

ESTUDO ONTOLÓGICO SOBRE A JUSTIÇA DIVINA NA METAFÍSICA DUALISTA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU*

ONTOLOGICAL STUDY OF GOD'S JUSTICE IN THE DUALISTIC METAPHYSICS OF JEAN-JACQUES-ROUSSEAU

CAIUS BRANDÃO**

INSTITUTO FEDERAL GOIANO, BRASIL

Resumo: A partir do pensamento político e filosófico de Jean-Jacques Rousseau, o artigo tem como objetivo descrever os elementos mais essenciais da justiça divina, tais como os seus princípios fundamentais, as suas leis e os seus desígnios. Isto é feito por meio de uma análise sistemática e pormenorizada da metafísica do filósofo genebrino. As referências centrais são os textos da Profissão de Fé do Vigário Saboiano, no *Emílio ou da educação*, bem como os *Escritos sobre a religião e a moral*. O estudo conclui que o conceito de justiça divina em Rousseau representa um caminho para a compreensão da moralidade humana.

Palavras-chave: Justiça divina. Ordem moral. Metafísica. Jean-Jacques Rousseau.

Abstract: Based on the political and philosophical thought of Jean-Jacques Rousseau, the paper aims to describe the most essential elements of God's justice, such as its fundamental principles, its laws, and its *desiderata*. This is done through a systematic and detailed analysis of Rousseau's dualistic metaphysics. The central references are the texts of the Profession of Faith of the Savoyard Vicar, in *Emile, or On Education*, as well as the *Writings on Religion and Morals*. The study concludes that the concept of divine justice in Rousseau represents a path for the understanding of human morality.

Keywords: Divine justice. Moral order. Metaphysics. Jean-Jacques Rousseau.

* Artigo recebido em 13/07/2017 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 05/08/2017.

** Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás, Brasil. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0790638003596952>. E-mail: caiusbrandao@gmail.com.

1. Introdução¹

A ideia de um deus justo, de vontade benfazeja, está indiscutivelmente presente no pensamento político e filosófico de Jean-Jacques Rousseau. Tomando como referências principais a Profissão de Fé do Vigário Saboiano² e os *Escritos sobre a religião e a moral*³, é possível demonstrar a noção de um legislador e juiz supremo, criador e mantenedor da ordem do universo. Se Deus desempenha um papel na filosofia moral de Rousseau, então, será preciso explicitá-lo. Neste artigo reunimos algumas evidências de que Rousseau toma a justiça divina como uma clareira que se abre para a compreensão da origem e fundamento da moralidade humana.

Na avaliação de José Oscar de Almeida Marques, os *Escritos sobre a religião e a moral* “merecem um lugar de destaque ao lado das obras mais canônicas do autor” (ROUSSEAU, 2002, p. 3). Ainda de acordo com Marques, esta coletânea reúne textos que foram produzidos durante o longo período de maturação do pensamento de Rousseau sobre a política e a formação moral, o qual culminou com a publicação, em 1762, do *Contrato social* e da Profissão de Fé do Vigário Saboiano, no livro IV do *Emílio*. De fato, é possível notar que alguns

¹ Este artigo é um resultado parcial do projeto de pesquisa de mestrado, *Estudo das ideias de justiça no pensamento político-filosófico de Jean-Jacques Rousseau*, desenvolvido entre 2013 e 2015, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Goiás, UFG (Brasil).

² Tomar o texto da Profissão de Fé como uma das referências ao estudo da ideia de justiça divina em Rousseau é uma decisão que requer cautela. Mesmo com toda a dificuldade de se imaginar que o filósofo teria incorporado ao Livro IV do *Emílio* um texto com o qual ele não concordasse essencialmente, é importante reconhecer que o próprio Rousseau atribui a sua autoria a um Vigário de Sabóia. Essa ponderação é feita por Roger Masters, em *The political philosophy of Rousseau*: “Se a fé do vigário saboiano se aproxima das crenças religiosas pessoais de Rousseau, como pode esta parte do *Emílio* ser relacionada com todo o resto da obra de Rousseau sem que se interprete, deste modo, a sua filosofia em termos fundamentalmente religiosos? Já que Rousseau não escreveu em seu próprio nome, mas em nome de um Vigário Saboiano, quem ele afirma citar, não se pode negar que os posicionamentos religiosos e metafísicos expressos possuem um status diferente das proposições que Rousseau assume como inquestionavelmente suas.” [Tradução nossa do original em inglês: “If the faith of the Savoyard Vicar approaches Rousseau’s own religious beliefs, how can this part of the *Émile* be related to the rest of Rousseau’s writings without thereby interpreting his entire philosophy in fundamentally religious terms? Since Rousseau did not write in his own name, but in the name of a Savoyard Vicar whom he claims to quote, it cannot be denied that the religious and metaphysical opinions set forth have a different status than propositions which Rousseau asserted as unquestionably his own” (MASTERS, 1968, p. 55-56).] Diante desta ressalva, trataremos o texto da Profissão de Fé como um elemento importante da filosofia moral de Rousseau, mas, sempre que for citado, atribuiremos a sua autoria ao Vigário Saboiano, ressaltando os trechos em que Rousseau escreve em seu próprio nome, quando se interage com o Vigário em notas que faz ao texto.

