e então ele colocou-se a procurá-la. Os dias tenebrosos que o esperavam a cada instante eram as vezes consolados com os resquícios da metafísica que ainda reverberava dentro dele, porém, os diversos contratemplos vividos, o distanciavam cada vez mais deste mundo perfeito apregoado pelo velho Pangloss que foi também expulso do castelo e posteriormente amparado pelo próprio Cândido.

Objetivando uma maior clareza da postura de Voltaire no que tange o tema em questão, vale, guardadas as devidas proporções, interligar o terremoto de Lisboa com o conto *Cândido*. Em Lisboa o filósofo em questão não aceita a justificativa de seus contemporâneos por entender que ela não se sustentava diante do que se via em Portugal, e questiona o fato de que o sofrimento de Cândido o levaria a um fim confortável. Nesses dois casos, portanto, Voltaire procura afastar um discurso que valida a dor como promessa de um futuro melhor, e critica a ideia de que o homem esteja sofrendo para pagar alguma culpa.

No final do conto aqui referido, Candido consegue reunir em uma pequena comunidade pessoas importantes para ele, inclusive Conegunda, e Pangloss, e uma vida nova parecia se iniciar. É quando o velho filósofo adverte o jovem Cândido dizendo que todos os horrendos sofrimentos que ele passou de algum modo foram responsáveis pelo conforto aparente que eles estavam tendo. Porém, o jovem lhe responde dizendo que é preciso cultivar o nosso jardim. A filósofa Maria das Graças Souza em seu artigo “O Cândido de Voltaire: militância e melancolia” entende esta metáfora da seguinte maneira:

Em princípio, o cultivo do jardim remete à oposição entre natureza e artifício, ou em termos mais contemporâneos, entre natureza e cultura. Neste sentido, cultivar é obra da civilização. Com todo o cuidado que devemos ter com o termo civilização, cujo uso é raro e tardio no século XVIII, cultivar nosso jardim significa assumir a tarefa civilizadora. Assim, o conto, ao denunciar a barbárie, faz o elogio da civilização. (SOUZA: 2012, p. 135)

Pautado nesse fragmento, Voltaire traz o problema em questão para uma dimensão palpável, e permite entender que o ato de cultivar é algo somente humano, e que os humanos precisam perseguir a civilização e buscar minimizar as fadigas da vida.

### 2.3. O entendimento de Rousseau sobre o problema do mal, e em que este diverge do de Voltaire

Uma vez tendo apresentado o ceticismo de Voltaire sobre o otimismo filosófico e a base teológica cristã, faz-se necessário destacar a forma pela qual Rousseau pensa este problema, e como ele diverge de Voltaire, mesmo sendo um admirador dos seus escritos. Enquanto Voltaire insiste em questionar fundamentos metafísicos no que tange o problema aqui estudado, Rousseau evita este caminho e foca a sua discussão em outra esfera. “O todo está bem, ou ainda, tudo está bem para o todo” (ROUSSEAU: 2005, p. 130). Este fragmento em muito colabora com aquilo que esta dissertação objetiva apresentar sobre o pensamento de Rousseau no que tange a este problema.

É prudente sinalizar que este nobre pensador preserva a imagem do otimismo filosófico e o conceito de Deus tão questionado por Voltaire (ao menos em seu âmbito metafísico). Antes de expor o confronto entre esses dois gigantes do iluminismo, é salutar primeiro apresentar o modo pelo qual o pensamento deste intelectual transita por este tema. A afirmação de que o todo está bem, e que tudo está bem para o todo já afasta, de início, toda e qualquer desconfiança de que o mundo não seja um complexo ordenado e que a sua estrutura originária não seja perfeita. Este raciocínio é não somente a tônica da divergência em relação a Voltaire, como também princípio primário na construção do argumento de Rousseau no que se refere a este tema. Rousseau em sua carta sobre a providência datada de 18 de agosto de 1756 responde os questionamentos de Voltaire a propósito do terremoto, e preserva a providência dos ataques deste intelectual. Além disso, ao contrário de Voltaire, defende o otimismo filosófico tão atacado por este filósofo, e procura seguir um outro caminho.

Não vos enganéis, Senhor; acontece tudo ao contrário do que propondes. Esse otimismo, que achais tão cruel, consola-me, entretanto, nas mesmas dores que pintais como insuportáveis. O poema de Pope suaviza meus males e leva-me à paciência, o vosso aguça minhas dores, leva-me às queixas e, ao retirar-me tudo exceto uma esperança abalada, reduz-me ao desespero. (ROUSSEAU: 2002, p. 04)

À luz deste fragmento é possível ponderar que o otimismo atacado por Voltaire exerce um papel relevante na filosofia de Rousseau. Aqui ele tem uma função de aplacar as dores e diminuir os medos. Isso se dá pautado no entendimento de que uma vez tendo o criador ordenado o mundo de forma que o todo vai bem para todos,

há uma lógica divina que rege este ordenamento, e esta lógica é perfeita. Algo digno de nota nesse contexto é que a crença de que tudo vai bem ampara a realidade vivida em meio ao sofrimento pelo ser humano, sem diminuir a sua confiança na bondade divina. Rousseau faz uma crítica direta a Voltaire ao negar que o otimismo não impacte afetivamente as pessoas, o que é capaz de fazer pelo menos no seu caso. Este consolo é um dos principais objetivos de toda teodicéia.

A valorização deste artefato como ponto de partida para pensar o mundo não só destoa do que preconiza Voltaire, mas como também torna a sua filosofia um tanto quanto pessimista. Por mais que este poeta fale do cultivo do jardim indicando um contexto de esperança, entende Rousseau que ao destruir o otimismo, ele lança o sujeito no desespero. Pode-se dizer então que para Rousseau o ceticismo de Voltaire deixa o indivíduo sem chão, transformando a terra firme em um terreno movediço.

Ora, que para nós seja melhor existir do que não existir, só isso já bastaria para justificar nossa existência, mesmo que não tivéssemos nenhuma compensação a esperar pelos males que devemos sofrer, e mesmo que esses males fossem tão grandes quanto os descreveis. Mas é difícil encontrar sobre esse assunto boa fé nos homens e bons cálculos nos filósofos; porque estes, na comparação dos bens e dos males, esquecem sempre o doce sentimento da existência, independentemente de qualquer outra sensação, quase como essas mulheres que, com um vestido manchado e tesouras, pretendem gostar mais dos furos que das manchas. (ROUSSEAU: 2002, p. 06)

Estes fragmentos textuais estão interligados e orientam a proposta aqui trabalhada. Na tentativa de refutar a crítica ao otimismo, Rousseau faz a seguinte pergunta: o que vem primeiro, o homem ou seus males e suas dores? Dir-se-ia, sem dúvida, que é o homem. Partindo do argumento que seja o homem, logo ele existe. Uma vez existindo, é necessário, portanto, reconhecer que a sua existência seja primária e seus atributos secundários. Tendo por base esta análise, apregoa Rousseau que é pouco honesto tornar os adjetivos do homem mais importantes que ele mesmo. Em outras palavras, não é razoável se apegar mais às manchas do que à roupa mesma. Isso consolida o argumento de que é melhor existir que não existir, independentemente do problema do mal.

O existir é bem maior do que o seu contrário, e só se percebe o mal em detrimento da existência, uma vez que o mal, para Rousseau é intrinsecamente atrelado ao sentido. Ao afastar o mal de uma dimensão transcendental, Rousseau é categórico quanto a ideia de que o mal é inerente a quem o sente. Até porque o todo

na filosofia rousseauiana é bom. Uma vez que o todo é bom, o mal é particular. Sendo ele particular, o sujeito o sente por meio dos sentidos. Pode-se, portanto, inferir que, parafraseando Rousseau, os males são infinitamente menores do que a dádiva de existir. A grande questão é que ao focar de forma demasiada nas misérias vividas, perde-se a oportunidade de se contemplar a magnitude da existência humana. Este movimento desvia o olhar do todo para a parte. Põe-se a lamuriar o mal sofrido, deixando de saborear o doce sentimento da existência. Nesse sentido, como bem ressalta Rousseau, é o abuso que se faz da vida que a torna penosa. Isso significa que uma vida bem vivida torna o mal quase nulo.

Em sua carta dirigida ao senhor de Franquières, Rousseau entende que o bem não pode ser omitido ou diminuído na tentativa de quem deseja ampliar os efeitos do mal.

Mas não sejamos nunca injustos, e, para agravar o mal, não despojemos o bem. Arrancar do coração dos homens toda a crença em Deus é destruir toda a virtude. Essa é minha opinião, Senhor; talvez seja falsa, mas como é a minha, não serei tão covarde para dissimulá-la. (ROUSSEAU: 2002, p. 11)

O autor em questão é categórico em justificar a preservação da crença em Deus, e valida o não afastamento do homem do supremo criador. O motivo pelo qual ele faz isso vai ao encontro de dois importantes objetivos de sua filosofia. Solidificar a ideia de que o todo é perfeito, e sustentar que este é sim o melhor dos mundos. Arrancar do coração do homem a crença em Deus, nesse caso específico estaria também rompendo com a crença nessa estrutura criada pelo criador. Não custa lembrar que a grande crítica de Voltaire a este sistema ordenado de algum modo põe em questão o otimismo filosófico.

Diante disso, o apelo rousseauiano é para que do coração do homem não seja arrancada a crença em Deus. A convicção de que este mundo é o melhor passa necessariamente pela crença neste Deus que por sua vez é o grande autor do universo. Portanto, o convite é para que o bem não seja sucumbido, e que este feito não aflore o mal. Não é razoável ofuscar a bondade para que a maldade ganhe eco entre os homens.

Fazer o bem é a ocupação mais agradável para um homem bem nascido. Sua probidade, sua beneficência não são obra de seus princípios, mas de seu bom caráter. Ele cede às suas inclinações ao praticar a justiça do mesmo

modo que o mau cede às suas ao praticar a iniquidade. (ROUSSEAU: 2002, p. 11)

Este fragmento nos coloca frente a dois importantes conceitos para Rousseau: justiça e iniquidade. Enquanto a justiça emerge como o caminho para a consolidação do bem, a iniquidade se apresenta como aliada na construção do mal. Algo interessante nessa perspectiva é que estes dois movimentos são realizados intrinsecamente pelo homem e por mais ninguém. Não existe ação interna ou externa a ele que se apresenta como responsável por conduzi-lo rumo a qualquer um desses dois movimentos.

Se algum trágico acidente tivesse feito perecer Cartouche ou César em sua infância teriam dito: que crimes cometeram eles? Esses dois bandidos viveram, e nós dizemos: por que se deixou que vissem? Ao contrário, um devoto dirá no primeiro caso: Deus quis punir o pai tirando-lhe seu filho, e no segundo: Deus conservou a criança para castigo do povo. Assim, qualquer partido que tenha tomado a natureza, a Providência tem sempre razão para os devotos, e sempre erra para os filósofos. (ROUSSEAU: 2002, p. 13)

Quanto aos devotos, e Rousseau se refere aqui tanto a cristãos comuns como a padres supersticiosos, é importante frisar que eles não negam que o mundo é bem ordenado, mas pode-se dizer que utilizam a providência de forma um tanto quanto interesseira. Isso se justifica quando eles deliberadamente, na tentativa de explicar qualquer coisa, lançam mão dela para validar ou invalidar as suas convicções. Nesse sentido, afirma-se que tanto os devotos quanto os padres estão de acordo com Rousseau no que se refere à crença na providência e no entendimento de que o mundo é obra do criador. No entanto, destoam dele quando atribuem tudo à providência, descartando, portanto, a responsabilidade humana frente aos males que o homem pratica.

Algo que exemplifica este entendimento é justamente o evento sísmico catastrófico ocorrido em Lisboa. Observa-se que na tentativa de explicar aquele fenômeno natural, muitos religiosos se apoiaram na providência para justificar as suas ideias. Aqueles que perderam a vida devido ao terrível acontecimento, diziam os padres que foram castigados pelo criador devido os seus pecados. Ao passo que os que sobreviveram, foram poupados segundo eles pela providência com a justificativa de que estavam tendo mais uma chance para aperfeiçoarem-se um pouco mais aqui na terra. Como se percebe, em nenhum momento nem os padres nem os devotos apontaram a liberdade humana como uma possível causa de tamanha catástrofe.

Portanto, é possível inferir que Rousseau está em consonância com os aqui citados somente no que tange a crença na providência, e na ideia de que o mundo é ordenado. Mas difere deles quando eles não se colocam como participantes do processo de destruição da natureza.

O exemplo do pai e da criança bem sintetiza o modo pelo qual a providência vem ao encontro dos devotos nos dois casos trazidos por Rousseau. Uma vez punindo o pai retirando-lhe o seu filho, a atitude da natureza agrada aos devotos uma vez que o homem em questão está possivelmente pagando um pecado. Ao passo que ao preservar a vida dessa criança, novamente a providência emerge como valiosa, já que está preservando a vida de um inocente.

Se Rousseau destoa dos devotos no que tange aos assuntos já trazidos, ele também reprova Voltaire. Movido por um ceticismo exacerbado, Voltaire se distancia dos devotos e não comunga com a ideia de que este é o melhor dos mundos, pautado nas diversas misérias constatadas na sociedade. Portanto, é possível dizer que ao mesmo tempo em que Rousseau se volta contra os devotos, ele também critica Voltaire por negar o argumento de que tudo está na mais perfeita ordem.

Na contramão do que apregoa Voltaire, por exemplo, entende Rousseau que o mundo é sim uma estrutura perfeita e ordenada. O princípio de que ele seja ordenado é o ponto de partida para que se entenda o que está fora da ordem. Nesse aspecto, o mal se dá no movimento que o homem faz para romper com a ordem estabelecida.

Conforme Souza (2006):

Rousseau situa a questão do mal num plano radicalmente diferente do de Voltaire. Para ele, o mal é sobretudo social. Voltaire insiste no nível metafísico, e por isso permanece com um enigma nas mãos. (SOUZA: 2006, p. 146).

O continuar no nível metafísico citado aqui se refere às críticas de Voltaire a pensadores como Leibniz que se contradizem e apresentam argumentos pouco satisfatórios ao pensarem este problema em uma perspectiva transcendental. Portanto, o continuar no nível metafísico não é atribuir a Deus o problema do mal, mas uma crítica os filósofos que discutem este problema por este viés.

Como nota Souza, Rousseau não está interessado em pensar este problema fora de uma dimensão social. A catástrofe aqui discutida não o mergulhou em uma pergunta fora desse âmbito. Os açoites que a vida por vezes aplica ao ser humano

são inerentes à própria condição humana. Isto é, o mal se apresenta enquanto movimento do próprio sujeito com as suas ações e, sendo assim, retorna a ele por diferentes maneiras. Este raciocínio é mais bem entendido quando Rousseau diz na carta em que responde a Voltaire que para ele em todo lugar os males aos quais a natureza nos sujeita são menores do que aqueles que lhes acrescentamos.

Percebe-se um esforço por parte deste pensador em fugir das perguntas que Voltaire não se esquivou de fazer. Ao afirmar que os males impostos ao homem pela natureza são infinitamente menores que os que a humanidade derrama nela, o episódio ocorrido em Lisboa ganha por parte deste pensador uma explicação bem diferente da de Voltaire. Uma vez que os fenômenos naturais seguem o seu percurso como foi em Lisboa, isso não configura um mal. Pode-se dizer que, nesse caso o mal em princípio foi o resultado de um enfrentamento da natureza por parte do indivíduo. Compreender o modo pelo qual Rousseau diverge de Voltaire é sem dúvida crucial para esta pesquisa. Dessa forma, a partir da perspectiva de Rousseau é plausível perguntar: quanto ao terremoto ocorrido em Lisboa, quem causou o mal? O terremoto ou a estrutura da cidade?

Sem abandonar o vosso assunto de Lisboa, deveis convir, por exemplo, que a natureza não havia absolutamente ajuntado ali vinte mil casas de seis a sete andares, e que se os habitantes desta grande cidade estivessem espalhados mais igualmente e mais levemente alojados, o estrago teria sido muito menor, e talvez, nulo. Todos teriam fugido ao primeiro abalo, e no dia seguinte teriam sido vistos a vinte léguas de lá, tão alegres como se nada tivesse acontecido; mas foi preciso ficar, teimar em permanecer em volta das casas, expor-se a novos tremores, porque o que se deixa vale mais do que aquilo que se pode levar. (ROUSSEAU: 2006, p. 162)

Retomando o que defende Voltaire, ele nomeia o mal com base nos estragos já salientados aqui. Entretanto, sustenta Rousseau que o mal em si não foi o estrago causado pela natureza, e sim a irresponsabilidade do homem quando construiu naquela localidade um aglomerado de casas sem se preocupar com eventuais movimentos sísmicos naturais. Rousseau considera inconcebível que a providência de algum modo poderia evitar aquilo que é papel do homem evitar. Além de Deus não ser o culpado por este episódio, ele muito menos castigou o seu povo. Nessa perspectiva, neste pensador não há uma causa metafísica para o mal.

O mal resulta do enfrentamento da natureza pelo homem. Algo digno de nota nesse aspecto é que se tal terremoto tivesse ocorrido em um lugar não habitado, este abalo sísmico não ensejaria a discussão do problema do mal. O problema do mal apontado no poema de Voltaire pauta-se nos estragos humanos e sociais causados

pela fúria natural. Rousseau evita este problema quando desvincula o mal do episódio ocorrido, e o atribui à ação humana. Obrigar a providência divina a localizar os abalos naturais em espaços não habitáveis é subestimar a inteligência e o livre arbítrio do ser humano. Sendo os humanos livres e racionais, seria pouco inteligente da parte de Deus ficar protegendo-os uma vez que já foram capacitados para o mundo físico no qual estão inseridos.

Observando este discurso, é possível entender que o mal maior não foi, em nenhuma hipótese, o terremoto gerado de forma natural. Foi o aglomerado de pessoas na região. Como salienta o autor, não foi a natureza que construiu aquelas construções. Nesse sentido, vale pensar tanto nos fenômenos naturais, quanto nas catástrofes em tese desencadeadas por eles. Uma coisa é admitir que os fenômenos ocorrem de maneira natural em qualquer lugar, outra coisa bem diferente é aglomerar muitas pessoas em um mesmo lugar sem se preparar para tais fenômenos. Portanto, o mal nessa perspectiva se distancia de um plano divino e se atrela única e exclusivamente ao plano humano. Rousseau é categórico em dizer que é o abuso que se faz da vida que a torna pesada. Nesse aspecto, é razoável destacar que o mal sofrido pelo ser humano é precedido pelo que ele faz.

Por mais que o tema em questão tenha sido discutido no iluminismo e se refira principalmente a um fato ocorrido no século XVIII, é possível citar algumas ocorrências atuais que ajudam a esclarecer a posição de Rousseau sobre a questão. Nesse sentido, cita-se a seguir Evaldo Becker e Michele Amorim Becker:

Poderíamos citar aqui alguns casos recentes, como o terremoto de Sumatra (2004), o do Haiti (2010), ou o posterior terremoto do Chile (2010), cuja população se localiza exatamente ao longo de uma imensa falha geológica. Poderíamos lembrar ainda do deslizamento na encosta de Angra dos Reis (2010); invasões permitidas provavelmente à custa de suborno por empresários gananciosos que queriam lucrar com empreendimentos que ocupam áreas de risco e que expõem seus clientes à morte, em troca de alguns reais a mais. Poderíamos citar, finalmente, o caso do desabamento do Morro do Bumba (2010) no município de Niterói, no estado do Rio de Janeiro, onde uma comunidade inteira foi construída sobre antigo lixão aterrado. Em todos esses casos, um dos pensamentos mais simples e mais questionáveis seria dizer: "É culpa da natureza", ou "Deus quis nos punir por nossos pecados". Outra explicação possível seria: incompetência dos programas habitacionais, corrupção, especulação imobiliária, ausência de plano diretor, ignorância dos alertas de especialistas que já mapearam a maior parte das áreas de risco, despreparo e má vontade dos governos. (BECKER e BECKER: 2014, p. 115)

Como se percebe, os autores apresentam recentes episódios que permitiram fazer a mesma pergunta feita por Rousseau. Quem é de fato o culpado por tamanhas

tragédias? Seria a providência? Houve um equívoco por parte de Deus? São perguntas que ainda hoje animam os diversos debates teológicos e filosóficos em nossos dias. Na tentativa de que estas perguntas tenham respostas, é pertinente dialogar com Rousseau. Assim como no terremoto de Lisboa, o erro foi da natureza ou de quem a enfrentou? Tomando os exemplos ocorridos no Brasil, lembrados pelos autores do artigo citado, nota-se que se está diante de uma tragédia anunciada. Os espaços onde as habitações foram construídas eram inadequados, mas na busca desenfreada pelo dinheiro ignoraram riscos previsíveis. Quando o valor da vida é subordinado ao valor monetário, agigantam-se os riscos de um desastre.

Como já colocado, todas as construções aqui citadas foram feitas em terrenos impróprios. Mesmo assim, pessoas não comprometidas com as possíveis consequências do que fazem ousam questionar se tais catástrofes não seriam culpa da natureza ou se as pessoas vitimadas estariam pagando algum pecado. Observa-se que tais questionamentos não se justificam em nenhum dos casos. No que se refere a natureza, ela não puniu as pessoas, mas sim os moradores que a desafiaram.

Quanto às outras tragédias ocorridas no terremoto de Sumatra no Haiti, ou ainda o do Chile, em todos estes casos a natureza não agiu com impiedade. A grande questão é que ao desafiá-la, o homem se auto penaliza. Uma vez tendo inocentado a natureza e a providência, estaria ela castigando algumas pessoas? Este entendimento é pouco plausível na ótica de Rousseau.

Como já salientado algumas páginas anteriormente, ter por verdade este pensamento é entrar em conformidade com os devotos e padres. Pondera-se que eles se valem da providência justamente para validar ou invalidar aquilo que querem crer. Nesses casos aqui discutidos, por exemplo, talvez diriam eles que alguns foram punidos pela providência ao passo que os que saíram ilesos foram preservados por ela. Tendo por base estes comportamentos é que Rousseau apregoa a defesa de que o mundo é um perfeito complexo ordenado. A providência já o criou, restando agora ao homem ser o responsável por ele. Em resposta ao poema de Voltaire, Rousseau apresenta um argumento que exemplifica o modo pelo qual ele diverge dele.

a maior ideia que eu possa fazer da Providência é que cada ser material est  
eja colocado do melhor modo possível em relação ao todo, e cada ser inteli  
gente e sensível esteja colocado da melhor maneira possível em relação a  
si mesmo; o que significa, em outras palavras, que, para aquele que sente s

ua existência, é melhor existir do que não existir. (ROUSSSEAU: 2006, p. 172)

O entendimento de que cada ser material esteja adequado na natureza de forma que o todo seja contemplado indica que tudo que compõe a terra está em consonância, havendo uma harmonia entre as coisas criadas. Dessa forma, quando se interfere no fluxo natural das coisas rompendo com o equilíbrio entre elas a humanidade sofre com os efeitos dessa ruptura deliberada. Portanto, diante do que aqui foi apresentado como proposta de pesquisa, evidencia-se que tanto Rousseau como Voltaire estão sim abalados com a catástrofe ocorrida em Lisboa. No entanto, ambos divergem na forma pela qual analisam o problema.

Sem culpar Deus pelo episódio catastrófico, Voltaire dispara contra os que, segundo ele, constroem uma base filosófica-teológica que é incapaz de ofertar à humanidade fundamentadas justificativas para tal feito. Em consonância com este entendimento, escreve Rodrigo Brandão em seu capítulo “Voltaire e as ilusões da metafísica”.

Na perspectiva de Voltaire, o otimismo filosófico levaria à inação. Se todas as coisas já foram planejadas e a elas eu tenho que aquiescer, aceitá-las, pois elas fazem parte do melhor, o otimismo filosófico poderia ser facilmente utilizado para a justificação do presente estado das coisas, não seria preciso me esforçar para nada mudar, já que tudo é como tem de ser. (BRANDÃO: 2006, p. 132)

Com efeito, pode-se dizer que uma das razões pelas quais Voltaire rejeita o otimismo é por considerar que a crença que tudo que existe é perfeito pode levar a um conformismo, impedindo o questionamento das estruturas já estabelecidas. Se este mundo é o melhor, qual seria a necessidade de mudá-lo?

Vale ponderar que Voltaire é um tanto quanto cético quanto as justificativas dos otimistas para com o evento sísmico ocorrido em Portugal. É inconcebível para Voltaire a afirmação otimista que este mundo é o melhor mesmo diante de tanta miséria. Portanto, dir-se-á que esse intelectual, uma vez insatisfeito com as questões já salientadas, critica os defensores do otimismo por entender que eles estão conformados com o que acontecera em Lisboa apoiados na crença de que este mundo é o melhor. Talvez seja por isso que ele, estarrecido com tanta destruição, convida os filósofos para contemplar aquelas misérias e a partir desta contemplação proponham uma explicação para tais feitos. É plausível destacar que este iluminista não está preocupado em apontar um culpado para tantas misérias. Ele apenas está

convidando os otimistas para que apresentem uma justificativa para o entendimento deles de que este seria o melhor dos mundos. Retomando o conto *Cândido ou otimismo*, vale destacar que Cândido significa ingenuidade e pureza.

Nessa perspectiva, afirma-se que esses adjetivos representam um jovem movido pelo sentimento otimista e totalmente despreparado para o mundo. Ele é uma folha em branco que, uma vez inebriado pelas ilusões da metafísica, não permitiu se compor pelas experiências da vida. Cândido vivia a contradição entre os ensinamentos metafísicos que aprendeu com Pangloss e os fatos experimentados em sua jornada.

Por várias vezes durante suas peripécias, Cândido exclama: Oh meu deus, que mundo é este? Mas trata-se de uma melancolia ativa. O que Cândido diz à pequena comunidade ao final do conto é que nosso mundo é este, lugar de males. (SOUZA: 2006, p. 136).

Ao contrário de um lugar ordenado, o mundo no *Cândido* é um lugar de males. Este entendimento necessariamente não torna a visão de Voltaire sobre o mundo pessimista. Ele apenas se contrapõe aos filósofos otimistas ao interpretar o mundo como pautado nas experiências vividas por cada sujeito. O grito de Cândido questionando que mundo é este vem de encontro do que ele havia aprendido nas aulas de metafísica e uma espécie de decepção por não contemplar na prática o mundo perfeito outrora degustado por ele.

Nesse sentido, ao mesmo tempo em que ele não contempla a tão sonhada perfeição, Voltaire, por meio do grito deste jovem, indica o que ele pensa sobre o lugar em que se habita. Enquanto os criticados por ele contemplam a perfeição, este iluminista, por sua vez, afirma ser este mundo um lugar de males. Algo pertinente nesse sentido é que, ao afirmar ser o mundo um lugar de males, evidencia-se outro ponto de divergência entre Voltaire e aqueles que segundo ele vivem presos às ilusões da metafísica.

Por outro lado, a consideração do mundo como um lugar de males convida o indivíduo a assumir uma luta para minorar estes males. Voltaire inicialmente apresenta um Cândido iludido com o que havia aprendido com o seu velho mestre e, posteriormente, coloca este jovem em contato com o mundo, tornando-o assim ciente do que ele verdadeiramente é.

Cabe destacar que nem Voltaire nem Rousseau atribuem a culpa do mal no mundo a Deus. Mas ousa dizer que há uma importante diferença entre ambos no que

se refere a este tema. Como já salientado, Rousseau entende não ser as máculas do mundo responsabilidade de Deus. Por ser o mundo criado na mais perfeita ordem pelo criador, tudo que acontece de mal nele foi o homem que provocou. Em nenhuma hipótese o mal é responsabilidade de Deus.

Voltaire, por sua vez, também não apresenta o divino como o responsável pelo mal, mas acha frágeis os argumentos que sustentam ser este o melhor dos mundos, uma vez que as intemperes do cotidiano dizem o contrário. Nesse sentido, o convite de Voltaire aos filósofos para contemplar as ruínas de Lisboa visa a revisão dos argumentos de que tudo vai bem. Por fim, se Rousseau, movido pela certeza de que tudo é culpa do homem, brada que tudo vai bem, Voltaire, por sua vez, nega esta afirmação convidando o homem para o trabalho de enfrentamento desde conformismo desencadeado pelo entendimento de que tudo vai bem.

Na contramão desse entendimento, Rousseau é categórico em afirmar que, uma vez sendo o homem dotado de liberdade e consciente de suas ações, é errado buscar a origem do mal em outro lugar que não nas ações humanas. Sendo considerado como um dos mais importantes pensadores do seu tempo, Rousseau se distancia de grande parte dos argumentos de importantes filósofos e teólogos que também debruçaram sobre este tema, e oferece aos seus leitores um novo olhar envolvendo esta temática, trazendo o problema do mal para um campo totalmente moral. Isso sinaliza que ele, ao contrário de alguns outros filósofos que buscavam a origem do mal em uma causa transcendental, concentrará as suas forças em justificar a origem e percepção do mal fora da perspectiva de tais filósofos.

Mas se tudo é obra de um ser inteligente, poderoso, benfazejo, de onde vem o mal sobre a Terra? Confesso-vos que essa dificuldade tão terrível nunca me afligiu muito, seja porque não a concebi bem, seja porque efetivamente ela não tenha a solidez que parece ter. Nossos filósofos insurgiram-se contra as entidades metafísicas, e não conheço ninguém que as produza tanto. (ROUSSEAU: 2002, p. 10)

Rousseau ironiza os filósofos que afirmam a presença do mal sugerindo que a preocupação deles é tão metafísica quanto a dos filósofos otimistas que negam ou minimizam a existência do mal. Quando se indaga por exemplo de onde vem o mal sobre a terra, o autor em questão destaca duas possibilidades para esta pergunta. Ou ele não entendeu bem a problemática, ou os filósofos aos quais ele se referia eram rasos na construção do raciocínio envolvendo tal problema. Ousaria dizer que a segunda alternativa é a mais apropriada. Rousseau não se dá por

confortável na vinculação do mal a uma dimensão ontológica. Quando diz não saber se os argumentos dos que procuram a origem do mal em uma instância metafísica são sólidos, ou se ele não os compreendeu, sugere que sua não inquietação com tais questões está atrelada a sua discordância destes argumentos.

Cabe ponderar que Rousseau filosofava em um contexto onde o pensamento filosófico passava por importantes transformações que serão apresentadas posteriormente, no terceiro capítulo desta dissertação. Enquanto, de um lado encontravam-se os que defendiam o otimismo filosófico, do outro lado, quem o negava, de modo especial Voltaire. Nesse sentido, menciona-se que este genebrino frontalmente atacava os céticos que, por sua vez, rompiam com o otimismo, mas também criticava aqueles otimistas que atribuíam tudo à divindade, sendo, portanto, isentos dos seus atos. Assim sendo, é possível inferir que Rousseau critica o pessimismo filosófico e, mesmo sendo otimista, também aponta lacunas nestes que insistem em não trazer o problema do mal para o campo palpável.

Rousseau valoriza aquilo que é percebido pelos sentidos. Nesse aspecto, o mal encontra-se em uma dimensão sensorial. Só se sabe que ele existe porque se sente. Observa-se que, para este filósofo, a percepção do existir passa pelo entendimento de que só se constata a existência devido a possibilidade de sentir. Partindo do pressuposto de que a realidade sensorial não é produzida se não pelo próprio ser humano, a discussão do mal só tem sentido lógico se for trazida para esta órbita. Voltando ao fragmento extraído da carta ao senhor de Franquières, constata-se que Voltaire se apoia em uma importante justificativa para não buscar a consolidação do mal em uma perspectiva transcendental.

Uma vez entendendo que aquilo que não se percebe, sensorialmente falando, não se discute, não cabe pensar o problema do mal fora dessa dimensão. Portanto, pode-se dizer que o ponto de tensão no que se refere ao problema do mal envolvendo este nobre pensador, e quem sustenta ser o mal realidade transcendental, é que, para ele, argumentar sobre o que não se sente, características do princípio metafísico, é um tanto quanto sem fundamento. É importante ressaltar que, para Rousseau, a existência humana precede a percepção do mal. Uma vez que o mal, de um ponto de vista moral, é fruto das convenções humanas, ele não tem uma outra causa senão no próprio homem. Sendo assim, este intelectual é categórico ao entender que o mal é inerente a quem o sente. Diante disso, o mal sai de uma dimensão universal e torna-se realidade individual. Este

argumento é valioso na sustentação de que o mundo é perfeito e ordenado, já que a percepção maléfica não se universaliza.

Dessa forma, ele afasta o mal da ordem natural das coisas e o entende atrelado ao movimento histórico realizado pelo homem. Ao considerar o enfoque metafísico tradicional do problema do mal fora do escopo do entendimento humano, Rousseau inaugura uma nova e relevante perspectiva filosófica na época, sendo inclusive, ponto de partida da rejeição dos argumentos de Voltaire sobre o problema aqui estudado. O entendimento de que o mal não está na ordem natural das coisas não apenas o traz para o campo moral, como também isenta Deus de ser o seu criador. É salutar ponderar que, sendo o mal fruto de um movimento histórico, este por sua vez tem o seu existir construído na medida em que as relações morais se avolumam.

É sabido que Rousseau não nega ser Deus o grande criador de todas as coisas. Apoiado no argumento de que a ordem natural das coisas não é maculada pelo mal, o filósofo em questão não apenas atrela o mal a uma construção moral, como também ressalta serem boas as coisas criadas. Rousseau entende o viver humano como intrinsecamente atrelado a uma realidade moral. É o que frisa Israel Alexandria Costa:

Para Rousseau, o homem não apenas existe, mas existe moralmente e é pela moralidade que ele ganha, por assim dizer, uma vida propriamente humana, que se eleva sobre as determinações da mera existência: "nascemos, por assim dizer, duas vezes: uma para existir, outra para viver". (COSTA: 2005, p. 22)

Este fragmento dialoga com o que vem sendo aqui construído. Percebe-se que é pela via moral que o sujeito se humaniza. O existir por si só sem a dimensão moral torna o viver desumanizado. A afirmação de que se nasce duas vezes sendo uma para viver e outra para existir sinaliza que o ato de existir tem responsabilidade sobre o viver. Em outras palavras, diz-se que o existir é fruto de uma construção contínua, responsável pelo viver de cada ser humano. Portanto, a existência de um indivíduo está atrelada à sua caminhada cuja fundamentação é moral. Diante disso, Rousseau não nega a existência do mal, mas entende que ele nada mais é que uma produção histórica. Vale ponderar que o mal para Rousseau consiste na ruptura que o sujeito, deliberadamente, estabelece com o mundo ordenado. Como se sabe, a perfeição divina não só tudo fez na mais perfeita ordem, como também dotou o ser humano de

consciência. Por mais que este tema seja tratado no terceiro capítulo desta dissertação com mais detalhe, cabe antecipar aqui que o mal em Rousseau é resultado da herança da civilização, tornando o homem repleto de sentimentos outrora não conhecidos. É por meio desses sentimentos morais, por exemplo, que os males em seus diversos aspectos se agigantam.

Contra esse otimismo ele prega que o homem é capaz de fazer mais do que se lamentar dos males que ele mesmo criou. Emílio, exemplo do homem que usa ativa e livremente suas faculdades, não tem para com os seus semelhantes "aquela piedade estéril e cruel que se contenta com lamentar os males que pode curar". (COSTA: 2005, p. 24)

É plausível destacar como Rousseau valoriza a ação humana no processo do desencadear-se do mal no mundo. Percebe-se que este filósofo se volta contra aqueles que lamentando os males, esquecem que estes são produzidos por eles mesmos.

Assim, problematizar ou discursar sobre a origem do mal nesse sentido, é sobretudo compreender como as pessoas se relacionam. Até porque, para este nobre filósofo, o homem em si mesmo é genuíno, é bom, mas devido as relações sociais, ele pode se tornar mal em relação aos demais. A maldade não se encontra no indivíduo, mas no movimento que ele faz. A natureza humana é boa. Diante disso, Rousseau rejeita o discurso sobre a origem do mal que desconsidera que o próprio homem é esta origem.

Tomando por base a premissa deste pensador de que o homem é bom por natureza, sendo as instituições que o tornam mal, é salutar ponderar a justiça social ou a negativa dela na discussão do mal. Fica claro na filosofia de Rousseau que a desigualdade social tem um importante papel nessa discussão. A injustiça social praticada pelo homem é, sem dúvida, combustível para que se perceba o mal social. Assim sendo, culpar a divindade pela presença do mal no mundo é se esquivar das responsabilidades que cada um traz consigo e rejeitar a ideia de que a providência tenha criado tudo na mais perfeita ordem.

Oh homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam as tuas opiniões, escuta: eis a tua história, tal como julguei lê-la, não nos livros dos teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza, que não mente nunca. Tudo o que partir dela será verdadeiro; de falso só haverá o que eu acrescentar de meu sem o querer. (ROUSSEAU: 1999, p. 162).

É possível ponderar que Rousseau faz um importante apelo para que o homem volte o seu olhar para a sua origem natural e, a partir desse olhar, observe onde chegou. O sujeito aqui é convidado a se debruçar sobre a sua história, tendo-a como parâmetro para que os seus atos e comportamentos sejam avaliados. O homem em seu estágio natural não faz nada mais que produzir o necessário para a sua sobrevivência, e não pratica nenhuma maldade. Diante disso, percebe-se que, ao afirmar que a natureza não mente, Rousseau conduz a um entendimento de que, ao se afastar dela, o indivíduo vai se enveredando para a prática do mal.

A afirmação de que não há mentira na natureza aponta um caminho para a existência do mal no mundo. É a fuga que o homem faz da sua história se tornando, portanto, inimigo da natureza. Assim, pode-se dizer que o mal consiste na caminhada que o homem deliberadamente faz afastando-se da natureza. Ao adquirir novos hábitos oriundos da educação que recebeu, o homem vai, gradativamente, se enveredando para as práticas maléficas já conhecidas. Portanto, o homem civilizado em seu estágio natural é puro. Mas uma vez auxiliado pelos artefatos criados por ele mesmo, compete com o seu semelhante, tornando, muitas vezes, a convivência conflituosa.

## CAPÍTULO III

### A distinção entre o mal moral e o mal físico em Rousseau

Uma vez tendo apresentado no primeiro capítulo o problema do mal na tradição filosófica cristã, e no segundo a concepção de Rousseau e Voltaire sobre este tema, no terceiro abordar-se-á a dicotomia entre o mal moral e o mal físico em Rousseau. Para tanto, o caminho aqui percorrido será trilhado tendo por base as principais obras desse pensador nas quais este tema é discutido, além de importantes estudiosos do referido filósofo.

#### 3.1. O mal em geral

Objetivando uma escrita sistemática do tema proposto, após breve introdução geral ao problema do mal na tradição e sua inflexão em Rousseau (seção 3.1), será tratado inicialmente do mal moral (seção 3.2), e na sequência do mal físico (seção 3.3). O problema do mal se coloca frente a um antigo dilema que ainda hoje reverbera com muita intensidade. Isto é: por que sofremos? A dor sempre foi um fenômeno responsável por inquietar a humanidade. Sempre se quer saber o porquê do sofrimento, e se há um propósito para o sofrimento. Nesse sentido, estes questionamentos muito embalsamaram a história intelectual da humanidade, ocupando um significativo lugar no seio da Idade Média com filósofos e teólogos, sendo o mais notável Santo Agostinho.