³ Coletânea de textos canônicos de Rousseau, publicada em 2002, em *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* nº 2, pelo IFCH/UNICAMP. Esta versão em português foi traduzida a partir dos textos selecionados por Henri Gouhier, os quais foram publicados no volume IV das *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, Bibliothèque de La Pléiade, de 1969.

argumentos utilizados nas *Cartas Morais* que compõem a coletânea, particularmente a *Carta 5 a Sophie*, reaparecem com a mesma linguagem do discurso no Vigário Saboiano.

No capítulo sobre a Profissão de Fé, Rousseau's Detachable Metaphysics and the Good Life, em sua obra *The political philosophy of Rousseau*, Roger Masters observa que inúmeros comentadores utilizaram este texto como evidência de que Rousseau foi fundamentalmente um filósofo cristão, influenciado pelo protestantismo de sua terra natal, Genebra. Em contrapartida, Masters comenta também que para outros estudiosos, como Bernard Groethuysen, Rousseau teria sido um filósofo e um cristão, mas não um filósofo cristão. Em nota, Roger Masters afirma que alguns autores chegaram a considerar o pensamento de Rousseau consistente com o tomismo⁴ (MASTERS, 1968). Não obstante o genebrino ter escandalizado os seus contemporâneos⁵, seria um equívoco deixar de considerá-lo, em certa medida, como um pensador do seu tempo. Mesmo tendo corajosamente rejeitado alguns dogmas do cristianismo⁶, em grande parte, a metafísica do Vigário Saboiano e os escritos canônicos de Rousseau estão definitivamente alinhados à tradição do dualismo platônico⁷.

⁴ Com o objetivo de preencher lacunas em nossa compreensão sobre a concepção que Rousseau faz da justiça divina, comparamos as ideias do pensador às de Tomás de Aquino, sem a intenção de demonstrar que o filósofo de Genebra teria sido influenciado pelas teses tomistas, o que necessitaria uma investigação que foge do escopo deste trabalho dissertativo. Todavia, ao aproximarmos a metafísica de Rousseau com algumas passagens da *Suma teológica* de Tomás de Aquino, percebemos uma possibilidade de compreender a justiça divina sob o ponto de vista da 'lei eterna' de Deus.

⁵ Referindo-se a seus acusadores, nas *Cartas escritas da montanha*, Rousseau afirma: "Meus livros são, dizem eles, ímpios, escandalosos, temerários, cheios de blasfêmias e de calúnias contra a religião" (ROUSSEAU, 2006, p. 148). Sobre o aspecto "escandaloso" do pensamento religioso de Rousseau, ver *A reinterpretation of Rousseau – A religious system*, de Jeremian Alberg, publicado em 2007 pela editora Palgrave Macmillan.

⁶ A título de ilustração, podemos citar o dogma cristão acerca do inatismo da ideia de Deus, contestado por Rousseau no âmbito da epistemologia. Para o filósofo, a noção de um Deus incorpóreo pressupõe uma capacidade intelectual de abstração que o homem primitivo (ou até mesmo a criança), por ser pré-racional, não possuía. No início do Livro IV do *Emílio*, portanto, antes do texto da Profissão de Fé, Rousseau escreve em seu próprio nome: "Os homens puderam reconhecer um só deus quando, generalizando cada vez mais suas ideias, tiveram condições de remontar a uma primeira causa, de reunir o sistema total dos seres sob uma só ideia e de dar um sentido à palavra *substância*, que é no fundo a maior das abstrações" (ROUSSEAU, 2004, p. 358). Em seguida, Rousseau rejeita a necessidade de se crer em Deus para ser salvo. "Achamos que nenhuma criança morta antes da idade da razão será privada da felicidade eterna; os católicos acreditam a mesma coisa a respeito de todas as crianças que receberam o batismo, embora nunca tenham ouvido falar em Deus. Há, portanto, casos em que é possível ser salvo sem crer em Deus, e tais casos ocorrem quer na infância, quer na demência, quando o espírito humano é incapaz de realizar as operações necessárias para reconhecer a Divindade" (Ibid., p. 361).

⁷ Ao longo da história do pensamento ocidental, o estudo filosófico sobre os valores morais plantou suas raízes no dualismo platônico, que dividiu a realidade em dois mundos: corpo e alma; afetos e razão; físico e metafísico. Por meio do pensamento abstrato e isento de qualquer representação sensível, Platão pretendia transcender o domínio da *physis* e se aproximar das formas puras da coisa-em-si, o qual seria o mundo do Ser verdadeiro, necessário, absoluto e estável, enquanto o mundo da realidade sensível não passaria de mero simulacro, em constante movimento de geração e corrupção. De acordo com esta tradição que aparece como pano de fundo na Profissão de Fé do Vigário Saboiano e nos *Escritos sobre a religião e a moral*, de Rousseau, os valores morais (tais como a bondade e a justiça) encontram sua origem e fundamento no âmbito metafísico.