A questão que se segue é, quer seja físico ou moral, as pessoas sempre querem saber por que se padece do mal. Um dos mais importantes teólogos brasileiros da contemporaneidade colabora com essa discussão da seguinte maneira:

O mal afeta-nos a todos. Ninguém escapa dessa realidade sob as mais diversas formas, desde o mal físico até aquele que nos atinge o mais recôndito do coração. “A experiência do mal está ligada à existência humana como a sombra à luz” (L.B. Geiger). O mal ultrapassa as dimensões do problema. É um mistério (G. Marcel) irracional, escandaloso, inexplicável, injustificável. Às vezes, assume formas de “círculos infernais” de pobreza, violência, alienação racista e cultural, destruição da natureza pela poluição de vários tipos e, por fim, do círculo do absurdo à medida que, aparentemente, estamos fazendo do mundo um inferno (J. Moltmann). O médico Rieux do romance de A. Camus, *La peste*, diante da morte de criança inocente, rejeita a resposta do jesuíta Paneloux que lhe sugeria “amar o que não podemos compreender”. “Não, padre”, disse ele, “o que penso do amor é bem diferente. E me recusarei até a morte a amar essa criação em que as crianças são torturadas”. (LIBÂNIO: 2006, p.13)

Como bem escreve este teólogo, todos são afetados pelo mal. É importante frisar que a realidade maléfica se apresenta de diversas maneiras. Como explicar uma morte, por exemplo, de uma criança inocente? Como justificar um comportamento excludente que discrimina alguém simplesmente pelo fato de ser negro? Ou ainda, como acalentar o sofrimento daqueles que padecem por não terem o mínimo para a sua sobrevivência, enquanto outros esbanjam? De fato, a maioria dos seres humanos lida o tempo todo com essa realidade, e a pergunta que lhe acompanha não é outra senão esta: por que tanto sofrimento? Movido por esses questionamentos, este capítulo tem por meta adentrar nessa realidade e, à luz do que pensa Rousseau, oferecer um olhar filosófico sobre ela. Em primeiro lugar, cabe ponderar que em Rousseau o mal não tem uma existência em si, isto é, ele não é ontológico, mas resulta do comportamento humano.

Antes de adentrar no objetivo central deste capítulo, cabe ponderar que o período moderno no qual Rousseau se situa é marcado por transformações na filosofia características do Iluminismo e, por isso, ocorre uma significativa mudança de paradigma na compreensão do problema do mal. Pode-se afirmar que essa mudança pertence aos esforços desse período em buscar justificar o sagrado não mais à luz dos dogmas, e, sim de uma razão suficientemente capaz de sustentar as suas próprias convicções. Nesse sentido, o estudioso de Rousseau Rodrigo Brandão colabora com este entendimento:

Na verdade, o longo problema do mal, cuja formulação se encontra lá no dilema de Epicuro, tem diferentes momentos, e podemos dizer que o momento moderno se caracteriza por ser o período das teodiceias e de suas críticas, trata-se do momento das tentativas de justificação racional dos atributos divinos, sem recorrer fundamentalmente aos dogmas revelados. (BRANDÃO: 2011, p. 192).

Conforme pontua o autor, o mundo estava diante de indivíduos desejosos de retomar aquele velho problema que sempre permeou a filosofia, porém, agora à luz de uma razão guiada por métodos próprios capazes de lidar com qualquer tema, inclusive o da teodiceia. Em outras palavras, pode-se dizer que a razão moderna se caracteriza por uma busca de autonomia em relação à teologia. No entanto, não é correto atribuir aos pensadores deste período a rejeição do legado filosófico que os antecedeu, mas considerá-los como pessoas profundamente comprometidas em

lançar um novo olhar sobre os temas outrora discutidos por seus antecessores. Nesse bojo também está o problema do mal.

Sendo Rousseau um dos maiores filósofos de seu tempo, também fez uso desta razão para validar os seus argumentos e justificar a bondade da providência divina. Além disso, como já trazido no capítulo anterior, ele, tendo por norte este contingente racional, travou um importante debate com Voltaire, um dos maiores críticos da teodicéia na época. Uma vez tendo feito este caminho introdutório, como compreender o mal moral e o mal físico em Rousseau?

Dada a relevância dessa pergunta, ninguém melhor que o próprio filósofo aqui estudado para iniciar o exame proposto neste capítulo. Pondera ele:

Homem, não indagues quem é o autor do mal; o autor do mal és tu. Só existe o mal que práticas ou sofres, e ninhos vêm de ti. O mal geral só reside na desordem, e eu observo no sistema do mundo uma ordem que não se desmente. O mal particular está apenas no sentimento do ser que sofre, e o homem não recebe esse sentimento da natureza, mas de ti. (ROUSSEAU: 2007, p. 18)

Apregoa Rousseau que a única fonte do mal concebível é o próprio homem. O entendimento de que o sujeito é autor do mal que sofre é de grande valia nesta dissertação. Primeiro, porque afasta essa realidade de uma perspectiva universal tornando-o atributo de quem o sente e, segundo, porque esse argumento rompe com qualquer associação do mal com a providência, afastando o entendimento de que o mundo não é bem ordenado pelo criador.

Sendo o mal realidade de quem sente, ressalta este genebrino que este é compreendido, em uma perspectiva geral, na desordem do universo. Nesse sentido, pode-se questionar: quem gera essa desordem? O próprio homem. É ele o único culpado por alterar a ordem das coisas. É ele que muda o ciclo da natureza e altera o seu clima. É ele o responsável por intervir nas atividades exercidas pelos animais, desviando assim, as suas reais funções. Para Rousseau, esse atropelamento humano é o responsável por desencadear o mal geral. Partindo do pressuposto de que a justiça plena consiste na ordem, a injustiça por sua vez, é fruto da desordem. É importante ponderar que a percepção particular que o homem tem do mal não se origina da natureza, mas de si mesmo. Diante disso, o mal emerge como uma produção humana em todos os aspectos. Sendo ele particular, foi o comportamento individual do sujeito que o gerou. Sendo ele geral, é fruto da intervenção humana na ordem natural.

### 3.2 O mal moral em Rousseau

Objetivando avançar no problema aqui estudado, um dos mais importantes estudiosos de Rousseau e Voltaire no Brasil, o professor Rodrigo Brandão oferta um significativo ponto de partida no que se refere à distinção entre o mal moral e o mal físico ou natural em Rousseau. Ressalta ele:

O mal natural ou físico se refere aos eventos que escapam à esfera da liberdade humana, são as catástrofes naturais como os terremotos e as erupções vulcânicas (a destruição de Pompeia pela erupção do Vesúvio foi vista como sinal da indiferença dos Deuses em relação aos homens), mas no limite não se refere apenas às catástrofes naturais: a doença, o sofrimento de todo tipo e a própria morte são exemplos do mal natural. Diferente dele, o mal moral depende da *liberdade*; é sempre resultado das escolhas que os homens fazem, como um atentado terrorista, as guerras e os crimes em geral; são aqueles eventos que dependem da vontade humana. (BRANDÃO: 2006, p. 118)

Pode-se dizer que, em uma perspectiva rousseuniana, é inconcebível pensar a questão do mal moral sem que o homem esteja no centro dela. O mal moral só tem sentido de ser pensado porque, por trás dele, existe um sujeito ativo e repleto de vontades que o torna realidade. Assim sendo, só faz sentido perguntar pelo mal moral, se antes perguntar quem é o responsável por ele.

O homem, uma vez sendo livre, é convidado o tempo todo a fazer escolhas. Ao fazê-las, ele assume também a responsabilidade sobre elas. O mal moral se vincula às escolhas do sujeito, porque são por meio delas que emergem as misérias e catástrofes sociais. Mas de onde vem essa liberdade dada ao homem? A providência não pode intervir para que o mal moral não se torne realidade? Entende Rousseau que não. Uma vez sendo dotado da liberdade concedida pelo Criador, Deus limita a sua ação frente ao ser humano para que a liberdade não seja limitada. Na sua providência já presenteou as suas criaturas com essa faculdade responsável inclusive por diferenciar o homem dos demais animais.

Partindo do pressuposto de que o sujeito é livre para agir, se a providência interviesse em suas atitudes, ela estaria tomando de volta para si a autonomia outrora dada ao ser humano. Diante disso, a existência do mal moral no mundo é produzida pelo próprio homem devido o mal-uso de sua liberdade. Em conformidade com esse entendimento, podemos citar, por exemplo, as diversas guerras que o mundo já presenciou, além dos crimes que ainda hoje nos impactam. Tanto nos crimes quanto nas guerras, tudo isso é fruto das escolhas que faz o sujeito. Tendenciado para o mal,

delibera-se equivocadamente, e este movimento desencadeia o mal que tanto sofre a humanidade. Portanto, pode-se afirmar que o mal moral está sempre vinculado à vontade humana. Essa tendência para o mal é inerente à liberdade humana. A liberdade é um presente do criador à criatura, nesse aspecto, o mal não está na liberdade em si, mas em sua utilização.

Mas e o mal moral? Outra obra do homem, na qual Deus não tem outra responsabilidade que a de tê-lo feito livre e, nisso, semelhante a ele. Será preciso culpar Deus pelos crimes dos homens e pelos males que eles atraem para si mesmos? Será preciso, ao ver um campo de batalha, repreendê-lo por ter criado tantas pernas e braços quebrados? (ROUSSEAU: 2002, p. 54-56).

Observa-se que, conforme apregoa Rousseau, ideia que permeia também o pensamento de santo Agostinho trazido no primeiro capítulo desta dissertação, o homem se assemelha ao criador graças a essa liberdade que lhe é dada de presente. Diante disso, atribuir a maldade moral à suprema divindade é, de algum modo, distanciar do que apregoa este genebrino em seus escritos sobre o tema em questão. Nesse sentido, escolher é, sem dúvida, uma das tarefas mais difíceis do ser humano. É por não saber escolher que o homem, por exemplo, atrai para si os seus próprios males. Ele se lança nos precipícios oriundos do seu próprio comportamento.

Apoiado no entendimento de que o mal emerge como fruto da liberdade, e esta por sua vez é presente do Criador ao homem, poder-se-ia questionar, como Bayle de fato questionou: Deus não teria responsabilidade sobre o mal já que a liberdade é uma dádiva dada de presente? Não. A liberdade é uma faculdade que coloca o ser humano acima das demais espécies animais e o mal moral não consiste na liberdade, mas no uso equivocado dela. Deus não poderia controlar as escolhas humanas, porque, se assim fizesse, estaria ele retroagindo em sua decisão. É por isso que o sujeito atrai para si os seus próprios males.

Como se percebe, o mal decorre do desvio das escolhas da humanidade do equilíbrio. Nesse processo de inocentar a providência de ser a culpada pelo mal, Rousseau nos convida a contemplar o homem em sua condição natural. Naquela condição o homem não vivenciava nem contemplava os grandes exemplos de mal moral (crimes, guerras, etc.) por não ser ainda movido pelos sentimentos que hoje são realidades entre nós. O mal moral é fruto do homem civilizado. É fruto do homem que se desvencilhou do seu estágio natural e foi se enveredando para práticas outrora não conhecidas por ele. Tais práticas são responsáveis por opressões em diversos

níveis. Assim sendo, pode-se dizer que, uma vez criando as suas próprias opressões, o indivíduo se torna escravo do mal que criara. Tudo isso consiste no mal moral.

Tudo é certo saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem. Ele obriga uma terra a nutrir as produções de outra, uma árvore a dar frutos de outra; mistura e confunde os climas, as estações; mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo; transtorna tudo, desfigura tudo; ama a deformidade, os monstros; não quer nada como o fez a natureza, nem o homem; tem de ensiná-lo para si, como um cavalo de picadeiro; tem que moldá-lo a seu jeito como uma árvore de seu jardim. (ROUSSEAU: 2004, p.11)

Diante de uma leitura sistemática de Rousseau, bem como de alguns de seus estudiosos, percebe-se que ele assume o compromisso de justificar a realidade do mal moral no mundo, inocentando a providência. Segundo ele, ela não se fragilizou, presenteando o homem com a liberdade. O ser humano experimenta o resultado de suas escolhas, dependendo por qual sentimento ele se deixa guiar.

Segundo Rousseau, o mal moral nada mais é do que resultado da responsabilidade humana. Se tudo que sai das mãos do criador traz consigo a condição de perfeição, é preciso entender como se dá este desvio ao longo do caminho. É no caminho que o mal vai se agigantando. Destaca-se o cuidado do criador ao pensar o mundo de forma perfeita, e como a caminhada realizada pelo sujeito possibilitada pela liberdade o distancia do motivo pelo qual ele foi originalmente criado. A criatura perfeita se degenera na caminhada que o homem vem fazendo ao longo da vida. É ele o grande responsável por mudar a ordem das coisas. Este genebrino argumenta que a inversão que o homem faz na ordem natural agiganta a realidade do mal.

Portanto, é plausível destacar que as coisas nas mãos do autor da vida estão, em sua origem, na mais perfeita ordem. O homem, ao assumi-las, responsabiliza-se pela deformidade delas. Nesse sentido, será dito que o mal pertence ao campo da desordem perpetrada pelo homem que afronta o Criador ao mudar a ordem original criada, sobretudo no que concerne a vida social. Assim sendo, é possível inferir que o mal moral se constitui na medida em que o homem se relaciona com os demais em sociedade. As competições, bem como a observação daquilo que o outro tem, nada mais são que fruto das relações sociais. Cabe ponderar, porém, que a crítica não deságua em uma proposta de revolução social, mas incide no ato de abdicar da pureza do mundo natural. O homem com o passar do tempo foi se distanciando daquilo que ele precisava e passou a buscar os excessos. Ele foi se abarrotando do

descartável. Isso se consolida no entendimento de Rousseau que afirma ser o homem bom por natureza, sendo corrompido, portanto, pela sociedade.

Vimos que a consciência fornece ao homem tudo aquilo que ele precisa para saber o que é bom ou mal. Ela se caracteriza pela capacidade do homem de encontrar em sua própria natureza, através de um sentimento quase instintivo, noções que são, segundo o autor genebrino, os primeiros indícios dos sentimentos morais. Sendo o homem visto por Rousseau como um ser em que a liberdade lhe é constitutiva, esta fornece a ele a possibilidade de escolher entre as diversas alternativas que a vida lhe apresenta, inclusive o mal. O homem, segundo a concepção rousseauiana, pode possuir o domínio de seus desejos e decisões, entretanto, apesar de ser dotado da capacidade de identificar o bem e o mal, o questionamento que talvez deva ser feito é: qual o motivo que leva o homem, às vezes, à escolha do mal e não do bem? (LEÃO: 2012, p. 68)

Fica-se, então, diante de uma questão de muita relevância no sistema rousseauiano no que tange ao tema aqui trabalhado. Referimo-nos à consciência. Por ser o homem um ser racional, ela é o ponto de partida que o diferencia dos demais animais. Esta faculdade filosófica em Rousseau é de grande valia. O entendimento de que o homem é dotado de consciência indica dois importantes movimentos nessa perspectiva. O primeiro é o ato de inocentar a providência da responsabilidade pelo mal no mundo, e o segundo é a emancipação do ser humano diante das decisões que ele venha tomar. A consciência em Rousseau é um pressuposto para a atividade racional que guia as ações humanas. Ela confere ao homem a autonomia para julgar e escolher. Dessa forma, a consciência torna o indivíduo ciente do que fará, emergindo a liberdade como fruto desse processo de consciência. Que culpa teria a providência diante do mal? Não! Ela não é a culpada. Como já salientado, a consciência oferece ao ser humano a possibilidade de escolher entre o bem e o mal. As suas escolhas não são de mais ninguém senão dele mesmo. Assim, é possível inferir que o mundo foi criado pela providência, mas está nas mãos dos homens.

Algo interessante nesse contexto é que, no que se refere à consciência, ela não apenas é inerente ao homem como também lhe fornece o necessário para que ele saiba o que é bom e o que é mal. Uma vez sabendo, resta-lhe, portanto, fazer escolhas. São estas escolhas feitas por ele que reverberam o mal no mundo. Como se sabe, em Rousseau é possível que o sujeito domine os seus desejos e suas decisões.

Rousseau é categórico ao entender que a transição do homem natural para o civilizado muito impactou em sua vida. É pertinente pontuar que, uma vez falando da transição do homem natural para o civilizado, cabe destacar que o estado de natureza

não se valia das regras sociais como as que vigoram nos dias de hoje. Pode-se dizer que nele havia ausência de sociedade. Opondo-se ao estado natural, encontra-se a sociedade civil. Esta, por sua vez, é composta por leis próprias, estrutura política, e normas que organizam as relações sociais. A transição do homem do seu estágio de natureza para o civilizado parece ter como fator motivador o desejo de não apenas se superar, mas superar o seu semelhante. O homem percebeu que era possível não só competir com os demais, mas também ser melhor que eles. Assim sendo, ao contrário da realidade primitiva, nasce uma sociedade da cópia e da imitação. O apogeu dessa sociedade lança o sujeito em uma eterna disputa com o seu semelhante. Nesse aspecto, pondera-se que esta transição não é inevitável, apesar da civilização tornar mais difícil a escolha do bem pelo indivíduo.

Portanto, sendo obra do Criador, o homem não nasceu fadado a cometer o mal. Mas uma vez fazendo uso de sua liberdade, tal feito lhe é facultativo.

Entretanto, para que as desigualdades morais viessem a surgir, foi preciso que transformações tornassem o homem natural em homem civilizado. A igualdade reinante no estado de natureza fornece lugar a comparações que conduzem cada um ao desejo de ser mais bem visto e admirado pelo outro. E como recompensa, aqueles que adquirem maior reconhecimento possuirão também maior prestígio. À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam. Os homens habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma árvore grande; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a distração, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados. Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado. (LEÃO: 2012, p. 69)

Foi, então, a partir desses primeiros sentimentos de egoísmo, que surgiu a desigualdade.

(...) e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência. (ROUSSEAU: 1978, p. 263)

A civilização, sem dúvida, ocupa um importante lugar na discussão do mal moral em Rousseau. Por meio dela, o homem deixou de contemplar-se e passou a se debruçar sobre aquilo que se via no outro. Em sua obra *Os fundamentos da origem da desigualdade*, este intelectual registra com clareza como era a relação do homem

em seu estágio natural. Ele se preservava do que não necessitava, e a natureza o preservava das fadigas produzidas por ela mesma. Nesse sentido, o sujeito natural não carecia de se comparar com os demais, porque ele se contentava com o que tinha. Como pondera o fragmento do último artigo citado, as desigualdades morais começam a surgir na medida em que a transição do homem natural para o civilizado tornou-se realidade. Estas transformações desencadearam no indivíduo hábitos que até então eram desconhecidos, e a partir desse momento, as desigualdades sociais passaram a ser vistas com frequência na sociedade.

Se no estágio natural o homem era livre de comparações, agora civilizado ele passa a flertar com esses problemas. O homem civilizado é aquele que, uma vez se comparando com os demais, inevitavelmente entra em disputa com eles. A disputa e a competição dividem a sociedade entre aqueles que oprimem e os que são oprimidos. Entre os que aplaudem e os que são aplaudidos. Entre os que humilham e os que são humilhados. Entre os que dão ordens e os que obedecem.

Como se sabe, segundo Rousseau, as características do homem natural são diferentes das do civilizado. Na condição natural, o indivíduo era movido pelas sensações e se furtava a refletir sobre as suas atitudes. Ao passo que o homem civilizado introduz no seio da sociedade o caráter reflexivo e, a partir dele, nascem também as comparações. Assim sendo, o gênero humano abdica da convivência com o necessário em seu estágio natural e outorga aos mais esclarecidos o direito de domesticá-los.

Ainda retomando a dissertação de Ana Leão, *Consciência e moralidade em Rousseau*, algo digno de nota é que agora o homem civilizado e reflexivo se põe a olhar o seu semelhante não para admirá-lo, mas para querer ser ele mesmo o admirado. Se antes o seu prazer pautava-se nas realidades trazidas pelas sensações, agora ele deseja estar no lugar do outro não somente para ser aplaudido como ele, mas mais do que ele. Como se percebe, o caminho aqui percorrido está apresentando a perspectiva rousseauiana da evolução do problema do mal social, indicando que todo esse movimento aqui trazido é responsabilidade do próprio homem, e não do Criador. O homem civilizado primeiro criou alguns valores até então desconhecidos, para depois fortalecer a competição, e a partir dela, a exclusão. Refiro-me, por exemplo, ao culto à estima pública. Como infere Rousseau, agora é valorizado o sujeito que melhor canta, melhor dança e traz consigo habilidades, como exemplo: ser belo, ser astuto, ser coroado como pessoa de grande estima pública.

Como pondera Rousseau, esses sentimentos egoístas adotados pelo ser humano inauguraram aquilo que se entende por desigualdade. Além da desigualdade, tais sentimentos desencadearam também os vícios. Se a virtude está na moderação, os vícios são os excessos. E foi justamente a colaboração desses sentimentos aqui trazidos que tornaram a desigualdade e os vícios realidade entre os homens. Dir-se-á que um cidadão que se guia pelos vícios, por exemplo, é aquele que não se contenta com o necessário para que tenha uma vida satisfatória, e vive se aproximando daquilo que não lhe pertence. Então, sentimentos de inveja e disputa passam a ser realidade nesta sociedade que transita do estágio natural para o civil.

Todos estes sentimentos corroboram de forma incisiva para consolidar o que aqui vem sendo discutido. A vaidade e a inveja se conjugam na geração de sentimentos hostis. Se, de um lado, o vaidoso não consegue ver algo bom no outro, o invejoso deseja ocupar o lugar de quem nutre inveja. Assim sendo, é preciso pontuar que em Rousseau a desigualdade é socialmente produzida no decorrer da história da humanidade. É fruto da separação do homem da natureza.

Esse é o homem civilizado. E a partir dessa nova fase não se pode mais retroagir. Contudo, à medida que as almas humanas se tornavam cada vez mais aptas a alguns sentimentos e faculdades, e capazes de engendrar novas ciências, e a estabelecer entre os homens relações que até então não haviam ocorrido, seu comportamento passa a ser polido e a seguir regras que até então não existiam. É neste momento que a aparência passa a ser mais importante que a essência e o homem civilizado passa, então, a valorizar mais o parecer que o ser. (LEÃO: 2012, p. 70)

É valoroso fazer alguns apontamentos tendo por base esse fragmento textual e a ideia geral que permeia este capítulo. A civilização emerge como um falso artefato supostamente iluminando a humanidade, mas de fato rompendo com a transparência dos indivíduos no estado de natureza. Ao velar a transparência natural do sujeito, a civilização fragiliza o ser humano, afastando-o do seu próximo. Até porque não se pode perder de vista o entendimento de que, na tentativa de gozar da estima pública, o indivíduo adentrou em uma profunda concorrência com o seu semelhante.

Como preconiza a dissertação aqui citada, esse movimento egoísta oriundo das falsas luzes da civilização dá origem à sociedade civilizada. Contrário daquele modelo em que a natureza igualava os indivíduos, a sociedade civilizada se fecha em torno de si mesma, isolando-se em seus próprios vícios. Algo interessante nesse contexto é que, enquanto o homem em seu estágio natural se contentava com aquilo que possuía e, por isso era livre, o de agora permutou a liberdade que possuía por

um desejo insaciável de obter não somente o necessário para sobrevivência como também pela superficialidade. Abdicou de uma vida transparente para assim se isolar em seu mundo de aparência. Nesse sentido, enfatiza-se que a essência foi sendo, gradativamente, substituída pela aparência. Uma vez tendo migrado do estágio natural para o civilizado, o caminho agora parece se consolidar como sem volta.

Rousseau afirma que se vive em uma sociedade de males. Esse entendimento se sustenta diante daquilo que o próprio ser humano construiu nesse movimento de transformação pautado na troca do essencial pelo superficial. As angústias do homem civilizado eram desconhecidas pelo natural. Diante disso, a sociedade ruma os males que ela mesma constitui e cambaleia nas falsas conjecturas que a norteiam. Observa-se que a transição do homem natural para o civilizado lhe ofertou hábitos e comportamentos até então desconhecidos por ele. Refere-se à abertura da mente humana para que nela fossem introduzidas, por exemplo, as exigências da sociedade civilizada. O sujeito de agora precisa flertar com as ciências até então inúteis, e construir relações com os demais tendo por base interesses particulares. Nesse sentido, ele agora se consolida como um cidadão polido; um ser limitado; alguém que não se desvia das inúmeras regras sociais que o homem elaborou para se autoaprisionar. Agora já se fala de uma humanidade totalmente desfigurada; uma humanidade totalmente civilizada e, ao mesmo tempo, fragilizada. Ela se fragilizou porque, como já salientado, ao romper com o ser, o ser humano passa a se contentar com o parecer.

Tomando por base o caminho percorrido até aqui, é possível pensar que nessa transformação ocorrida na história da humanidade, a essência do homem ficou lá em seu estágio natural. Nesse aspecto, hoje ele vive o tempo todo tentando se encaixar nas estruturas criadas por ele mesmo, mas nas quais quase nunca cabe. Apoiado em leituras de Rousseau, entende-se que ele não foca o seu esforço na negativa da presença do mal no mundo. Pode-se dizer que ele primeiro preserva a providência e sua bondade entendendo que tudo que existe foi feito pelo criador na mais perfeita ordem, e o grande problema da humanidade é que o homem parece ter embrenhado na tarefa de romper com esta ordem.

Percebe-se que segundo Jean-Jacques toda desigualdade moral é fruto apenas das convenções estabelecidas pelos próprios homens. Portanto, as diferenças morais só se estabelecem a partir do contato que o homem passa a ter com seus semelhantes, ou seja, a partir da sociabilidade. Toda moralidade de suas ações surge a partir do momento em que o homem sai

desse estado inicial e passa então ao estado de sociedade. (LEÃO: 2012, p. 71)

Este fragmento em muito colabora no que se refere ao tema aqui trabalhado. A postura adotada aqui tem por norte apresentar a metamorfose do sujeito natural para o civil, e o que esta metamorfose representou em nível de percepção do mal no mundo em uma perspectiva social. Conforme destaca o último fragmento citado, o indivíduo que até então era acostumado com a liberdade natural, agora se priva desse bem por meio de convenções criadas por ele mesmo. É sabido que uma convenção estabelece diretrizes para a condução dos que delas fazem parte. Nesse sentido, é necessário que as pessoas se relacionem, e o convívio exige a observação de regras sociais. Algo digno de nota nesse contexto é que Rousseau não se coloca como defensor da transição deliberada que o homem fez do estado natural para a sociedade civilizada. A sua filosofia pauta-se no que esta mudança de estado desencadeou na humanidade. Nesse sentido, as críticas deste genebrino dirigem-se aos novos hábitos do homem civil, e como tais hábitos se tornaram determinantes no entendimento do mal sofrido pelo indivíduo. Portanto, seguindo a lógica da bondade de Deus, ele não outorgou ao homem que transitasse do estado natural para o civil, mas apenas o deixou livre para transitar. Assim sendo, uma vez que o mal moral nessa perspectiva é fruto das conjecturas sociais, não se origina do criador, já que o sujeito não foi originalmente fadado a fazer este movimento do estado natural para a sociedade civilizada.

Ao mesmo tempo em que essas regras agregam os que as compartilham, elas também segregam as pessoas que não pertencem a elas. Se por um lado elas agregam uma classe que compartilha o mesmo poder tanto econômico, quanto cultural, do outro expurga a outra classe que não desfruta das mesmas características. Partindo do pressuposto de que essa segregação orquestrada gera uma hierarquia social, logo, é também fonte geradora do mal moral. Nesse aspecto, pode-se dizer que a instituição de regras sociais é a responsável primeira pela desigualdade moral. A sociabilidade ocupa um importante lugar na filosofia de Rousseau. Por meio dela, o sujeito entra em contato com os demais, e se vê não sendo mais só ele mesmo, mas parte de um todo. De dentro de si ele contempla o outro e passa a observar as diferenças entre eles. Pautado nessa observação do outro é que nascem os sentimentos diversos já trazidos aqui. Se antes ele se dava

por satisfeito com sua própria vida, agora ele se envereda para a disputa com o seu semelhante, e vive tentando superá-lo.

Partindo do pressuposto de que um conjunto moral se forma com base nos hábitos e crenças de uma comunidade, entende-se que aquele homem que até então era livre desses fenômenos sociais, agora se vê preso no problema que ele mesmo criou. Portanto, a desigualdade moral nada mais é que fruto das convenções sociais. Até porque tudo está bem quando sai das mãos do criador, e tudo degenera quando sai das mãos do homem. Se o homem não tivesse feito um mau uso das faculdades concedidas por Deus ao se enveredar para a disputa, não haveria o mal moral. Nesse sentido, o criador pensou o homem para a perfeição.

Isso indica que talvez do ponto de vista rousseauiano o mal tenha no homem um desenvolvimento histórico, ou seja, o homem não se origina mal por natureza, nem possui a maldade como uma inerência a ele. O mal é uma construção, invenção do valor social, ao se desenvolver, o mal será uma possibilidade que caberá ao homem, no exercício de sua liberdade, optar ou não por ele. (LEÃO: 2012, p. 71)

É importante ressaltar o quanto esse fragmento corrobora o que aqui vem sendo trabalhado. Sendo o homem originalmente pensado pelo criador para a perfeição, entra em jogo novamente um verbo tão explorado até aqui, a saber a escolha. Observa que a possibilidade de enveredar ou não para o mal é uma opção do homem. Nessa perspectiva, o que tem que ficar claro como já ponderado anteriormente é que em Rousseau o deslocamento do estado de natureza para o social não figura como algo necessário. Se assim o fosse, Deus seria o principal culpado pelo mal no mundo, uma vez que teria sido ele que incutiu essa necessidade no ser humano. Dessa forma, este deslocamento decorre da escolha humana, não sendo algo que necessariamente pertence ao indivíduo. O mal não lhe é intrínseco, mas aparece gradativamente à medida que o sujeito livre, em vez de optar pelo bem, escolhe o combate com o seu semelhante. Não é correto dizer que Rousseau critica a evolução da humanidade, mas foi por meio dela que este mal não ontológico se deu. Uma vez que a transição do homem natural para o civilizado responde pela evolução social, o mal então é fruto desse movimento.

Rousseau é categórico ao compreender que o homem não é mau por natureza. Esta lógica dirige-se à suprema providência e à sua bondade. Não seria Deus perfeito, se porventura permitisse que o mal fosse inerente ao indivíduo. Essa fundamentação filosófica sustenta a crença desse importante intelectual de que o mundo foi, sim,

pensado na mais perfeita ordem. Dessa forma, é plausível inferir que a desordem no mundo não se apresenta como original, mas por desvio. Esquecer-se da oportunidade de fazer o bem e fazer o mal é a justificativa do mal no mundo. Portanto, é possível sustentar que o mal moral se encontra no bojo da civilização, e a escolha humana é responsável por ampará-lo. Cita-se a seguir a “Profissão de fé do vigário saboiano”, a parte do *Emílio* na qual Rousseau trata mais amplamente da religião.

Mas não lhe dirijo preces. Que lhe poderia eu pedir? Que alterasse, para me dar satisfação, o curso das coisas e operasse milagres a meu favor? Como pretender que a ordem se perturbe em benefício meu, eu, que devo amar sobre todas as coisas a ordem que a sua sabedoria estabeleceu e a sua providência mantém! Não, este rogo temerário, não mereceria louvor, mas castigo. Não lhe peço tão pouco me conceda o poder de fazer bem; para que solicitar dele o que dele já recebi? Não me concedeu a consciência para amar o bem, a razão para o conhecer, a liberdade para optar? Se proceder mal, não terei desculpa; procederei assim, porque quero. Pedir-lhe que me modifique a vontade? Equivaleria a pedir-lhe o que ele me pede, e pretender que trabalhasse por mim, recebendo eu o salário. Se não estou satisfeito com o meu estado, é porque quero ser o que não sou e desejo a desordem e o mal. Fonte da justiça e de verdade, Deus clemente e bom!, tenho tanta confiança em ti que a maior ânsia de meu coração é que seja feita a tua vontade. Juntando-lhe a minha, sigo teus passos e anuo à tua bondade, e creio já participar no mundo da suprema felicidade que é o prêmio da minha conduta. (ROUSSEAU: 2007, p. 28)

Nesse fragmento, verifica-se um Rousseau não movido por um quietismo ao não cobrar nada do criador, mas satisfeito por tudo que ele criou. Exigir que Deus modifique a ordem do mundo para uma satisfação do ser humano parece ser uma via pouco lógica para este intelectual. Cabe destacar que o contentamento de Rousseau com o criador não se refere somente a ele, mas é extensivo à humanidade. Nesse sentido, voltar-se contra Deus devido ao sofrimento é inadmissível em uma perspectiva rousseauiana. Isso porque, tendo o criador feito tudo na mais perfeita ordem, que o homem assuma as consequências dos males que ele mesmo criou. Nesse sentido, os milagres que poderia Deus fazer a favor do homem de Rousseau já estão impressos na organização do mundo. Diante disso, qual o motivo de solicitar da suprema providência que conceda ao homem alguma coisa, já que tudo já foi lhe dado? O que mais poderia conceder o criador à humanidade se ele lhe dotou do necessário para não se desviar do bem? Assim sendo, este genebrino destaca três elementos cruciais que muito sustentam o que aqui vem sendo abordado. São eles: a consciência, a razão e, por fim, a liberdade.

Sendo a consciência inerente ao homem, ele tem por meio dela a oportunidade de amar o bem. Como se sabe, em Rousseau, o bem antecede ao mal. Dessa forma,

o sujeito é munido do fundamento necessário para não se desviar. Ele tem ciência do bem e do mal. A grande questão é deixar-se guiar por esta consciência. Partindo do entendimento de que o criador presenteou o indivíduo com esta faculdade, os desvios da humanidade apontados ao longo deste capítulo não são responsabilidade de mais ninguém senão do próprio homem. Como o criador é perfeito, presenteou também a humanidade com a razão. Por meio dela, o sujeito não apenas conhece o criador como também tem a oportunidade de conjecturar sobre o mundo. A razão fornece o necessário para que o homem trilhe pelos caminhos da vida desviando-se dos excessos e se enveredando para o bem. Ela é o ponto de partida para que as ações humanas mirem o equilíbrio e fuja da ignorância.

Uma vez sendo dotado da consciência e da razão, o indivíduo pode, por fim, contar com aquilo que lhe é mais precioso, a liberdade. Essa é, sem dúvida, o elo que interliga os dois primeiros elementos trazidos aqui. Mesmo sendo o homem consciente e racional, ele pode preferir o mal em vez do bem. Ele é livre para fazer escolhas. Ao lançar-se no mundo, é obrigado a fazer escolhas. Encontra-se aí a origem do mal moral. A liberdade é o que permite ao homem praticá-la. Nesse aspecto, pode-se indagar: sendo a liberdade uma dádiva do Criador, poderia então ser ela má? Não. A maldade não está nela, mas no mal uso dela. É apoiado nesse princípio que Rousseau sustenta que Deus não assume nenhuma responsabilidade no que se refere ao mal. O mal é construído na medida em que o homem, deliberadamente, escolhe competir com o seu semelhante ao invés de juntar-se a ele. Escolhe o mal na medida em que se põe a fazer bombas atômicas no lugar de pontes para unir e deixar a inveja prevalecer sobre a paz.

Diante disso, pondera-se que Deus não apenas criou tudo na mais perfeita ordem, como também dotou o indivíduo de características que lhe permitem não apenas zelar pela ordem do mundo, como também conviver em harmonia com os demais. Porém, ao utilizar, de forma equivocada, a sua liberdade, ele acaba comprometendo a consciência e a razão.

Ainda refletindo o último fragmento citado, pondera Rousseau que uma vez não estando o homem satisfeito com o seu estado, esse comportamento pode gerar uma ruptura na ordem. Partindo do pressuposto que o criador fez tudo na mais perfeita ordem, rebelar contra aquilo que é cada pessoa é não se contentar com a criação. Nesse sentido, infere-se que sair do lugar determinado pelo criador gera desordem. Na desordem habita o mal. Contrário a essa realidade, Rousseau conclui

esta citação com uma expressão que talvez seja o caminho para levar de volta o homem não ao seu estágio natural, mas à contemplação do criador. Uma vez contemplando-o, não atacaria a estrutura ordenada.

É importante ressaltar que essa ânsia a que se refere Rousseau não é para que a vontade de Deus assuma o controle do mundo, mas para que, uma vez deixando a liberdade conduzir o homem para o bem, a humanidade por fim estaria entregue à verdadeira vontade de Deus no que se refere à não ruptura com a ordem. Esse entendimento não significa um retorno ao homem primitivo. Cabe ponderar que, no estado de natureza, as faculdades do indivíduo já compunham sua existência. Dessa forma, o problema em questão continua no uso delas e não nelas mesmas.

O argumento que permeia a primeira parte deste capítulo tem sustentado que o mal moral não tem uma outra fonte senão nas ações humanas. Nelas nascem a disputa e tantos outros fenômenos responsáveis por suprimir o outro, transformando o ambiente outrora de harmonia, em um espaço de luta entre os homens. Esse entendimento encontra eco quando Rousseau ressalta:

Vós, ó nações! Vós e vossos erros sois os seus ministros. Serve-se dos males que vos infligis a vós mesmos para castigar os crimes que os determinaram. É em vossos corações insaciáveis, corroídos de inveja, de avarizia e de ambição, no meio das vossas prosperidades ilusórias, que as paixões vingativas castigam vossas más ações. Para que ir procurar o inferno noutra vida, quando está nesta, no coração dos maus? (ROUSSEAU: 2007, p. 20)

A questão que se segue é: por que buscar fora se na verdade está dentro? Em outras palavras, por que procurar o mal em outro lugar se ele se encontra dentro do sujeito? A afirmação de Rousseau sinaliza que o homem, uma vez agindo contra si mesmo, deve, portanto, administrar os sofrimentos dos quais ele mesmo é autor.

Diante disso, a lógica mais plausível é que ele se sirva das fadigas que se originam de suas ações. Apoiado nesse argumento, a tônica rousseauiana de que Deus não se apresenta como o autor do mal se justifica, já que como se constata à luz das ideias deste nobre genebrino, o mal do homem é produzir o seu próprio mal. Como ele é produzido, entende-se que não traz consigo característica independente, não sendo, portanto, ontológico. Desta feita, Deus, em sua bondade, vê a humanidade se esbaldar em suas maldades, mas não pode fazer nada. Cabe lembrar que o criador, ao criar tudo, dotou o indivíduo com a dádiva da liberdade, elemento indispensável na formação do sujeito e causa de sentimentos diversos como inveja, avarizia e ambição.