É oportuno salientar que tanto na Profissão de Fé, quanto nos *Escritos sobre a religião e a moral*, identificamos um pensamento metafísico que o próprio filósofo reconhece ser marcado por “obstáculos insuperáveis” e “objeções insolúveis” (ROUSSEAU, 2004). Diante de dúvidas e incertezas em suas investigações metafísicas, muitas vezes Rousseau se depara com a impossibilidade de oferecer respostas categóricas, restando-lhe como guia a “luz interior”. Nas palavras do Vigário de Sabóia:

Trazendo pois em mim o amor à verdade como única filosofia, e como único método uma regra fácil e simples que me dispensa da vã sutileza dos argumentos, retomo com essa regra o exame dos conhecimentos que me interessam, decidido a admitir como evidentes todos aqueles a que, na sinceridade de meu coração, não possa recusar meu consentimento, como verdadeiros todos os que me pareçam ter uma ligação necessária com os primeiros e a deixar todos os outros conhecimentos na incerteza, sem rejeitá-los nem admiti-los, e sem me atormentar para esclarecê-los quando não me levem a nada de útil para a prática (ROUSSEAU, 2004, p. 378).

Na obscuridade que envolve os objetos metafísicos, além de servir como guia, essa “luz interior” é a “prova de sentimento” que o filósofo apresenta como uma “disposição invencível” de sua alma, conforme ele admite na Carta a Voltaire, de 18 de agosto de 1756 (ROUSSEAU, 2002). Ao tratar sobre este tema, Roger Masters cita, em nota, o seguinte trecho de outra carta, desta feita, que Rousseau escreveu a Vernes, em 18 de fevereiro de 1758: “A filosofia, não encontrando fundamento nem limite nestas questões e carecendo de ideias primitivas e de princípios elementares, é somente um mar de incertezas e dúvidas, do qual o metafísico nunca se liberta.”⁸

Com estas considerações iniciais, a seguir, passamos ao estudo dos elementos essenciais à ideia de justiça divina, onde buscaremos reunir evidências sobre a sua origem, os seus princípios fundamentais, as suas leis e as suas finalidades.

2. Da Existência de Deus

Na primeira parte da Profissão de Fé, o Vigário Saboiano se contrapõe aos filósofos materialistas que admitiam o movimento enquanto propriedade essencial da matéria. Foi a partir da distinção epistemológica entre a sensibilidade passiva (os nossos cinco sentidos) e o entendimento (a nossa capacidade ativa fazer comparações e julgamentos a partir destas

⁸ [Tradução nossa do texto em inglês: “Philosophy, having on these matters neither basis nor limit, lacking primitive ideas and elementary principles, is only a sea of incertitude and doubt, from which the metaphysician never extricates himself” (MASTERS, 1968, p. 56).]

relações) que o Vigário se deparou com o problema metafísico sobre a causa do movimento da matéria:

Tudo o que percebo pelos sentidos é matéria, e deduzo todas as propriedades essenciais da matéria das qualidades sensíveis que me fazem percebê-la e que são inseparáveis dela. Vejo-a ora em movimento, ora em repouso, donde infiro que nem o repouso, nem o movimento lhe são essenciais (ROUSSEAU, 2004, p. 382).

Neste ponto, Rousseau faz uma nota de próprio punho, complementando o argumento do Vigário:

Tal repouso não é, se quiserem, mais do que relativo, mas já que observamos o mais ou o menos no movimento, concebemos muito claramente um dos dois termos extremos, que é o repouso, e concebemo-lo tão bem que até somos inclinados a tomar como absoluto o repouso que é apenas relativo. Ora, não é verdade que o movimento seja a essência da matéria, se ela pode ser concebida em repouso (Ibid., p. 382).

Em seguida, o Vigário argumenta que sendo “o movimento uma ação, ele é o efeito de uma causa de que o repouso é somente a ausência” (Ibid., p. 382). Se nenhuma ação é feita sobre a matéria, ela permanece imóvel, portanto, o repouso é o seu estado natural. Mas, conforme bem observou Roger Masters, existe uma circularidade comprometedora nesta parte da cadeia argumentativa do Vigário, visto que alguém também poderia afirmar que “sendo o repouso o efeito de uma causa (a ausência de movimento), ele é extrínseco à matéria, cujo estado natural seria então o movimento” (MASTERS, 1968, p. 64). Alheio a esta possível dificuldade, o Vigário prossegue sua análise reconhecendo, por um lado, o movimento comunicado e, por outro, o movimento espontâneo dos corpos. A causa motriz do movimento comunicado é exterior ao corpo movido, enquanto que a do movimento voluntário ou espontâneo se encontra no próprio corpo. Se o mundo natural não é um “grande animal que se move por si mesmo” (ROUSSEAU, 2004, p. 383), o constante movimento do universo deve ter uma causa motriz alheia à própria matéria. Desta forma, o Vigário conclui:

As primeiras causas do movimento não estão na matéria; ela recebe o movimento e comunica-o, mas não o produz. Quanto mais observo a ação e a reação das forças da natureza agindo umas sobre as outras, mais acho que, de efeitos em efeitos, devemos sempre remontar a alguma vontade como primeira causa; pois supor um progresso de causas ao infinito é não supor causa nenhuma. Numa palavra, todo movimento que não é produzido por um outro só pode provir de um ato espontâneo, voluntário; os corpos inanimados só agem pelo movimento e não há verdadeira ação sem vontade. Eis o meu primeiro princípio. Creio, portanto que uma

vontade move o Universo e ainda a natureza. Eis meu primeiro dogma, ou meu primeiro artigo de fé (Ibid., p. 384).

O Vigário observa que os corpos inanimados que compõem todo o universo não se movem ao acaso, mas de acordo com leis que ordenam a matéria morta. Segue-se então que, “se a matéria movida me indica uma vontade, a matéria movida segundo certas leis me indica uma inteligência: este é o meu segundo artigo de fé” (Ibid., p. 386). Logo, a causa primeira que coloca todo o universo em movimento é uma vontade poderosa e inteligente. Ainda de acordo com o Vigário Saboiano, “o ser que quer e que pode, o ser ativo por si mesmo, o ser, enfim, qualquer que seja ele, que move o universo e ordena todas as coisas, chamo-o Deus” (Ibid., p. 390).

Na parte inicial do Livro IV do *Emílio* que precede o texto da Profissão de Fé, Rousseau se antecipa à “metafísica dualista” do Vigário Saboiano e apresenta a noção de Deus enquanto causa primeira de tudo aquilo que existe no mundo natural:

O Ser incompreensível que abarca tudo, que dá movimento ao mundo e forma todo o sistema dos seres não é nem visível aos nossos olhos, nem palpável às nossas mãos; ele escapa a todos os nossos sentidos; a obra mostra-se, mas o operário esconde-se (Ibid., p. 357).

Também no trecho de uma prece¹⁰ que compõe os *Escritos sobre a religião e a moral*, Rousseau reafirma sua crença na existência de Deus nos seguintes termos:

Ó meu Deus, eu vos adoro com todas as minhas forças, reconheço em vós o criador, o conservador, o senhor e o soberano absoluto de tudo o que existe, o ser absoluto e independente que precisa apenas de si mesmo para existir, que tudo criou por seu poder, e sem cujo sustento todos os seres logo retornariam ao nada (ROUSSEAU, 2002, p. 77).

Em resumo, a premissa de que a matéria é um princípio naturalmente passivo e em repouso leva à conclusão de que uma vontade inteligente, enquanto causa primeira do movimento ordenado do universo, é logicamente necessária. Conforme observado por

⁹ O termo “*dualist metaphysics*” é utilizado por Roger Masters em referência à Profissão de Fé do Vigário Saboiano, em *The political philosophy of Rousseau* (MASTERS, 1968).

¹⁰ É oportuno notar que no texto dessa prece Rousseau descreve Deus como o criador do universo, o qual Ele instantaneamente teria feito “surgir do nada em toda a sua perfeição”. Tal concepção contradiz afirmações que o próprio Rousseau faz na *Carta ao Senhor de Franquières*. Aqui, em contraposição à tradição da escolástica, o filósofo não admite que Deus tenha criado a matéria e sugere que Ele seria incapaz de destruí-la: “Tudo o que sei é que a facilidade que encontrei para resolvê-la, vinha da opinião que sempre tive da coexistência eterna de dois princípios, um ativo que é Deus, o outro passivo, que é matéria, a qual o ser ativo combina e modifica com pleno poder, sem, entretanto, tê-la criado e sem poder aniquilá-la” (ROUSSEAU, 2002, p. 67). Já no Livro IV do *Emílio*, o Vigário Saboiano aborda a mesma questão, entretanto, sem oferecer uma posição definitiva sobre o assunto: “Se ele criou a matéria, os corpos, os espíritos, o mundo, eu não sei. A ideia de criação confunde-me e ultrapassa meu alcance; creio nela tanto quanto posso concebê-la; mas sei que ele formou o universo e tudo o que existe, que fez tudo e tudo ordenou” (ROUSSEAU, 2004, p. 403).

Masters, a partir desta consequência lógica, o Vigário de Sabóia deduz os atributos divinos de sabedoria, poder, bondade, eternidade e justiça, sem deixar de ponderar que tais qualidades essenciais da divindade seriam incognoscíveis aos homens (MASTERS, 1968). Na *Carta a Voltaire sobre a Providência*¹¹, de 18 de agosto de 1756, Rousseau também faz inferências sobre tais atributos a partir da perfeição divina: “Se Deus existe, ele é perfeito; se é perfeito, é sábio, poderoso e justo; se ele é sábio e poderoso, tudo está bem” (ROUSSEAU, 2002, p. 17).

3. Princípio da Bondade Divina

O atributo da perfeição da essência de um ser nos permite deduzir outras qualidades que lhe são igualmente essenciais. Um ser perfeito nunca será contingente, visto que a possibilidade da sua não existência se contradiria com a sua perfeição. Se a existência é uma qualidade da perfeição¹², o ser perfeito será sempre necessário, logo, eterno. Se nada do que é eterno pode ter sido criado, então esse ser existe em si e por si mesmo, e todas as verdades que emanam de sua essência são também eternas e absolutas. Sendo perfeito, esse ser é necessariamente poderoso, e como força alguma pode ser superior à sua, seu poder é infinito.