Rousseau não preconiza em seus escritos uma religião dogmática, fundada na revelação cristã. Esta é bastante questionada na segunda parte da “Profissão de fé do vigário saboiano”. O que norteia toda essa engrenagem é uma religião natural e a palavra de ordem que ecoa vem da natureza, e não de uma suposta revelação divina, nem das elaborações metafísicas dos filósofos. Segundo Rousseau, as religiões formais, ao racionalizarem sobre Deus, acabam se afastando do natural, tornando assuntos práticos transcendentais. Ao agirem assim, buscam transferir a responsabilidade humana para a divina.

Se todos nossos vícios de nós provêm, por que nos queixamos de que nos subjugam? Por que atribuir ao autor das coisas os males que só nós nos infligimos e os inimigos que contra nós armamos? Ah! Não corrompamos o homem; ele será sempre bom sem sacrifício, e feliz sem remorsos. Os culpados, que se creem forçados a cometer o crime, são tão mentirosos como malvados, porque sabem que a fraqueza de que se queixam é a sua própria obra, que sua primeira depravação é fruto de sua vontade e que, à força de quererem ceder às tentações, lhes cedem, finalmente. (ROUSSEAU: 2007, p. 27)

Diante dessa citação, é pertinente que se reflita sobre o homem natural. Nesse período, ele não se deixava tomar pelas paixões, muito menos pela inveja. Isso porque uma vez convivendo com o necessário, não havia a necessidade de tomar a vida do outro como um modelo a ser seguido. Era intrínseco ao homem atender somente às suas exigências. Desta feita, ele não concorria com os demais, muito menos se alimentava dos sentimentos aqui trazidos.

Com o avanço da humanidade, ele foi gradativamente se enveredando para as práticas expressas neste capítulo. Se antes o necessário lhe era o bastante, agora sente a necessidade de acumular. Se na condição natural, o outro era apenas mais um que compunha a engrenagem social, agora passa a ser o seu principal inimigo. A transição do estado de natureza para a civilização mostra que todos os vícios humanos provêm de nós mesmos. Como explicar os males sofridos e os inimigos que foram conquistados ao longo dessa transição? Como entender que esses males pertencem a Deus? Uma vez abdicando do necessário e se lançando nos excessos, o homem foi, gradativamente, não só dando vida às paixões e aos vícios, como também se alimentando deles. Nesse aspecto, Deus não emerge como o responsável por tal catástrofe porque não partiu dele a ordem para competir. A única ordem que o criador deu ao homem é para que ele agisse como pessoa livre. Assim sendo, são

mentirosos os que atribuem à própria fraqueza os crimes que cometem porque a fraqueza é obra humana.

O indivíduo se rende às depravações não por culpa de algo externo, mas por sua própria vontade. É bem verdade que a queixa de não ser intrínseco a ele ser mal ou fraco procede. Porém, ele é livre para não fazer nem uma coisa, nem outra. Nesse sentido, ele não pode isentar-se da responsabilidade de ser o culpado pelo mal que gerou. Precisa assumir a culpa por ter escolhido fazer o mal. Apregoa Rousseau que um remédio para o destempero humano se encontra naquilo que se entende como o autocontrole. Se o indivíduo fosse autônomo quanto às suas paixões e vícios, ele não seria arrastado pelo turbilhão de realidades que o levam a cometer o mal. No entanto, movido pelo desejo de competir, ele torna esta possibilidade secundária e se joga na intensa luta por espaço com o seu semelhante. É importante ponderar que, uma vez transitando do estágio natural para o civilizado, a humanidade foi construindo hábitos inexistentes na era natural. Tais hábitos são os responsáveis por construir a moral que hoje norteia a civilização humana.

Uma vez pertencente a um conjunto moral oriundo da cultura civilizada, o homem perde o controle até daquilo que emerge como a tônica de sua nova era, que é a civilização. Como a civilização é de extrema relevância na filosofia de Rousseau, é entendida como a construção de um novo tempo para a humanidade. Tempo este que incorporou em sua dinâmica hábitos desconhecidos no homem natural. Se antes a natureza o dominava, agora é ele quem a domina. De controlado, ele se tornou um controlador, não das próprias paixões, mas da natureza. Os desejos humanos que antes eram limitados, na cultura civilizada tornam-se ilimitados. Na busca por sua satisfação se vê no direito de alterar o fluxo da natureza, na crença que isso lhe trará benefícios.

Sendo a razão algo tão precioso nesse contexto, ela deveria estar a serviço do autocontrole da humanidade, não para que fomente o controle da natureza e a competição com os demais, mas para que, uma vez mirando o seu estágio natural, o sujeito, mesmo civilizado, fosse senhor de suas paixões. Portanto, se os vícios se originam dos hábitos da humanidade, e a partir deles constata-se o mal no mundo, então que o homem assuma a responsabilidade pelos seus próprios males. Isso se consolida quando este pensador é enfático ao afirmar no *Discurso sobre as ciências e as artes*: “Nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram”. (ROUSSEAU: 1973, p. 337)

É valioso ponderar que a crítica não consiste propriamente no avanço em si, mas no abrir mão dos valores presentes no homem natural. O que fica claro nesse contexto é que antes de lamuriar o mal, o homem deve primeiro refletir o porquê desse mal. Daí o entendimento de que as nossas almas se corromperam na medida em que as ciências e as artes avançaram. Pautado nesse movimento, sustenta este intelectual que, uma vez lançado nessa estrutura civilizada, o homem precisa assumir com maturidade a liberdade que lhe foi concedida.

Para Rousseau, uma vez lançado na vida civilizada, o homem existe como ser que ordena livremente as faculdades que ele recebera potencialmente. O homem tem controle sobre o uso de suas faculdades, mas não sobre a existência dessas mesmas faculdades. Rousseau prega, por exemplo, que o homem é livre para fazer um bom ou um mal-uso de sua razão e o que deve ser lido como implícito é que o homem não é livre para abdicar da razão, pois é nela que está a chave para a sua liberdade moral. Em outros termos: o homem não é livre para abdicar de sua liberdade. Para Rousseau, o ato pelo qual o homem deliberadamente pretendesse abrir mão de sua liberdade não teria qualquer eficácia, pois o próprio ato de escolher deixar de agir livremente é, ele mesmo, um ato de liberdade. (COSTA: 2005, p. 22)

Agora no contexto de civilização, o sujeito, uma vez sendo livre, emerge como um gestor das faculdades recebidas pelo criador. Isso significa que ele assume a responsabilidade daquilo que é produzido pelos seus atos. Porém, cabe destacar que, por mais que o ser humano tenha gerência das faculdades concedidas, ele não tem autonomia sobre a existência delas. Este argumento conduz a um entendimento de que o sujeito, uma vez sendo obra do criador, é livre para fazer uso como bem quiser de sua liberdade, mas não tem autonomia para alterar aquilo que outrora fora criado, inclusive, a ele mesmo. Nesse sentido, este nobre intelectual não abdica da razão como indicada para nortear o homem nesse estágio de civilização. Ela precisa amparar o sujeito no exercício de suas escolhas e, a ele, não é permitido não escolher.

O lançar-se no mundo é necessário, até porque, independente da escolha que faça o indivíduo, é dele a responsabilidade. Dessa forma, o mal moral está sempre dependendo da escolha que o indivíduo venha fazer. Rousseau compreende a razão como uma faculdade de grande valia e indispensável no desenrolar da humanidade. O indivíduo tem liberdade para gerenciar-se, mas não é permitido não lançar mão deste importante bem. É bem verdade que, uma vez sendo livre, o sujeito pode utilizar esta razão para gerar o mal como aqui vem sendo ressaltado. Porém, mesmo nessas

circunstâncias, o uso da razão não é opcional. O homem não pode se esquivar do mal cometido por ele.

A racionalidade é responsável por tornar o sujeito consciente de suas atitudes. Por mais que ele queira fazer o mal por ser livre, essa decisão deve ser amparada pela razão. Buscando não se distanciar dessa tônica é que o criador não pode ser responsabilizado pelo mal no mundo. O universo é um sistema ordenado, e sua composição é perfeita. Sendo o homem pertencente a essa engrenagem, deve assumir, portanto, a responsabilidade de tudo que, porventura, tenha retirado da ordem. Apoiado no entendimento que o Criador fez tudo na mais perfeita ordem, o mal é, portanto, a ruptura dessa ordem. O mal moral é fruto da negação e destruição da natureza pela humanidade. Diante disso, diremos que para este genebrino o todo poderoso pensou o universo de forma ordenada e equilibrada. Dessa forma, não é razoável que todas as vezes que se percebe o mal em seu aspecto individual, se volta o olhar para Deus tentando encontrar uma resposta para esta realidade. O mal não está lá. Ele está aqui. Em outras palavras, o mal é obra da humanidade, e não da divindade.

### **3.3. O mal físico ou natural**

O mal físico resulta do que sente o ser humano dos fenômenos da natureza. Além dos fenômenos naturais que causam algum tipo de mal nos seres humanos, a morte desses também se afigura como um mal natural. Nesse sentido, abordar-se-á o modo pelo qual o sujeito é afetado por este mal, e como Rousseau se posiciona frente a esta realidade. Em princípio é valoroso ressaltar que os males que o homem natural teme são principalmente a dor e a fome. Estes pertencem à natureza e não dependem da sua escolha para se tornarem realidade.

Cabe ponderar ainda que, por mais que esta dissertação prime por discutir um mal geral, em Rousseau o mal assume uma vertente sensorial. Ele é a realidade de quem o sente. No que se refere ao mal físico, pode-se dizer que ele é inevitável na engrenagem social. No entanto, por mais que esta ideia permeie o pensamento de Rousseau, a ação antrópica ocupa um significativo lugar também na discussão do problema do mal físico. É fato que os sofrimentos naturais são inevitáveis, mas são desnecessariamente potencializados pelo homem. É seguindo este entendimento que o mal natural será abordado nesta terceira seção deste capítulo.

Evaldo Becker e Michele Amorim Becker oferecem uma importante colaboração quanto ao que aqui vem sendo discutido.

O problema das catástrofes, nessa perspectiva, seria justamente a potencialidade que é acrescentada pela ação antrópica, haja vista que todo o acontecimento tem um efeito físico ou moral. Tudo o que fazemos repercute de alguma maneira sobre o mundo em que vivemos. Nossas atitudes não são inócuas. "A poeira levantada por uma carroça pode não influenciar em nada a marcha do veículo, e influenciar a marcha do mundo", pois "[...] como nada é estranho ao universo, tudo o que se faz nele age necessariamente sobre o próprio universo" (BECKER e BECKER: 2014, p. 120).

Rousseau não defende um retorno do homem ao seu estágio natural, mas questiona as escolhas que este homem fez de lá para cá. Nesse sentido, as únicas possibilidades de melhora encontram-se no próprio seio do estado social. É sabido que as catástrofes naturais são responsáveis por reverberar o mal natural no mundo. É inegável que elas provocam destruições e geram prejuízos quase sempre irreparáveis para a humanidade. Porém, uma questão que se coloca é a seguinte: qual a responsabilidade humana frente a tudo isso? Uma coisa é admitir que os fenômenos naturais independem do homem, outra coisa é assumir o que há de antrópico no desenrolar de tais fenômenos. Ao mesmo tempo em que este genebrino atrela ao mal natural a fúria da natureza, sendo, portanto, algo incontrolável pelo homem, há também um convite para que a humanidade assuma a sua responsabilidade no desenrolar desse mal. Isso permite entender que as ações humanas exercem uma importante repercussão na estrutura social na qual estamos inseridos.

O homem pode ser, sim, considerado como único no meio em que está inserido. Enquanto sujeito, ele é único. Mas no que se refere aos seus atos, ele é coletivo. Isso permite compreender que as atitudes isoladas de cada ser humano não deixam de reverberar na coletividade. É apoiado nesse raciocínio que Rousseau diz que a poeira de uma carroça pode não influenciar em nada no desenvolvimento do veículo, mas influenciar a marcha do mundo. Aquilo que é lançado no universo pelo indivíduo é devolvido por ele não somente a quem o lançou, mas a toda a humanidade que pode sofrer as consequências do ato citado. Esse argumento é primoroso para pensar o mal natural em Rousseau. Como já trazido anteriormente, esse filósofo não nega que a realidade maléfica natural seja um fato. Entretanto, a sua potencialização é uma consequência da ação humana.

No último fragmento citado, os autores ponderam que as possibilidades de

melhoras se encontram no seio do estado social. Mas será por quê? Quando Rousseau propõe uma reflexão do homem natural, ele não está fazendo um convite para que a humanidade regrida ou retroaja. O raciocínio é para que, ao olhar para trás, ela veja o quanto se corrompeu e como se maculou nesse processo. Nesse sentido, o entendimento de que as melhorias estão no seio do estado vai ao encontro de certa assepsia que o sujeito precisa fazer em suas práticas para que não só ele seja beneficiado, mas, como já salientado, todo o coletivo. Não se diz que isso não configura uma retroação, mas uma mudança de paradigma por parte do homem. Portanto, uma brusca mudança de postura por parte da humanidade pode mitigar os efeitos do mal natural.

Devastar a natureza com frenéticos desmatamentos objetivando lucros exacerbados costuma resultar em alterações climáticas desfavoráveis à vida; assim como poluir as águas e os rios sem se preocupar com as consequências? Nesse sentido, pode-se dizer que o mal é mitigado quando posturas como estas são permutadas por hábitos saudáveis. Diremos que o mal natural ou físico não depende do homem. Mas ele é o único responsável por diminuí-lo ou aumentá-lo.

Na *Carta ao senhor de Franquières*, Rousseau apresenta os hábitos do homem selvagem e os do filósofo, que se pode traduzir como hábitos do homem civilizado.

Neste último caso está o homem selvagem e sem cultura, que ainda não fez nenhum uso de sua razão, que, governado apenas por seus apetites, não tem necessidade de outro guia, e que, seguindo apenas o instinto da natureza, caminha com passos sempre corretos. Esse homem não conhece Deus, mas não o ofende. No caso oposto está o filósofo, que, por querer exaltar sua inteligência, depurar, esmiuçar o que se pensou até ele, abala enfim todos os axiomas da razão simples e primitiva, e, por querer sempre saber mais e melhor do que os outros, acaba por não saber absolutamente nada. (ROUSSEAU: 2002, p. 90-91)

Observa-se que esse intelectual apresenta o homem selvagem como alguém que ainda não fez uso de sua razão. Pode-se dizer que essa razão é fruto da civilização. O ser selvagem não se deixa levar pelas características de afrontamento aqui trazidas. A forma pela qual ele se relaciona com a natureza indica uma harmonia, e não uma agressão a ela. Devido a esse comportamento, o homem primitivo experimentava muito pouco dos males aqui trazidos. A natureza lhe atendia no que ele precisava. O que lhe era apetitivo não gerava destruição no contingente natural. Diante disso, apregoa-se que o homem selvagem, ao se nortear pelo instinto da

natureza, além de não ofendê-la, caminha por caminho mais seguro do que o do homem civilizado.

Como salientado anteriormente, é possível inferir que o mesmo sujeito que é indivisível também é coletivo. Isto é, ele é indivisível em sua constituição como pessoa, mas no que se refere aos seus comportamentos eles são propriedade de um todo. Esse argumento ampara as diversas catástrofes sofridas pela humanidade. O ato inconsequente de um acaba afetando os demais. Voltando à *Carta ao senhor de Franquières*, o homem preso aos hábitos naturais se encontrava livre dessas mazelas por ser guiado unicamente pelos seus apetites. Desta feita, nele não havia lugar para os excessos. Não era guiado por uma cultura universal. Partindo do pressuposto de que o mal natural é potencializado pelas contínuas agressões que o sujeito de forma deliberada faz à natureza, o homem primitivo pouco padecia desse mal. Ele não dialogava com a cultura do enfrentamento, mas com a da satisfação de si mesmo. Enquanto o sujeito selvagem se guiava pelo instinto, o homem civilizado norteia-se pelo pensamento. O primeiro, pondera Rousseau, se não conhecia Deus, também não o ofende.

A morte e a dor eram espécies de mal natural que o homem selvagem padecia. Algo digno de nota nesse contexto é que, de acordo com Rousseau, a percepção da morte é quase nula na ordem da natureza. Destaca ele na carta destinada ao senhor de Franquières.

A dor é apenas uma advertência, importuna, mas necessária, de que esse bem que nos é tão caro está em perigo. Ao examinar de perto tudo isso, descobri, experimentei, talvez, que o sentimento da morte e o da dor é quase nulo na ordem da natureza. Foram os homens que o aguçaram. (ROUSSEAU: 2002, p.90-91)

Como se sabe, a dor, no contexto em que se vive, traz muitas vezes aflição. Ela frequentemente implica angústia e medo. Para o homem selvagem, ao contrário, a dor era um sinal de que a vida estava em perigo. Era indicativo da finitude humana. Entendendo que a vida era cíclica, o indivíduo não sofria, até porque, ele não temia nem mesmo a morte. Conjecturar sobre a vida e a morte é uma característica do homem civilizado. Nesse aspecto, aquilo que hoje é motivo de temor, para o selvagem nada mais era que algo natural. A dor e a morte se naturalizavam na mesma medida em que morrer pertencia à realidade desse sujeito. A tentativa de compreender a morte e a dor surge somente no homem civilizado. Ao mesmo tempo em que passou a se ocupar da morte como um problema intelectual passou também a temê-la. O

mesmo vale para a dor, que o homem selvagem não temia. Contrariamente a esta realidade, o civilizado não apenas dedica muito tempo tentando compreender tais fenômenos, como também dá novos sentidos que lhe causam novas perturbações.

Portanto, se o sujeito selvagem passava pela dor e a morte como algo natural, o civilizado passa da mesma forma, porém, com um agravante. Enquanto um sofria por ter que sofrer, o outro teme o sofrimento antes mesmo que ele o atinja. Segundo Rousseau, a natureza habitada pelo homem primitivo encontrava-se “abandonada à sua fertilidade natural e coberta de florestas imensas que o machado jamais mutilou” (ROUSSEAU: 1978, p.238).

Essa natureza oferecia alimentação e abrigo a todos os seres e, como o homem não havia desenvolvido nenhuma das faculdades que lhe proporcionasse a invenção ou a criação de ferramentas, a natureza encontrava-se inviolada, assim como saiu das mãos do criador. Desta forma, ao homem só restava contar com o seu instinto para escolher e seu próprio corpo para escalar árvores e ocupar vastos territórios no planeta. (LEÃO: 2012, p. 18)

O retrato da natureza aqui exibido é, sem dúvida, valoroso na sustentação do que aqui vem sendo trabalhado. Voltando ao segundo capítulo em que se apresenta o debate entre Rousseau e Voltaire sobre o terremoto de Lisboa, há importantes lamentações por parte de Voltaire no que se refere ao sofrimento daquela comunidade. A grande questão era o porquê de tanto sofrimento, e que a lógica de quem dizia que tudo ia bem não passava de um frágil argumento. Tomando por base o fragmento aqui trazido, percebe-se que o homem primitivo pertencia a uma natureza que por sua vez era intocável, e a relação do sujeito com ela consistia somente em sua sobrevivência. Pondera Rousseau que o machado jamais a mutilou. Por que ela não foi dilacerada pelo machado? Porque para que se tenha o necessário, a natureza não carece de ser afrontada.

Na verdade, pode-se introduzir outras ferramentas além do machado. Em Lisboa, por exemplo, a catástrofe talvez tenha sido agravada devido ao acúmulo de construções no mesmo espaço. Retomando a última citação, a natureza ofertava ao homem natural, ao contrário do que oferta ao homem civilizado, alimento e abrigo. Nesse aspecto, destaca-se que a convivência harmônica do ser humano com a natureza muito o preservou de suas fúrias. Porém, com o passar dos anos o indivíduo não apenas abriu mão de seu estágio natural, como também criou mecanismos para enfrentar aquela que outrora era a sua parceira.