Não existe lugar para a maldade no ser perfeito, cujo poder é infinito, pois o mal é a ausência do bem, e na perfeição não há ausência daquilo que lhe é essencial. Então o ser perfeito é também plenamente bom. Na Profissão de Fé, em nota utilizada para interagir com o Vigário Saboiano, Rousseau escreve: “Quando os antigos chamavam o Deus supremo de *optimus maximus*, falavam uma grande verdade; mas ao dizer *maximus optimus* eles teriam falado mais exatamente, já que a sua bondade vem de sua potência; ele é bom porque é grande” (ROUSSEAU, 2004, p. 398). Se ele é plenamente bom, só pode querer o bem. Desta forma, é forçoso concluir que a justiça divina decorre da boa vontade de Deus. Para

¹¹ Em sua apresentação à coletânea dos *Escritos sobre a religião e a moral*, José Oscar de Almeida Marques observa que, nesta carta a Voltaire, Rousseau traz à baila argumentos clássicos da tradição escolástica que conciliam a onipotência de Deus com a benevolência, visando contestar as dúvidas levantadas pelo filósofo francês, em seu *Poema sobre o desastre de Lisboa*, acerca da existência de uma Providência benfazeja. Em 1755, Lisboa foi palco de um grande terremoto que ceifou aproximadamente 15 mil vidas, muitas delas de fiéis que rezavam nas igrejas no momento dos desmoronamentos, justamente no dia da festa de Todos os Santos (ROUSSEAU, 2002).

¹² O argumento sobre a existência constituir um predicado necessário de um ser perfeito remete à tese de Descartes (e antes dele, à de Anselmo) conhecida como “prova ontológica” da existência de Deus. Sobre o histórico dos argumentos ontológicos na filosofia, ver *Ontological arguments*, de Graham Oppy, em *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

Rousseau, essa justiça é o “amor à ordem” que conserva a ordem. Nas palavras do Vigário de Sabóia, na Profissão de Fé:

Aquele que tudo pode só pode querer o que é bom. Portanto, o Ser soberanamente bom, por ser soberanamente poderoso, deve ser também soberanamente justo, caso contrário ele se contradiria; pois o amor da ordem que a produz chama-se bondade e o amor da ordem que a conserva chama-se justiça (Ibid., p. 398).¹³

Em Rousseau, a fonte da bondade enquanto princípio inseparável da justiça é a própria divindade: “ora, a bondade é o efeito necessário de uma potência sem limite” (Ibid., p. 398). Se a bondade que emana de Deus, por lhe ser essencial, é eterna e absoluta, então, ela deve ser considerada um bem em si. Ainda de acordo com o Vigário, “Deus é bom, nada é mais evidente; (...) a bondade de Deus é o amor da ordem, pois é pela ordem que ele conserva o que existe e liga cada parte com o todo” (Ibid., p. 403-404). Já no Capítulo VI do Livro Segundo do *Contrato social*, o qual trata sobre a Lei, Rousseau anuncia: “Toda a justiça provém de Deus, só ele é a sua única fonte” (ROUSSEAU, 1999, p. 45). Diante dessas evidências, é forçoso admitir que o filósofo eleja Deus como a fonte primeira da bondade e da justiça. A ligação intrínseca entre elas é estabelecida pelo Vigário Saboiano por meio de uma consequência lógica: “Onde tudo está bem, nada é injusto. A justiça é inseparável da bondade. (...) Deus é justo, estou convencido disso; trata-se de uma consequência da sua bondade” (ROUSSEAU, 2004, p. 398 e 404). Todavia, mesmo sendo a justiça de Deus uma consequência da sua bondade, a proposição ‘Deus é justo’ significa que ele age em consonância com os princípios de justiça.

4. Princípios, Leis e Ordem

Como vimos anteriormente, Deus é bom quando cria a ordem do universo e justo quando a conserva. Observamos que, para Rousseau, as ações de Deus são sempre justas e

¹³ Identificamos e corrigimos um possível problema neste trecho retirado do *Emílio*, o qual foi publicado pela Martins Fontes, em 2004, com tradução de Roberto Leal Ferreira. O texto original em francês é o seguinte: “*Celui qui peut tout ne peut vouloir que ce qui est bien. Donc l'Être souverainement bon parce qu'il est souverainement puissant, doit être aussi souverainement juste, autrement il se contredirait lui-même; car l'amour de l'ordre qui le produit s'appelle bonté, et l'amour de l'ordre qui le conserve s'appelle justice.*” Acontece que “*ordre*” é um substantivo masculino em francês, e por isso o pronome “*le*” poderia se referir tanto a “*ordre*” quanto a “*amour*”. Porém, a frase faz realmente sentido se o verbo tiver “*ordre*” como objeto. Logo, acreditamos que a tradução em português deveria ser “o amor da ordem que a produz...” ao invés de “o amor da ordem que o produz...” Da mesma forma, na frase seguinte, teríamos então: “o amor da ordem que a conserva...” no lugar de “o amor da ordem que o conserva...”.

conforme a ordem na medida em que elas se harmonizam com os princípios de justiça. Na *Carta a Voltaire sobre a Providência*, o filósofo faz a seguinte observação: “a conservação do universo parece ter, para o próprio Deus, uma moralidade que se multiplica pelo número de mundos habitados” (ROUSSEAU, 2002, p. 15). O Vigário Saboiano, na sua *Profissão de Fé*, confirma o mesmo entendimento: “Dizem que Deus nada deve a suas criaturas. Creio que lhes deve tudo o que lhes prometeu ao dar-lhes o ser. Ora, é prometer-lhes um bem dar-lhes uma ideia dele e fazer com que sintam a necessidade dele” (ROUSSEAU, 2004, p. 398). Aqui podemos observar a máxima moral que se refere ao cumprimento de uma promessa. Mais adiante, o Vigário de Sabóia confirma este raciocínio ao dizer: “Não faço mais do que supor que as leis da ordem sejam observadas e que Deus seja inflexível consigo mesmo”. Em seguida, Rousseau acrescenta em nota o Salmo 115 das Sagradas Escrituras: “Não por nós, não por nós, Senhor, Mas por teu nome, mas por tua própria honra, Ó Deus, faz-nos reviver” (Ibid., p. 401)! Em resumo, o encadeamento de consequências lógicas entre os atributos divinos de perfeição, grandeza, bondade e justiça leva o filósofo a especular sobre a continuação da vida após a morte¹⁴.

Tanto na *Carta ao Senhor de Franquières*¹⁵, quanto na *Carta a Voltaire sobre a Providência*, Rousseau condiciona a justiça de Deus à possibilidade da imortalidade de sua alma: “Se ele é justo e poderoso, minha alma é imortal” (ROUSSEAU, 2002, p. 17); “Todavia, tudo deveria terminar para nós com a morte, mas isso não pode ocorrer se Deus é justo e, conseqüentemente, se ele existe” (Ibid., p. 69).

A esperança que está em jogo aqui, isto é, a recompensa pelo respeito dos homens às leis inscritas por Deus em seus corações é, em última instância, a felicidade eterna. Nas palavras do Vigário Saboiano: “Quanto mais volto para dentro de mim mesmo, quanto mais me consulto, mais leio estas palavras escritas em minha alma: *Sê justo e serás feliz*”

¹⁴ Na concepção do Vigário Saboiano, a morte do homem se explica pela separação das duas substâncias que o constituem: “Quando se rompe a união entre o corpo e a alma, concebo que um pode dissolver-se e a outra conservar-se. Por que a destruição de um acarretaria a destruição da outra? Pelo contrário, sendo de naturezas tão diferentes, estavam por sua união num estado violento, e, quando essa união cessa, voltam ambos a seu estado natural; a substância ativa e viva recupera toda a força que empregava em mover a substância passiva e morta” (ROUSSEAU, 2004, p. 399-400).

¹⁵ De acordo com Marques, esta carta reúne argumentos contra o agnosticismo religioso. Ele observa que Rousseau já teria abandonado o estilo mais assertivo dos escritos anteriores e considera a possibilidade de que o filósofo, naquele momento, “não tivesse mais a disposição de embrenhar-se em extensos argumentos em defesa de sua fé. E nem lhe é preciso: à suposição de que um apelo à certeza proporcionada pelo ‘sentimento interno’ constituiria uma base pouco filosófica, o Rousseau tardio pode calmamente objetar que esse sentimento é o único guia que nos permite escapar aos infundáveis sofismas da razão, e que a própria filosofia, em toda sua pompa, não está ela própria em condições de dispensá-lo” (ROUSSEAU, 2002, p. 4).

(ROUSSEAU, 2004, p. 398-399). No texto da segunda prece¹⁶ que compõe os *Escritos sobre a religião e a moral*, Rousseau dialoga com a divindade nos seguintes termos: “Tirastes-me do nada, destes-me a existência, dotastes-me de uma alma racional, gravastes no fundo de meu coração as leis cujo cumprimento vinculastes o prêmio de uma eterna felicidade” (ROUSSEAU, 2002, p. 77). Já na Profissão de Fé, o Vigário de Sabóia reforça a mesma expectativa:

Pensas que vais morrer; não, vais viver, e é então que honrarei tudo o que te prometi. (...) Dir-se-ia diante dos protestos do impacientes mortais que Deus lhes deve a recompensa antes do mérito e que ele está comprometido a recompensar antecipadamente sua virtude. Oh! Sejam bons primeiro e depois seremos felizes. Não exijamos o prêmio antes da vitória, nem o salário antes do trabalho. Não é na liça, dizia Plutarco, que os vencedores de nossos jogos sagrados são coroados, mas depois de terem passado por ela (ROUSSEAU, 2004, p. 399).