Transitando do primitivo para o civilizado, o sujeito foi instituindo cultura coletiva e, a partir desta, ferramentas destruidoras para validar a sua potência frente aos demais. Nesse sentido, objetivando ser grande, o homem se diminui diante daquela que lhe alimentou e cuidou, tornando assim seu principal inimigo. É importante salientar que pensar o mal físico ou natural em Rousseau não é se alimentar de um saudosismo do homem primitivo, mas situar a humanidade frente às provocações que se fazem em torno do problema aqui discutido. Isso permite entender que é possível discorrer sobre as percepções do mal na sociedade, mas para que não se cometa o erro de encontrar um culpado que não seja o homem, é necessário que se retroage na história, e entenda como se deu o desenrolar dessa percepção. Portanto, o discurso não consiste em devolver o homem ao seu estágio natural, mas gerar uma reflexão no que foi pautado nessa transição. O mal físico em sua amplitude atual não é devido à natureza original do homem. Esta amplitude ocorreu ao longo do processo civilizatório.

Não se pode negar que Rousseau é categórico ao entender que a ação antrópica é determinante no agravamento do mal físico e esta ideia permeia todo o discurso aqui trabalhado. Porém, cabe ponderar que o homem natural também padece desde mal. Embora em menor proporção, o sujeito selvagem experimentava o sofrimento. Por mais que a crítica rousseauiana se direcione à civilização, o homem entregue aos cuidados da natureza original tinha lá suas fragilidades. Como por exemplo, as doenças que reduziam significativamente a média de vida das pessoas e que, graças à civilização, elas não morrem mais como antes. Além disso, a sociedade civilizada passou a se valer de medicamentos que muito atenuam as dores da humanidade. Como já salientado, Rousseau vê a civilização como importante responsável por aflorar o mal. Porém, é fato que a sociedade civilizada traz consigo importantes benefícios dos quais foram citados alguns neste parágrafo.

O homem natural não só se alimentava como também contemplava uma natureza inviolada tal qual saíra das mãos do criador. Não contando com as inúmeras ferramentas de destruição da natureza como conta hoje, o indivíduo não se valia de outra coisa senão do instinto natural. O instinto não norteia para os excessos, mas para o necessário. Desprovido de machados e de motosserras, o homem utilizava somente do seu próprio corpo para galgar as diversas árvores que, por sua vez, ficavam à sua disposição. Diante disso, infere-se que o homem, na condição de aliado da natureza, não sofria mal algum senão os da própria finitude, e aqueles eventuais

que emergiram como naturais. Agora, auxiliado pelas ferramentas que ele mesmo criou, põe-se a atacar a natureza com suas agressões, e é punido por ela na mesma medida. Portanto, conclui-se que na filosofia de Rousseau admite-se as duas misérias. Um natural e outra moral. No que tange à natural, ela é leve e quase nula; ao passo que a moral consiste no fardo que o próprio homem inventou, para dele se tornar escravo. Volto a citar a *Profissão de fé do vigário saboiano*.

O abuso de nossas faculdades torna-nos infelizes e maus. Nossos desgostos, preocupações e penas vêm-nos de nós. O mal moral é, sem dúvida alguma, obra nossa, e o mal físico não existiria, se não existissem nossos vícios que o tornam sensível. Não é para a nossa conservação que a natureza nos faz sentir nossas necessidades? que é a dor do corpo senão um sinal de que a máquina está descomposta, e um aviso para que lhe procuremos um remédio?... Não envenenam os maus sua vida e a nossa? Quem quereria viver sempre? A morte é o remédio para os males que não infligimos; a natureza não permite que soframos eternamente. A quão poucos males não está exposto o homem que vive na simplicidade primitiva! Vive quase sem doenças nem paixões, nem prevê nem sente a morte. (ROUSSEAU: 2007, p. 18)

A afirmação de que o abuso que se faz das faculdades torna o homem infeliz e mau leva a duas reflexões. A primeira é que o sujeito é dotado de faculdades que o distinguem dos demais animais sendo estas, portanto, dádivas do criador. A segunda é o uso que o sujeito faz delas. A primeira enaltece a bondade da providência, enquanto a segunda emerge como responsável por explicar o sofrimento do indivíduo. Nesse sentido, aquilo que sofre o ser humano é principalmente fruto desse uso descontrolado das faculdades dadas pelo criador.

Algo digno de nota nesse aspecto é o modo pelo qual este genebrino interpreta o mal físico. Uma vez entendendo que os vícios humanos aguçam a percepção desse mal, evidencia a autonomia do indivíduo em permutar a virtude pelo vício. Até porque, partindo do pressuposto de que a natureza atua como uma parceira do indivíduo sinalizando que ele é finito, tudo que o atinge fisicamente falando presta-lhe um favor lembrando-lhe de suas necessidades. Como elas são diversas no indivíduo, diversos também são os desconfortos sofridos no corpo humano. Dessa forma, os males aqui citados atuam como conservação da vida humana. Uma dor de cabeça não representa um mal em si, mas um indicativo de que algo no sistema biológico do homem está descompassado. Tomando por base este raciocínio, diremos que tais desconfortos são inerentes à engrenagem humana e exercem nela um papel indispensável.

Ainda dialogando com esse entendimento, por mais que o homem não tenha autonomia sobre a morte, evidencia-se ela como um mal menor. Isso porque, em uma perspectiva natural, a morte atinge o ser humano em geral quando as dores físicas passam a ser inevitáveis. Ela é a última a atingir o ser humano. Uma vez que os remédios existentes na época, sendo os naturais e fitoterápicos, não mais estancam as desordens na máquina humana, ela então surge como o fim último do corpo humano. É importante ressaltar que, por mais que o mal natural não seja negado por Rousseau, ele pertence a uma ordem natural, e os seus danos são bem menores, isso quando não são aguçados pelo humano. No caso da morte, por exemplo, devido ao ciclo natural e à finitude humana, por uma questão lógica, não se deseja viver para sempre, já que as dores físicas são inevitáveis. É pautado nisso que entende este pensador que aquele que é apegado em demasia à vida é, sem dúvida, o que mais sofre pelo medo de perdê-la.

A morte é o remédio final para os males que atingem os indivíduos. Sendo a natureza sábia, ela não permite que os seus sofram em demasia. A natureza se encarrega do nascimento do sujeito, do seu desenrolar na vida e quando esta se torna insustentável para ele, a própria natureza se encarrega de livrá-lo desse mal permanente. O homem primitivo pouco percebe esses males devido ao fato de não fazer outra coisa senão viver, e deixar a natureza ser a sua protetora. Na sua simplicidade ele sofre o mal, mas o atrela à ordem natural. Ao passo que o civilizado, uma vez que se mune dos desequilíbrios da civilização, não só aguça este mal, como também passa a ter medo dele. Cito novamente *A profissão de fé do vigário saboiano*.

Adoro o poder supremo e sinto-me emocionado com seus benefícios. Não preciso que me ensinem esse culto; a própria natureza se encarrega disso. Não é uma consequência natural do amor de nós honrar o que nos protege e amar o que bem nos quer? Mas, quando pretendo saber o meu lugar individual dentro da minha espécie, e considero suas diversas categorias e os homens que as ocupam, onde me vejo eu? Que espetáculo! Onde está a ordem que observei? A natureza oferece-me um quadro de harmonia e proporções, enquanto o gênero humano só me dá confusão e desordem! Reina a concórdia entre os elementos, e nos homens o caos! Os animais são felizes; só seu rei é desgraçado! Ó sabedoria, onde estão as tuas leis? Ó Providência, é assim que regem o mundo? Ser benemérito, onde está o teu poder? Só vejo o mal sobre a terra. (ROUSSEAU: 2007, p. 15)

Nesse fragmento textual Rousseau entrelaça a suprema providência à natureza. A observação por Rousseau do zelo e cuidado que a natureza nutre para com o homem torna-o um crente no poder supremo. Os benefícios do poder supremo são percebidos na organização que a natureza exhibe. É difícil negar que toda esta

organização tenha por traz um poder supremo, uma vez que os reflexos dessa organização reverberam no modo pelo qual ela trata o ser humano. Nessa lógica, a ideia de amar o que nos protege e quem quer o nosso bem se desponta como uma consequência natural.

Após ter trazido a relação da divindade com a natureza, e o quanto ela protege quem nela habita, vale dissecar também o modo pelo qual a humanidade se relaciona com ela e quais os frutos desse relacionamento. Rousseau é categórico em afirmar que, se por um lado, a natureza lhe oferece um contexto de harmonia, a evolução do homem propiciou à humanidade confusão e desordem. É valioso não distanciar desse entendimento rousseauiano para que o mal natural seja aqui compreendido. Em parágrafos anteriores, argumentou-se que para este genebrino o mundo foi pensado na mais perfeita ordem pelo criador, e o mal que nele reina é responsabilidade do homem e não de Deus. Apoiado nessa última citação, constata-se que o gênero humano atua incisivamente na desconstrução da organização pensada pelo criador. A confusão não se encontra entre os elementos da natureza, mas entre os homens. Até porque, reina a concórdia entre esses elementos, ao passo que entre os homens reina o caos.

Por não ultrapassarem os limites da natureza, nem disputarem entre si, os animais são felizes. Diante disso, não é razoável atrelar o mal à providência, muito menos entender que seja grave quando advém da natureza. Como já ponderado, a suprema providência fez tudo na mais perfeita ordem, e confiou ao homem. Sendo este por sua vez dotado de liberdade, cabe a ele, portanto, gerir a sua própria casa optando pelo caminho correto. Portanto, infere-se que a transição do gênero humano do estágio natural para a fase civilizada é a causa da ampliação do mal sobre a terra.

Rousseau sustenta esse entendimento apoiado na premissa de que o homem é ativo e livre. Sendo dotado desses adjetivos, deve assumir, portanto, os frutos que ele mesmo produziu.

Se o homem é ativo e livre, age por si só; tudo quanto livremente faz cair fora do sistema ordenado pela Providência, a ela não deve ser imputada. Esta repudia o mal que o homem faz, abusando da liberdade que lhe confere; mas não o evita, ou porque o mal praticado, por ser tão insignificante, apareça nulo aos seus olhos, ou por não poder agir sem reprimir a liberdade, causando um mal maior, ao degradar-lhe a natureza. Fê-lo para praticar o bem, e não o mal, e por preferir aquele a este. Pô-lo em condições de optar e fazer bom uso das faculdades de que o dotou; mas limitou-lhe tanto as forças que o abuso da liberdade, que lhe concedeu, não pode perturbar a ordem geral. O mal que o homem faz recair sobre si mesmo, não altera em nada o sistema do mundo, nem impede a conservação da espécie humana. Queixarmo-nos de Deus por não evitar o mal que fazemos, seria queixarmo-

nos da excelente natureza de que nos fez a espécie, de ter posto nossas ações ao alcance da moralidade que as enobrece, concedendo-nos o direito à virtude. (ROUSSEAU: 2007, p. 17)

Tendo por base esse fragmento, vale debruçar no modo pelo qual o mal se torna realidade. Uma vez usando erroneamente a liberdade dada pelo criador, o sujeito torna as suas atitudes fora da ordem. Cabe ponderar que sempre que a liberdade é utilizada de forma equivocada, nasce o descompasso, surge a bagunça. Partindo do pressuposto de que a divina providência não só dotou o homem de liberdade, mas como criou tudo na mais perfeita ordem, desponta o mal como todo e qualquer ato humano que esteja fora da ordem. Nesse sentido, a natureza em seu aspecto original é boa. Mas, uma vez atacada pela liberdade desviada do homem, percebe-se nela o mal. A providência divina não compactua com o mal praticado pelo mal-uso da liberdade humana, mas não intervém em suas atitudes. Tendo ela concedido ao sujeito plena autonomia, é tão sagrada esta liberdade que estaria cometendo um mal se o criador do homem arrancasse o que havia dado de presente à humanidade. É pautado neste presente que assume o homem a responsabilidade por tudo aquilo que se encontra fora da ordem.

É verdade que o mal causado pelo homem na natureza é muito maior hoje do que na época de Rousseau. Entretanto, o seu argumento pode se sustentar, mesmo na atualidade, considerando que o possível fim da vida no planeta terra é muito pouco comparado com todo o universo. Ainda que uma possível aniquilação do ser humano seria considerada uma falta grave por Rousseau, o todo não se desmancha por causa de um mal particular. Voltando ao terremoto de Lisboa, mesmo sendo aquele evento obra da natureza potencializado pelo homem, ele não reúne condições de atacar o todo. O todo vai bem. O particular é que às vezes sofre devido aos seus atos equivocados. Apoiado no entendimento de que o mal natural é inerente a quem sente, quando ele é responsabilidade somente da natureza não desencadeia sofrimento que não seja suportável. Quando é potencializado pelo homem, produz estragos mais robustos, entretanto, não rompe com o equilíbrio do todo. Portanto, é possível sustentar que por mais que o mal natural atinja o homem, ele não pode jamais culpar o criador por não ter lhe impedido praticar comportamentos que por sua vez desencadeassem o mal, uma vez que não faz parte da providência divina retroagir naquilo que delibera. Sendo a liberdade parte integrante do indivíduo, que ele assuma, portanto, mesmo que particular, os efeitos de seus atos.

O homem que sofre o mal é o mesmo que o provoca. Atualizando o discurso, o indivíduo que padece com o calor ou frio intenso é o mesmo que provoca queimadas e desmatamentos. Nesse aspecto, entende Rousseau que as intempéries naturais que sofremos são oriundas do mal moral, e sua causa não transcende o universo. A existência do mal físico em Rousseau se fundamenta em larga medida no comportamento moral do homem. Se ele não fosse sofrido, não existiria e uma vez não existindo, seria, portanto, desnecessário pensá-lo. Pautado nesse entendimento, Rousseau é categórico em inferir que existir é sentir. Assim sendo, a existência humana é composta pela vivência. E é esta vivência que coloca o sujeito frente às experiências.

Sendo o homem uma tábua rasa ao nascer, vai se compondo ao longo da vida com as diversas experiências vividas. Algo digno de nota nesse contexto é que o ser humano é essencial na compreensão do mal no mundo. Ao mesmo tempo em que ele vai se compondo pelas diversidades também deixa rastros daquilo que produz. O que permite dizer que, ao mesmo tempo em que ele sofre o mal natural, também é responsável por provocá-lo. Nesse sentido, a experiência do mal se destaca como um processo natural. É o que pondera Israel Alexandria Costa.

Para Rousseau, o enunciado "os homens são maus" não exige demonstração alguma porque não haveria erro em afirmar a existência do mal: a prova já está dada, o mal nos afeta a partir de fora, somos passivos diante dele e, por isso, nossa relação com ele é de sofrimento; a atual experiência humana é "triste e contínua" porque o mal se tornou grande devido aos nossos vícios, porque um sofrimento importuno vem perdurando junto com essa nossa existência. (COSTA: 2005, p. 15)

Como se percebe, a constatação de que o mal existe não é difícil de ser feita. Basta observar os sofrimentos das pessoas, para percebê-lo. Porém, a realidade maléfica que atinge a humanidade não se origina de dentro, mas de fora. A afirmação de que o ser humano é afetado a partir de fora, conduz a um entendimento de que ele não é gerado por uma divindade. A afirmação de que o homem é mau só tem sentido se este atributo for reconhecido como construído e não original. Pautado na ideia rousseauniana de que o criador fez tudo na mais perfeita ordem, o homem, sem dúvida, é importante parte dessa engrenagem. Diante disso, apregoa-se que a natureza do homem é boa. Uma coisa é afirmar que a autonomia humana é responsável por desencadear o mal no mundo enquanto construção. Outra bem

diferente é afirmar que sua natureza é má. Nesse sentido, a razão é convidada a explicitar não só a bondade do homem, mas o porque ele é bom.

A justa defesa de mim mesmo me obriga somente a vos fazer observar que, ao retratar as misérias humanas, minha finalidade era justificável, e mesmo louvável, segundo creio; pois, eu mostrava aos homens como faziam suas próprias desgraças e, conseqüentemente, como poderiam evitá-las. (ROUSSEAU: 2006, p. 08).

Vale salientar que esse estado de miséria em Rousseau não é o mesmo que em outros autores modernos. Para estes, ela seria atribuída ao estado de natureza, enquanto, para o filósofo genebrino, a verdadeira miséria, aquela que significa a privação dolorosa e o sofrimento do corpo e da alma, estaria relacionada ao homem civil e aos descaminhos de sua trajetória civilizacional. Ele então pergunta qual estilo de vida, a civil ou a natural, estaria mais sujeita a se tornar insuportável para aqueles que as desfrutam? Este fragmento muito elucida o caminho aqui percorrido. Como salientado ao longo deste capítulo, Rousseau em nenhum momento nega o sofrimento humano, muito menos ignora as misérias vividas por cada indivíduo. Ao contrário, ele reconhece o sofrimento, mas é enfático ao tentar desvinculá-lo do Criador e atrelá-lo ao desenvolvimento histórico da humanidade. Ao contemplar as diversas misérias de que padece o ser humano, este genebrino não nega tais fatos. Ele busca explicar por que sofre o sujeito e como esse sofrimento pode ser aplacado.

Apoiado em diversas leituras sobre o tema em questão, é permitido pontuar que todo sofrimento humano no seu aspecto natural é perfeitamente suportável. A dor não exerce outra finalidade se não a de indicar que há um descompasso no corpo humano, e que este carece de cuidados. Porém, com o apogeu da civilização, o sujeito passou a se nortear por vícios outrora desconhecidos. Se antes ele se contentava com o necessário, agora ele se esbalda nos excessos do homem civilizado. Nesse sentido, o sofrimento natural, antes suportável, tornou-se, agora potencializado pelos vícios da moral humana, insuportável. Portanto, é possível dizer que a proposta rousseauiana no que se refere a este tema consiste em não somente constatar os diversos percalços sofridos pela humanidade, como também destacar a significativa parcela de culpa que esta tem sobre o que está vivendo.

O último parágrafo aqui citado apresenta um Rousseau indagando se é possível o homem viver em estado de miséria sendo livre com o coração em paz, e o corpo repleto de saúde. É claro que tal pergunta objetiva voltar o olhar da humanidade

para o homem primitivo, e mostrar a ela como era a vida desse homem. Nesse sentido, a pergunta feita por Rousseau à sociedade moderna quando discute o problema do mal é: qual estilo de vida, a civil ou a natural, estaria mais sujeita a se tornar insuportável para aqueles que as vivem? Ao longo deste capítulo estamos mostrando que para Rousseau é a civil. É nela que habitam os vícios, e são eles que agigantam os males sofridos pela humanidade.