Deste sistema que recompensa os bons e pune os maus¹⁷, podemos deduzir que o princípio retributivo¹⁸ é um dos mais relevantes da justiça divina, na concepção do filósofo de Genebra. Se, como Rousseau, entendemos como ‘bons’ aqueles que cumprem os mandamentos da divindade, e como ‘maus’ aqueles que desprezam tais imperativos, a norma de retribuição não é então uma fórmula vazia, posto que a obediência e a desobediência à lei de Deus fixam o significado dos termos em questão.

Enquanto para o Vigário de Sabóia “a justiça de Deus é pedir que cada um preste contas do que lhe foi dado” (Ibid., p. 404), na concepção de Rousseau, a Providência divina está voltada para a sustentação dos gêneros, das espécies e da ordem do todo¹⁹. Na Carta a Voltaire, o genebrino faz a seguinte observação:

¹⁶ Marques informa que esta carta foi redigida em 1739, e que pertence, portanto, aos escritos da juventude de Rousseau. Ele também observa que este é um texto sem “pretensão filosófica”, mas já apresenta alguns temas que serão objeto de reflexões que filósofo fará posteriormente, tais como “a ubiquidade do olhar de Deus e seu desígnio benfazejo, embora inescrutável por nós” (ROUSSEAU, 2002, p. 4).

¹⁷ Mais adiante trataremos com mais profundidade sobre esta questão acerca do “castigo dos maus”.

¹⁸ Hans Kelsen define o princípio retributivo como um dos princípios de justiça mais importante na história da filosofia moral. Para ele, todo o direito corresponde ao princípio da retribuição, ao qual o jurista alemão oferece a seguinte definição: “O princípio da retribuição estatui que a uma determinada ação – a conduta boa ou má de um homem – se deve seguir uma determinada reação – o prêmio ou a pena” (KELSEN, 1993, 33).

¹⁹ Para Rousseau, a forma como cada um vive esta vida é irrelevante para a Providência. Entretanto, o mesmo não se pode dizer em relação à justiça divina. Na *Carta ao Senhor de Franquières*, o filósofo deixa clara a sua expectativa quanto ao julgamento de Deus: “Penso que cada um será julgado, não pelo que acreditou, mas pelo que fez, e não creio que um sistema de doutrina seja necessário às obras, porque a consciência o substitui” (ROUSSEAU, 2002, p. 62). Em seu artigo *Politics as the imitation of the divine in Rousseau’s Social contract*, John T. Scott aponta para uma possível inconsistência entre a teologia e a prática religiosa propostas pelo filósofo: “A providência não se estende ao indivíduo, e isto representa um enorme problema prático para Rousseau, quando se trata de traduzir a sua teologia na prática religiosa, pois, em sua opinião, a maioria dos indivíduos e todos os sistemas políticos necessitam de uma crença numa providência particular para serem virtuosos e felizes.” [Tradução nossa do original em inglês: “Providence does not extend to the individual, and this poses an enormous practical

Pode-se supor que os acontecimentos particulares aqui em baixo não são nada aos olhos do senhor do universo, que a sua Providência é apenas universal, que ele se contenta em conservar os gêneros e as espécies e presidir ao todo, sem se inquietar com a maneira como cada indivíduo passa esta curta vida (ROUSSEAU, 2002, p. 17).

De qualquer forma, para o filósofo, “tudo depende das leis gerais e não há exceção para ninguém” (Ibid., p. 17). Nesta passagem em que Rousseau argumenta a favor da existência de uma Providência benfazeja, identificamos na generalidade das leis postuladas por ele mais uma característica importante da justiça divina. A igualdade perante as regras gerais da justiça divina coloca a todos em iguais condições de possibilidade de sofrerem os males que são próprios da natureza dos homens e da constituição do universo²⁰, mas também de serem igualmente recompensados com a eterna felicidade. Desta forma, o *princípio de igualdade*, em Rousseau, aparece como um elemento essencial à justiça divina. Conforme John T. Scott, em *Politics as the imitation of the divine in Rousseau's Social contract*, “as leis gerais da natureza ou, em sentido equivalente, a vontade geral de Deus estabeleceram as condições formais da felicidade humana.”²¹

Ademais, é importante notar que tais condições formais para o bem de cada um incluem uma ordem física, pela qual cada ser material é disposto em relação ao todo, e uma ordem moral que dispõe os seres que pensam e sentem em relação a eles mesmos. Nas palavras do próprio Rousseau:

Para pensar corretamente sobre isso, parece-me que as coisas deveriam ser consideradas relativamente na ordem física e absolutamente na ordem moral; de modo que a maior ideia que posso fazer-me da Providência é que cada ser material esteja disposto o melhor possível em relação ao todo, e cada ser inteligente e sensível o melhor possível em relação a si próprio (ROUSSEAU, 2002, p. 17).

Temos então que, ao formar o universo com todo o sistema dos seres, Deus estabeleceu dois tipos de ordem (física e moral)²² que mantêm a sua criação em eterna

problem for Rousseau when it comes to translating his theology into religious practice, for in his view most individuals and all polities require a belief in particular providence to be virtuous and happy” (SCOTT, 1994, p. 478).]