Pergunto ainda, e isto é mais importante, por que a primeira vez que ameacei esse mesmo cão, ele se deitou na terra de barriga para cima e as patas encolhidas, numa atitude de súplica, para me comover, posição de que logo sairia, se eu não me deixasse comover e lhe batesse nesse momento? Então, meu cão, tão pequeno, que mal acaba de nascer, já adquiriu ideias morais? Já sabe o que é clemência e generosidade, e por meio de que noções adquiridas me devem acalmar, entregando-se ao meu arbítrio? Todos os cães do mundo, no mesmo caso, fazem exatamente a mesma coisa, e não estou dizendo nada que não se possa verificar. Que os filósofos, que tanto desdenham o instinto, me expliquem esse facto pelo simples jogo das sensações e dos conhecimentos que estas nos dão; que o expliquem de forma a convencer qualquer homem sensato, e eu nada mais terei a dizer, nem voltarei a falar de instinto. (ROUSSEAU: 2007, p. 46)

Evidencia-se uma crítica aos que rejeitam o instinto como ponto de partida para valorizar os fenômenos naturais. Ao fazerem isso, desprezam a vida primitiva e constroem os seus argumentos à luz do contexto civilizatório. Ao contrário desses que assim pensam, entende Rousseau que, uma vez sendo o homem movido pela natureza, mesmo sem ter conquistado hábitos morais, o instinto de algum modo o guia, e à luz desse instinto busca apenas o necessário. Dessa forma, é possível inferir que quando o homem moderno nega esta realidade, nega também a natureza. É fato que Rousseau permeia o problema aqui estudado contemplando o presente, e com o olhar no passado. O presente coloca-o frente às diversas misérias já trazidas aqui. Ao passo que o olhar no passado indica a transição do homem natural para o civilizado. Refere-se aqui ao instinto. O exemplo do cão é cabal nesse argumento. Diante de uma ameaça, o cachorro, movido somente pelo instinto, se autodefende de uma possível agressão de seu dono, além de tentar sensibilizá-lo. Cabe ponderar que a realidade ilustrada por este intelectual é a conduzida pela natureza. Como se constata, sendo o instinto obra dela, sinaliza este genebrino que a natureza é suficientemente capaz de nutrir quem dela depende do necessário para bem viver.

Observa-se que a sociedade primitiva não se norteava pelos valores que ecoam na civilizada. A sociedade natural não se valia de conjuntos morais responsáveis por estabelecer regras de convivência. No entanto, mesmo sendo

desprovida de tais valores, quem dela fazia parte era guiado pelo instinto, e este, por sua vez, lhe nutria do necessário. Retomando o exemplo do cão, vale ressaltar que, por ser muito novo, é inconcebível que ele tenha aprendido qualquer comportamento com os humanos. Além disso, este fato não está atrelado a um determinado cachorro, mas a todos em qualquer parte do mundo. Apoiado nesse entendimento, a natureza cuida de quem está entregue aos seus cuidados. Uma vez abdicando do estágio natural para se enveredar para a civilização, o homem talvez se equivoque entendendo que os hábitos morais criados por ele foram responsáveis por torná-lo capaz de se defender. Como estamos aqui mostrando, Rousseau se distancia desse entendimento.

Parafraseando Rousseau, constata-se que, com o apogeu da civilização, vieram também patologias até então desconhecidas do homem natural. Se o instinto concedia ao homem o necessário para se defender e se alimentar, a vida civil trouxe-lhe vários vícios. Portanto, é prudente ponderar que à luz desse argumento Rousseau não apenas apresenta o instinto como aliado do homem natural, como também critica os que veem na estrutura civilizada um ponto de equilíbrio.

Um dos fatores mais evidentes da vida em Paris teria sido exatamente a extrema desigualdade social. “O excesso de ociosidade de uns, o excesso de trabalho de outros”, “[...] os alimentos por demais sofisticados dos ricos, que os nutrem com molhos condimentados e que os abatem com indigestões, a má alimentação dos pobres, a qual frequentemente ainda lhes falta”, tais evidências, somadas ainda “às vigílias” aos “excessos de toda espécie”, comprovariam, conforme expressa o autor no *Discurso sobre a desigualdade*, que “[...] a maioria de nossos males resultam de nossa própria atuação” (BECKER e BECKER: 2014, p. 117).

O abandono de um modo de vida conforme a natureza e a imersão em um mundo de abusos teria sido implementado com a ajuda das ciências e das artes, sobretudo daquelas ligadas à ociosidade. As ciências, as letras e as artes.

[...] estenderam guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido, servindo como distração e fortalecimento das desigualdades existentes. (BECKER e BECKER: 2014, p. 118)

Rousseau estava diante de uma Paris marcada por dois importantes fatos: de um lado pessoas que se esbaldavam no luxo e boemia, do outro, indivíduos que sofriam privações diversas. Partindo do pressuposto de que o mal em Rousseau está sempre atrelado àquele que o sente, não se pode negar que o fenômeno da pobreza

faz com que aquele desprovido de condições mínimas para sobreviver experimente de perto o mal da fome. Voltando a Paris, pondera o autor que, enquanto uns viviam uma vida ociosa, outros trabalhavam em excesso para que os ociosos pudessem permanecer como estavam. Enquanto os ricos degustavam alimentos sofisticados, os demais eram privados do mínimo para sobreviver. Se for perguntado aos que trabalhavam em excesso, bem como aos que passavam fome, o que é o mal, certamente diriam que o mal consiste em tudo que os falta. É verdade também que devido à falta, e o trabalho em excesso, grande parte daqueles cidadãos padeciam com dores incontáveis, muitos inclusive morrendo.

Voltando ao homem natural, percebe-se que tudo isso é fruto do abandono do modo de vida conforme a natureza. A deliberada ruptura que o sujeito fez com este modo de vida o empurrou para o precipício da ganância. O homem civil encontrou uma forma legal de oprimir o seu semelhante, tornando-o seu escravo. Diante disso, é necessário indagar: é possível comparar os males naturais oriundos da natureza com os da civilização? Certamente não. No que se refere ao homem, cabe ponderar que a natureza não lhe era pesada. Das dores que padecia, não tinham outra finalidade se não o alertar sobre algo que estava em descompasso com o seu corpo. Tanto o excesso, quanto a falta, eram ingredientes desconhecidos por ele. Se a desigualdade social responde pela discriminação de raça e classe econômica entre as pessoas, tudo isso era nulo no sistema natural. No caso da morte, realidade tão temida na civilização, desse medo não padecia o sujeito primitivo. Vale ressaltar que este medo é uma herança do homem civilizado. Ao mesmo tempo em que a desigualdade social cria um enorme abismo entre o indivíduo e o seu semelhante, ela também gera um contexto de intrínseca dependência, dos mais fracos aos mais fortes.

No modo de vida natural a única dependência que havia era a do homem em relação à natureza. Não havendo dependência entre uns e outros, não havia também escravidão. Perseguindo o entendimento de que o mal é inerente a quem o sofre, o mal de hoje não era sentido ontem.

Com o apogeu dos elementos sociais, a natureza vem se esvaziando a cada dia. Em relação a quem nela habita, a natureza é neutra. Por mais que se constate o mal físico como, por exemplo, as doenças, este não exerce outro papel senão servir de alerta ao ser humano dizendo que algo nele está em perigo. No que tange a morte, uma vez não sendo potencializada pelo pensamento do homem civilizado, ela nada

mais é que indicativo da fragilidade humana. A morte em seu aspecto natural não está atrelada a uma catástrofe, mas a ideia da finitude humana.

Em consonância com o que apregoa Rousseau, o mal para o homem primitivo era quase nulo. Essa afirmação tem duas justificativas. Primeiro porque os danos originados da natureza eram suportáveis e o seu peso leve. Em segundo lugar, a realidade natural era desprovida desses vícios que hoje assolam a humanidade.

Não apenas o padrão urbano lotado das cidades modernas era o culpado, mas também o apego corrupto de homens civilizados a bens materiais, dinheiro e propriedade: Quantas pessoas desafortunadas pereceram no desastre, por quererem levar, um as suas roupas, outro os seus papéis, outro o seu dinheiro? Não sabemos que a pessoa de cada homem se tornou a menor parte de si mesmo, e que dificilmente vale a pena salvar quando perdemos todo o resto? (MARQUES: 2005, p.22)

É sabido que o terremoto de Lisboa foi o principal motivo do caloroso debate envolvendo Rousseau e Voltaire. O poema onde Voltaire critica o otimismo filosófico tendo por pano de fundo o evento sísmico em Portugal, fez com que Rousseau não apenas divergisse dele, como também apresentasse sólidos argumentos inocentando a providência e apontando o papel da ação humana na destruição do mundo em que habita.

É bem verdade que um evento sísmico não escolhe local para acontecer. Porém, não se pode negar também que a estrutura de uma grande cidade onde as casas são amontoadas favorece uma catástrofe. Mesmo diante de tudo isso, as mortes seriam muito menores se grande parte das pessoas que ali estavam não fosse levada pelo desejo de adentrar no perigo para recolher o que lhes pertencia. Movidas pelo desejo de não perder nada acabaram, muitas delas, perdendo a vida.

Confrontando essa realidade de Portugal com a do homem natural, se este evento tivesse ocorrido naquele período, os males seriam atenuados. Primeiro porque o homem selvagem não se valia da estrutura arquitetônica. Em segundo lugar, porque o selvagem não acumulava nada mais do que o necessário para a sua sobrevivência. Desse modo não permaneceria em sua morada durante o terremoto para salvar muitos bens adquiridos. Vale ponderar que em uma perspectiva rousseuniana não se nega o mal causado por tal catástrofe. O que está em jogo é o quanto ela foi potencializada pelo homem, e como as misérias já trazidas aqui seriam amenizadas se os indivíduos se espelhassem no modo pelo qual os seus antecessores viviam.

Por mais que os olhares estivessem voltados somente para o estrondo desencadeado pelo terremoto, e para os males oriundos dele, entende Rousseau que os vícios do homem civilizado, esquecidos por aqueles que apontam o mal no episódio, devem ser postos em pauta também. Se a ganância e a corrupção não fossem tão prementes, por exemplo, aqueles que não abandonaram logo as suas casas em busca de preservar seus bens provavelmente não teriam morrido. Ou ainda, se muitas daquelas construções não tivessem sido construídas de forma a propiciar uma tragédia maior, possivelmente muita gente teria se salvado. Guardadas as devidas proporções, muitos desses males ainda são gerados nos dias de hoje por eventos sísmicos como o de Portugal, ou por outros fenômenos naturais.

A pensadora Susan Neiman em seu livro intitulado *O mal no pensamento moderno* elucida o que aqui vem sendo trabalhado, e apresenta o modo pelo qual muitos viam o acontecimento sismológico que atingiu esta importante cidade europeia.

A maioria apontava para pecados tradicionais que Lisboa compartilhava com outros locais. Ganância e licenciosidade comuns pareciam bastar para explicar a devastação. Depois de anos vendo os portugueses preferirem os bens deste mundo à palavra de Deus, Ele havia decidido falar um pouco mais alto. A maioria dos divinos considerava o acontecimento uma prova da misericórdia de Deus. Os sobreviventes do terremoto tiveram uma oportunidade de se redimir antes de o apocalipse total se abater sobre todos. (NEIMAN: 2003, p. 220)

Tomando por base o que apregoa Neiman, é pertinente analisar o contexto em questão para que as ideias do filósofo aqui discutido sejam mais bem compreendidas. Rousseau se voltou contra duas reações principais ao terremoto de Lisboa. Enquanto alguns argumentavam que Portugal estava sendo punido pelos seus pecados, emerge Voltaire com o seu poema questionando o porquê sustentar que tudo vai bem, quando na verdade, a realidade está dizendo o contrário. Rousseau possuía argumentos para não somente refutar Voltaire, como também para desvincular do criador o fardo de ter sido ele o responsável por tamanha lástima.

Rousseau afirma que os males são inerentes a quem sente, não sendo assim universal. A sua filosofia também se volta a atacar os devotos que, uma vez compreendendo erroneamente a providência, a culpa por vitimar tanta gente. Para tais devotos, ao mesmo tempo em que a providência havia vingado de alguns, poupou, no entanto, a vida de outros. Mesmo sem critérios para este fato, os que assim pensavam eram enfáticos na sustentação desse argumento. Algo digno de nota

disso tudo é que nem os que sustentam ser a providência a grande responsável por punir Lisboa, nem Voltaire que insistia em negar o entendimento de que o mundo é perfeito, mencionavam a culpabilidade do homem nesse problema. Ao afirmar que estavam diante de uma punição divina, os devotos colocavam-se como inocentes, mas culpabilizam as vítimas do terremoto. Uma vez dizendo que nada estava bem, Voltaire também exime a responsabilidade humana pelas consequências desastrosas do acontecimento. Diante disso, os vícios e hábitos distorcidos oriundos da civilização não são citados. Os devotos atribuíam a Deus a causa do mal perpetrado nas vítimas do terremoto, mas a culpa foi atribuída a estas mesmas vítimas. Na contramão desses entendimentos, Rousseau vislumbra tudo isso não como alguém que está de fora. Distanciando dos que não se veem como culpados, este genebrino é categórico ao compreender que no lugar do Deus que supostamente destrói, está o homem livre, mas corrompido que em muito corrobora para com tal feito. No lugar de uma providência vingativa ou da ideia de que tudo não vai bem encontra-se o indivíduo civilizado que dia após dia se envenena com os seus próprios males. Portanto, o mal que em Rousseau não é negado, diremos que é potencializado por ações humanas.

É, no entanto, uma marca da genialidade de Rousseau que, mesmo lutando uma batalha tão difícil, ele foi capaz de levantar pelo menos um ponto bastante original e eficaz. Esse foi seu comentário sobre os componentes sociais dos desastres, ou seja, sua percepção de que catástrofes como o terremoto de Lisboa foram em grande parte de nossa autoria; um resultado esperado pela forma como escolhemos construir nossas comunidades humanas. (MARQUES: 2005, p.22)

É prudente retomar o que diz Rousseau em sua carta em resposta a Voltaire. Para ele, não foi a natureza a culpada por reunir naquele lugar tantas casas, muito menos por aglomerar tanta gente no mesmo lugar. Diante disso, não negando a fúria natural, é preciso ponderar também que grande parte da responsabilidade pela catástrofe é de autoria humana. Partindo do entendimento que o homem é participante de tudo isso, pode-se dizer então que toda esta tragédia devia ser já esperada. Diremos que é no mínimo racional esperar os frutos daquilo que se planta. A grande questão é que, quando o homem projeta uma grande cidade movido somente pela ganância, não consulta Deus sobre tal decisão. Entretanto, ao ser punido por aquilo que ele mesmo produziu, ou o Criador se apresenta como o responsável, ou nada vai bem. Em outras palavras, é o mesmo que dizer que a providência não interfere nas decisões tomadas pelo homem, mas é responsabilizada pelas suas consequências.

Ao fazer uma escolha, o indivíduo está no mínimo diante de duas possibilidades. Ele pode optar entre fazer o bem ou fazer o mal. Pode ainda fazer casas robustas diminuindo os riscos naturais, ou se deixar levar pela ganância, e construir frágeis construções com mínimo espaçamento entre elas. Como se percebe, tudo é fruto da escolha. Se o homem é livre para escolher, onde se encontra Deus como culpado pelo mal? Qual é mesmo a sua responsabilidade sobre tudo isso? É importante terminar este capítulo destacando que segundo Rousseau o criador não é o responsável pelo mal no mundo. Partindo do pressuposto de que só escolhe quem é livre, é do homem a responsabilidade de ter tornado o mundo da forma que está. É dele também os males que o assolam.

Nesse bojo, inserem-se os diversos males físicos, por exemplo, a dor e a morte. Por mais que estes fossem presentes no homem selvagem, não exerciam sobre ele o mesmo peso como no civilizado.

O restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para purificar ou para corromper os costumes? Eis o que se trata de examinar. Que partido devo tomar nessa questão? (ROUSSEAU: 1978, p. 19)

Rousseau, em sua obra intitulada *Discurso sobre as ciências e as artes*, não apenas conquistou com esta obra o prêmio da academia de Dijon, como também avaliou a herança da evolução das ciências e das artes como importante pivô das desigualdades sociais. Ao longo deste capítulo sustenta-se que para este genebrino a fonte primária do mal passa com muita intensidade pelo fenômeno da desigualdade. É sabido que, ao se remeter a esse fenômeno, o olhar deve-se voltar para o homem natural e o seu modo de vida, bem como na transição deste homem para a sociedade civilizada. Esse intelectual entende que as ciências e as artes corroboraram para com uma efervescência das paixões e dos vícios da humanidade.

Antes da arte modelar as nossas maneiras e ensinar as nossas paixões a falar uma linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, porém naturais; e a diferença dos procedimentos anunciava, ao primeiro golpe de vista, a dos caracteres. A natureza humana, no fundo, não era melhor; mas, os homens encontravam sua segurança na facilidade de se penetrarem reciprocamente; e essa vantagem, cujo valor não sentimos, lhes evitava muitos vícios. Hoje, que pesquisas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a arte de agraciar a princípios, reina nos costumes uma vil e enganadora uniformidade, parecendo que todos os espíritos foram atirados num mesmo molde: a polidez sempre exige, o decoro ordena; sem cessar, todos seguem os usos, jamais o seu próprio gênio. Ninguém mais ousa parecer aquilo que é; e, nesse constrangimento perpétuo, os homens que formam esse rebanho chamado sociedade colocados nas mesmas circunstâncias farão todos as

mesmas coisas, se motivos mais poderosos não os desviarem. (ROUSSEAU: 1978, p. 06).

Ninguém mais ousa parecer aquilo que é. À luz dessa afirmação, percebe-se como o filósofo em questão compreende o impacto das ciências e das artes no desenrolar da sociedade. É prudente não perder de vista o entendimento de que o mal muito se avoluma devido a desigualdade entre os homens, fruto da segregação social. Observa que o homem selvagem não padecia do mal em que conhecemos hoje justamente porque as suas características e habilidades lhe foram peculiares. A sociedade de outrora não era uniformizada como a dos nossos tempos. Além disso, auxiliado pelo discurso da evolução proposta pelas ciências, o homem abdicou da liberdade para se entregar à escravidão civilizada. Escravo de suas próprias paixões e vícios, ele agora deixa de ser único para ser coletivo. Abre mão do essencial para se esbaldar no supérfluo.

Se o homem em seu estágio natural era conduzido por costumes rústicos e naturais, agora ele faz parte de uma engrenagem entendida por Rousseau como sociedade de rebanho. Os hábitos naturais foram permutados por um comportamento uniformizado. Nessa nova engrenagem, é proibido ser diferente. Desejando ser polido para assim fazer parte dessa sociedade de rebanho, gradativamente o sujeito civilizado foi se descompondo de sua roupagem natural e se vestindo dos valores dessa nova civilização. Portanto, dizer que ninguém mais ousa parecer aquilo que é, é o mesmo que inferir que o indivíduo se descaracterizou com o advento deste marco civilizatório. Nesse aspecto, o apogeu das ciências e das artes foi valoroso para que o primitivo se tornasse alguém polido e viciado. Além disso, entende este genebrino que elas também estavam a serviço de uma desconstrução das características do homem natural. Afinal, foi a arte a responsável por modelar a nossa maneira de ensinar as nossas paixões a falar uma linguagem apurada. Diremos que esta linguagem é a da coletividade. É a linguagem da uniformidade.

Povos, sabeis, pois, uma vez, que a natureza nos quis preservar da ciência, assim como a mãe que arrebatava uma arma perigosa das mãos do seu filho; que todos os segredos que ela vos esconde são tantos males dos quais vos preserva, e que a dificuldade que encontrais para vos instruídes não é o menor dos benefícios. Os homens são perversos; seriam ainda piores, se tivessem tido a desgraça de nascer sábios. Como são humilhantes essas reflexões para a humanidade! Como o nosso orgulho deve estar mortificado! Como! a probidade seria filha da ignorância? a ciência e a virtude seriam incompatíveis? Que consequências não se tirariam desses preconceitos? Mas, para conciliar as contrariedades aparentes, basta examinar de perto a

vaidade e a insignificância desses títulos orgulhosos que nos deslumbram e que tão gratuitamente conferimos aos conhecimentos humanos. Consideremos, pois, as ciências e as artes em si mesmas. Vejamos o que deve resultar do seu progresso, e não hesitemos mais em convir que, em todos os pontos, os nossos raciocínios se encontrarão de acordo com as indicações históricas. (ROUSSEAU: 1978, p. 10).

Faz-se necessário pontuar que Rousseau é categórico quanto ao entendimento de que o mal advém das ações humanas. Ações estas que foram corrompendo na medida em que o indivíduo foi transitando do estágio natural para o civilizado. Ao longo dessa transição, o homem foi se estafando de alguns artefatos que em muito colaboraram para com o desvio das ações humanas. Nesse sentido, as ciências e as artes engrossam a fileira de tais artefatos.

Na obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, nota-se como Rousseau aponta essa transição do estágio da natureza para a sociedade civil. O homem primitivo, uma vez entregue aos cuidados da natureza, era preservado não apenas das fragilidades e vícios da sociedade civilizada, como também se valia do necessário para a sua sobrevivência. Quando ele era acometido por alguma dor, esta era apenas indicativo de que algo estava descompassado em seu organismo. Não temia a morte, porque sobre este tema não havia reflexão. Desta forma, o medo da finitude humana tão latente nesta civilização não compunha a realidade do homem natural.

Como se percebe, os hábitos do sujeito entregue aos cuidados da natureza eram bem distintos dos hábitos desta civilização. Diríamos que a transição aqui destacada tem seu apogeu no momento em que o indivíduo deixa de ser controlado pela natureza e passa a ser o seu controlador. Uma vez inventando o machado, a árvore que antes lhe servia de abrigo, agora é decepada para a comercialização. As dores que antes indicavam o descompasso no organismo, agora são refletidas, lançando-o no terrível medo da morte. Pode-se dizer que a civilização é marcada pela emancipação da humanidade. A partir desta civilização, o indivíduo foi, gradativamente, compondo hábitos que passaram a fazer parte de uma cultura até então desconhecida pelo homem primitivo.

No *Discurso sobre as ciências e as artes*, nota-se a ruptura dos valores do homem primitivo com o homem civilizado. Se antes bastava o necessário para a sobrevivência humana, agora auxiliado pelas ciências e as artes, a disputa entre os seres humanos se tornou realidade. Os critérios que norteiam esta civilização,

possibilitam uma concorrência legalizada entre os semelhantes. Agora é possível indicar quem dança e quem canta melhor e, nesta lógica, também os desprovidos de qualidades. Uma vez indicando a passagem de estado da natureza para a sociedade civil, faz-se necessário ressaltar como este movimento está atrelado ao problema do mal. É importante pontuar que o mal em Rousseau é socialmente produzido.

Tomando por base o movimento feito pelo sujeito primitivo até a sociedade civilizada, observa-se que, ao longo deste percurso, não só a natureza foi alterada, como também os vícios humanos foram aguçados. Partindo do pressuposto de que o mal em Rousseau é socialmente produzido e que a ruptura da ordem natural pelo homem civilizado gerou diversos danos à humanidade, logo infere-se que esta transição em muito corroborou para com a percepção do mal no mundo.

Ao criticar as ciências e as artes, na verdade Rousseau crítica o homem. Não se pode esquecer que o ser humano na filosofia rousseuniana ocupa lugar central na projeção do mal no mundo. O intelectual aqui estudado chega a ser enfático quando brada que a natureza quis nos preservar das ciências com a mesma força que uma mãe retira uma arma das mãos do seu filho. Sendo a mãe a responsável por oferecer ao filho um caminho não vicioso, e a natureza emerge como a mãe da humanidade, esta por sua vez deseja que os povos não se entreguem aos hábitos viciosos das ciências.

Observa-se que os vícios não pertencem ao homem natural, mas ao avanço da civilização que por sua vez, solidifica-se neste contingente cientificista. O homem passou a ser dependente de prestígios que outrora ele não conhecia, muito menos dependia deles. Como não havia disputa entre os selvagens, sentimentos como orgulho, vaidade e inveja não faziam parte daquele povo. Oxigenado pelos critérios da civilização, agora o indivíduo se vale de parâmetros para dizer quem é o maior, e o mais importante. Deslumbra a humanidade com os títulos que possui. Regulamenta a miséria entre os seus semelhantes, enquanto valida o poder e a fama de parte dos homens. Nesse aspecto, Rousseau é categórico ao atribuir a paternidade do mal que experimentamos ao próprio homem que o sente. Isso fica melhor compreendido quando Rousseau afirma: "Depois que os sábios começaram a aparecer entre nós, - diziam seus próprios filósofos, - os homens de bem desapareceram." Até então, os romanos se haviam contentado em praticar a virtude. Tudo se perdeu quando começaram a estudá-la.

Apoiado nesse fragmento, pode-se indagar: por que os homens de bem desaparecem com o apogeu dos sábios? A linha de raciocínio que se segue é que o título de sábio por si só inaugura uma segregação entre as pessoas. Se antes a bondade era natural e fruto de uma inocência daquele povo, agora a humanidade outorgou a um grupo o título de sábio, e a incumbência de dizer o que é certo e o que é o errado. É pautado nesse entendimento que a afirmação de que depois que os sábios começaram aparecer entre nós, os homens de bem desapareceram. Isto é, o natural que fazia parte do indivíduo, foi permutado por discurso sobre o que deve ser. Se antes o homem vivia a bondade por não ver no outro um inimigo, agora ele se contenta com a aparência. Deixou de ser, para aparentar ser. Em outras palavras, trocou a essência pela aparência.

As ciências e as artes devem seu nascimento aos nossos vícios: duvidaríamos menos das suas vantagens, se o devessem às nossas virtudes. O defeito de sua origem só nos é bem traçado nos seus objetivos. Que faríamos das artes, sem o luxo que as nutre? Sem as injustiças dos homens, de que serviria a jurisprudência? Que seria da história, se não houvesse tiranos, nem guerras, nem conspiradores? Numa palavra, quem desejaria passar a vida em estéreis contemplações, se cada qual, consultando apenas os deveres do homem e as necessidades da natureza, só tivesse tempo para atender à pátria, aos infelizes e aos amigos? Seremos feitos para morrer amarrados à beira do poço no qual a verdade se retirou? Essa reflexão deveria bastar para dissuadir, desde os primeiros passos, todo homem que procurasse seriamente instruir-se pelo estudo da filosofia (ROUSSEAU: 1978, p. 11).

A afirmação de que as ciências e as artes devem o seu nascimento aos nossos vícios é de grande valia na sustentação no que se refere ao tema aqui trabalhado. Como se percebe, o nascimento dessas ciências tem por objetivo primeiro afagar o ego da humanidade, ou para defendê-la dos crimes dos quais ela mesma é autora. Enquanto as artes vêm ao encontro do luxo do homem, a justiça, por sua vez, só tem sentido de existir por causa da injustiça, herança desta civilização. Nesse sentido, uma vez tendo a humanidade derramado tanto sangue, e causado tantas guerras, emerge a necessidade de que haja a história para registrar tudo isso que aconteceu ao longo dos anos.

Tendo criado as suas próprias doenças e vaidade, a humanidade foi obrigada a se valer de trampolins dos quais o homem natural não carecia por não comungar dos vícios que permeiam o povo civilizado. Por isso, parafraseando Rousseau, diremos que as ciências e as artes prestam um serviço ao homem viciado preenchendo as lacunas que ele mesmo criou. Já na *Profissão de fé do vigário*

*Saboiano*, percebe-se um Rousseau preocupado em se desvencilhar das amarras sociais advindas dessa civilização, a ela imputando o mal do qual padece.

Não, Deus da minha alma, jamais te recriminarei por me teres feito à tua imagem, concedendo-me, assim, o poder de ser livre, bom e feliz como tu. O abuso de nossas faculdades torna-nos infelizes e maus. Nossos desgostos, preocupações e penas vêm-nos de nós. O mal moral é, sem dúvida alguma, obra nossa, e o mal físico não existiria, se não existissem nossos vícios que o tornam sensível. (ROUSSEAU: 2007, p. 237).

Nota-se que o fragmento inicia com um tom de gratidão a Deus, primeiro por ter feito o homem a sua imagem e semelhança, e principalmente por presenteá-lo com a dádiva da liberdade. Seguindo uma longa tradição, para Rousseau o livre arbítrio é a chave para pensar o problema do mal. Apoiado nesse entendimento, o mal sai de uma dimensão transcendental, e se atrela a quem o pratica, que nesse caso é o indivíduo.

O entendimento de que os desgostos e preocupações advêm do próprio homem corrobora com o caminho aqui percorrido. Ao tornar o homem a sua imagem, Deus não poderia torná-lo mal por natureza. Muito pelo contrário. O criador presenteou a humanidade ao criá-la com a consciência para que pudesse distinguir entre o bem e o mal. Portanto, mesmo sendo o homem autor de seu próprio mal, este por sua vez não pode ser universal. O mal é inerente a quem o sente, e o sentimos de acordo com a intensidade de nossos vícios. Isso se consolida quando o autor em questão pontua na obra *Profissão de fé do vigário Saboiano*:

O mal geral só reside na desordem, e eu observo no sistema do mundo uma ordem que não se desmente. O mal particular está apenas no sentimento de ser que sofre, e o homem não recebe esse sentimento da natureza. (ROUSSEAU: 2007, p. 238).

A desordem da qual se refere o autor é provocada pelo ser humano no sistema universal. Não sendo parte integrante da natureza, o mal não traz consigo características universais. Dessa forma, diremos que o mal sofrido pelo ser humano é uma espécie de eco dos resultados das ações humanas. Até porque, o que na natureza existe de falso, é somente o que a ela acrescentamos nós. É importante destacar que Rousseau é categórico ao entender que o distanciamento do homem do seu aspecto primitivo foi crucial para a percepção do mal no mundo. Tanto no *Discurso sobre as ciências e as artes*, quanto no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, este argumento reverbera com muita força. O fragmento a seguir consolida este entendimento.

O que há de mais cruel ainda é que, como todos os progressos da espécie humana a afastam sem cessar de seu estado primitivo, quanto mais acumulamos novos conhecimentos, tanto mais nos privamos dos meios de adquirir o mais importante de todos, o qual consiste, num certo sentido, em que a força de estudar o homem é que nos tornamos incapazes de o conhecer. (ROUSSEAU: 1978, p. 9)

Rousseau convida os que querem conhecer o homem a contemplarem o homem em seu estágio natural. Nesse sentido, pode-se indagar: como contemplar o homem sendo que o próprio Rousseau diz ser a força de estudar o homem que nos torna incapazes de conhecê-lo? O conhecimento humano é problemático quando este é considerado com base naquilo que não lhe pertence, apoiado nos atributos que a civilização foi lhe concedendo. Diante disso, quanto mais se olha para tais atributos, mais se distancia de sua realidade primitiva. Portanto, não é simplesmente por estudar o homem que não o conhecemos. É por estudar nele aquilo que não lhe pertence, e ignorar sua origem primitiva. Visto nessa perspectiva, na mesma medida que Rousseau não nega o mal, ele também o desvincula do criador, atrelando-o ao distanciamento da humanidade dos valores primitivos característico do processo civilizatório.

## CONCLUSÃO

À luz das ideias de Voltaire e principalmente de Rousseau, revisitou-se o passado, para melhor compreensão do antigo problema do mal que se atualiza hodiernamente. Atentando ao tema proposto neste trabalho, as ideias de pensadores diversos foram trazidas para que a proposta dissertativa pudesse se sustentar. Cabe destacar que o caminho aqui percorrido não se resumiu à discussão do problema do mal em Voltaire e Rousseau, mas dialogou com algumas das principais vertentes de pensamento que abordam o problema em questão.

Nesse sentido, a problematização tem início no dualismo maniqueu e se encerra na dicotomia entre o mal moral e o mal físico em Rousseau.

Por mais que esta dissertação tenha transitado por diversas vertentes que pensaram o problema do mal, é plausível inferir que a sua tônica foi compreender como Rousseau e Voltaire transitaram por este tema e quais elementos fizeram com que pensassem diferente um do outro. Tais elementos foram elencados de forma a situar o leitor ou a leitora no cerne do problema aqui trazido. Sustentou-se que, enquanto Voltaire refutava com todas as forças os argumentos dos otimistas que diante de uma terrível catástrofe insistiam em bradar que tudo iria bem, Rousseau recusava-se a questionar a providência, responsabilizando o homem civilizado pelo mal.

Se, de um lado, encontrava-se um Voltaire insatisfeito com a ideia de que este é o melhor dos mundos, do outro estava Rousseau não como quem nega o otimismo, mas como um filósofo empenhado em sustentar que o Criador tudo fez, mas não se responsabiliza pelos atos equivocados praticados pelo ser humano.

O problema do mal que foi pauta de debate dos antigos e modernos continua relevante na atualidade em cujo contexto a abordagem de Rousseau, segundo este estudo, continua relevante.

É importante ressaltar que o pensamento Rousseauiano sobre o tema aqui tratado é uma novidade conceitual para a filosofia. Rousseau traz o problema do mal outrora pensado em uma dimensão transcendental para o campo social. Isto é, uma vez sendo livre, a humanidade se responsabiliza pelo mal que criara.

A teoria ético-política de Rousseau situa a responsabilidade num lugar onde, até então, ninguém imaginara sequer procurá-la. O que constitui a verdadeira

importância histórica e o valor sistemático de sua teoria é o fato de que ela criou um novo sujeito de 'imputabilidade', que não é o homem individual, mas a sociedade humana. (...) Tal é a solução que a Filosofia do direito de Rousseau oferece para o problema da teodicéia. Foi ele, de fato, quem situou o problema num terreno inteiramente novo, fazendo-o passar do plano da metafísica para o centro da ética e da política. (CASSIRER: 1992, p. 2016-2017)

Pode-se dizer que esta é a grande novidade Rousseauiana quanto a este tema. Uma vez sentindo o mal, o homem agora não mais deve culpar outro senão a ele mesmo pelo sofrimento cotidiano. Em outras palavras, diremos que o mal não mais se encontra em um plano transcendental e sim material, ou seja, ele é socialmente produzido.

Algo que permeia esta dissertação é que o mal, segundo Rousseau, é produzido não por um indivíduo, mas por toda a sociedade humana. Sendo assim, pensar o problema em questão dialogando com o transcendente, é um caminho pouco plausível para Rousseau. Não se deve buscar a causa dos infortúnios vividos em outro lugar senão na própria ação humana.

Por fim, conclui-se que, para pensar a teodiceia em Rousseau, o caminho passa necessariamente pela compreensão de que a ação antrópica é, predominantemente, responsável pelo mal enquanto realidade social.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, S. 1973. *Confissões*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- AGOSTINHO, S. 1995. *O livre arbítrio*. São Paulo: Paulus.
- ALMEIDA JUNIOR, José Benedito de e Souza, Ronés Aureliano de. (2021). O problema do mal em Rousseau. *Analysis* 28: p. 49-58.
- BRANDÃO, Rodrigo. 1999. *Metafísica e moral no pensamento moderno: o problema do mal de Bayle a Kant*. Universidade Federal do Paraná. Disponível em <https://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/RODRIGO%2520BRANDAO%2520-%2520projeto.pdf>
- BRANDÃO, Rodrigo. 2006. *Voltaire e as ilusões da Metafísica* in FIGUEREDO, Vinicius (Org.), *Seis filósofos na sala de aula*, São Paulo: Berlendis & Vertecchia, p. 116-148.
- BRANDÃO, Rodrigo. 2011. *Notas sobre a história filosófica do mal e o projeto de teodiceia*, *Caderno História da Filosofia e Ciências* 21 (1): 191-216.
- BRANDÃO, Rodrigo. 2012. *Como levar Cândido a sério ou caricatura literária e crítica da teodiceia em Voltaire*. *Dois pontos*, 9 (3): 163-177.
- BAYLE, Pierre. “Nota D” do artigo “*Maniqueístas*” do *Dicionário histórico e crítico*, 2ª edição aumentada. 1702. Tradução de José Maia Neto.
- BECKER, Evaldo e Michele Amorim Becker. 2014. “Contribuições de Rousseau ao entendimento dos desastres socioambientais Contemporâneos”, *Trans/Form/Ação* 37 (2): 111-126.
- CARVALHO, Mario A. Santiago. 1992. *Santo Agostinho: A natureza do bem*. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida.
- CASSIRER, E. *A filosofia do iluminismo*. 1992. Tradução: Álvaro Cabral. Campinas: Editora Unicamp.
- COELHO, Humberto Schubert. 2015. *As exposições de François Decret e Pio de Luis sobre o Maniqueísmo*. *Revista ética e filosofia política* 18 (1): 44 – 53.
- COSTA, Israel Alexandria. 2005. *Rousseau e a origem do mal*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. 2015. "Comentário ao Livro III das *Confissões* de Santo Agostinho: a busca da verdade na filosofia de Cícero e no maniqueísmo", *Civitas Augustiniana* 4 (1): 91-120.

ESTRADA, Juan Antonio. 2004. *A impossível teodiceia: a crise da fé em Deus e o problema do mal*. São Paulo: Paulinas.

MENEZES, Edmilson (Org.). 2006. *História e providência: Bossuet, Vico e Rousseau*. Ilhéus: Editus.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. 1999. *Novo Aurélio século XXI: dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

LEÃO, Ana Érika Pires. 2012. *Consciência e moralidade em Rousseau*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. 2013. *Ensaio de Teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. São Paulo: Estação Liberdade.

LIBÂNIO, João Batista. 2006. *O problema do mal*, *Revista Horizonte* 5 (9): 13-17.

LIMA, Raymundo. 2001. "O Maniqueísmo: o Bem, o Mal e seus efeitos ontem e hoje", *Revista Espaço Acadêmico* 1 (7): 1-5.

MARQUES, José Oscar de Almeida. 2005. "Os Caminhos da Providência: Voltaire e Rousseau no terremoto de Lisboa", *Caderno História da Filosofia e Ciências* 15 (1): 33-57.

NEIMAN, Susan. 2003. *O mal no pensamento moderno: uma história alternativa da filosofia*, tradução Fernanda Abreu, Rio de Janeiro: DIFEL.

NETO, Nestor Vieira de Melo. 2019. *Um discurso pelo Maniqueísmo, Ceticismo e Neoplatonismo através da ótica de Santo Agostinho*. Semana Nacional de Teologia, Filosofia e Estudos de Religião e Colóquio Filosófico (1): 233-247.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1973. *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, tradução Lourdes Santos Machado, São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), p. 329-361

ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1978. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean Jacques. 1999 *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: tradução de Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, p. 159-243.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. 2002. *Escritos sobre a Religião e a Moral*. Coleção Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 2, Campinas: IFCH/UNICAMP.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. 2004. *Emílio ou da Educação*, tradução de Roberto Leal Ferreira, São Paulo: Martins Fontes.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. 2007. *A profissão de fé do vigário Saboiano do Emílio, ou da Educação*, tradução de J. Brito Broca e Wilson Lousada, disponível em [http://www.consciencia.org/rousseau\\_profissao\\_de\\_fe\\_do\\_vigario\\_saboiano.shtml](http://www.consciencia.org/rousseau_profissao_de_fe_do_vigario_saboiano.shtml)

ROUSSEAU, Jean-Jacques. 2006. *Carta de Rousseau a Voltaire sobre a providência*, tradução de Maria das Graças de Souza In: MENEZES. p. 159-179.

SANTOS, Luciano Gomes. 2017. *Teodiceia*: a origem do mal no pensamento do filósofo Leibniz. Pensar – Revista Eletrônica da FAJE v.8 n.2 (2017): 241-252 publicado em 31/08/2017

SOUZA, Maria das Graças. 2012. “O *Cândido* de Voltaire: militância e melancolia”, *Dois pontos* 9 (3): 129-138.

VOLTAIRE. 2012. *Cândido, ou o Otimismo*. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras.

VOLTAIRE, Poema sobre o desastre de Lisboa em 1755. Tradução de Jorge Pereirinha Pires. 2011. Disponível em: <http://versoconversa.blogspot.com.br/2011/03/voltaire-poema-sobre-o-desastre-de.htm>