²⁰ Sobre esta relação entre os males e a natureza do homem, Rousseau afirma na *Carta ao Senhor de Franquières*: “Mas a dor e o prazer eram os únicos meios de ligar um ser sensível e perecível à sua própria conservação, e esses meios são dispostos com uma bondade digna do Ser supremo” (ROUSSEAU, 2002, p. 66).

²¹ [Tradução nossa do original em inglês: “*The general laws of nature or, in a related sense, the general will of God established the formal conditions of human happiness*” (SCOTT, 1994, p. 486).]

²² A ordem física é instituída por meio das ‘leis da natureza’, enquanto a ordem moral é estabelecida pelas ‘leis naturais’. Tal distinção, nas obras de Rousseau, foi observada por Roger Masters nos seguintes termos: “A ambiguidade resulta da combinação da palavra ‘lei’ com a palavra ‘natureza’ porque podemos falar de uma ‘lei da natureza’ (isto é, a ‘lei que a natureza impõe sobre si mesma’) que consiste de ‘relações gerais’ que são fisicamente inevitáveis e invioláveis, ou de uma ‘lei natural’ que é ‘prescrita’ por natureza a um ‘ser moral’ capaz

harmonia²³. Mesmo sem compreender o motivo pelo qual o mundo existe, o Vigário de Sabóia faz um detalhado testemunho da forma como enxerga a correlação ordenada entre todos os seres que o compõem:

Julgo a ordem do mundo embora desconheça seu fim, porque para julgar essa ordem basta-me comparar as partes entre si, estudar seu concurso, suas relações, observar seu concerto. Ignoro por que o universo existe, mas não deixo de ver como ele é modificado, não deixo de perceber a íntima correspondência pela qual os seres que o compõem prestam-se auxílio mútuo. Sou como um homem que visse pela primeira vez um relógio aberto e não deixasse de admirar aquela obra, embora não conhecesse o uso da máquina e não tivesse visto o mostrador. Não sei, diria ele, para que serve o todo, mas vejo que cada peça é feita para as outras; admiro o trabalhador no detalhe de sua obra, e tenho certeza de que todas essas engrenagens só andam assim em harmonia para um fim que me é impossível perceber (ROUSSEAU, 2004, p. 387).

É então importante salientar, por um lado, a existência de uma ordem física, onde podemos observar uma natureza imutável, necessária e inviolável. Todos os seres materiais

de desobediência.” [Tradução nossa do original em inglês: “*An ambiguity results from the combination of the word ‘law’ with the word ‘nature’ because one can speak of a ‘law of nature’ (i.e., the ‘law that nature imposes on herself’) consisting of ‘general relationships’ that are physically inevitable and inviolable, or of a ‘natural law’ which is ‘prescribed’ by nature to a ‘moral being’ capable of disobedience*” (MASTERS, 1968, 78).] Mais adiante, Masters reforça a mesma compreensão quando afirma: “Existem dois critérios inerente à ‘lei natural’ quando definida de forma apropriada: a sua qualidade de ‘lei’ (a qual requer a capacidade de obediência consciente e voluntariamente desejada) e de ‘naturalidade’ (a qual exige promulgação direta a todos os homens pela natureza). Desta forma, não deve haver dúvida quanto ao significado exato do termo lei natural, de acordo com Rousseau: porque ele se refere a uma lei que a natureza prescreve ao homem enquanto agente livre e capaz de razão, o termo deve ser diferenciado da noção de ‘leis da natureza’ que são fisicamente necessárias.” [Tradução nossa do original em inglês: “*There are two criteria inherent in the ‘natural law’ when properly defined: its quality as ‘law’ (which requires the capacity for conscious, freely willed obedience) and its naturalness (which requires direct promulgation to all men by nature). Thus there should be no question concerning the precise meaning of the term natural law according to Rousseau: because it refers to a law which nature prescribes to man as a free agent capable of reasoning, the term must be distinguished from the notion of ‘laws of nature’ that are physically necessary*” (Ibid., p. 79-80).] A mesma distinção entre ordem física e ordem moral pode ser identificada no trecho da carta de 14 de fevereiro de 1769 que Rousseau escreveu a Moulton, reproduzido por Maurizio Viroli em sua obra *Jean-Jacques Rousseau and the ‘well-ordered society’*: “O todo da Natureza é a minha testemunha. Ela não está em contradição consigo mesma; vejo na natureza uma ordem física admirável sempre consistente consigo própria. A ordem moral deveria ser da mesma forma. Entretanto, a minha experiência de vida tem sido o aparente colapso desta ordem, e então ela se iniciará depois da minha morte.” [Tradução nossa do inglês: “*The whole of Nature is my witness. It is not in contradiction with itself; I see in nature an admirable physical order always consistent with itself. The moral order should be the same. Yet my life’s experience has been the apparent breakdown of this order, and so it will begin after my death*” (VIROLI, 1988, p. 15).]

²³ Com o intuito de justificar a vontade inteligente que deu forma e mantém o concerto do todo, o Vigário Saboiano faz a seguinte ponderação: “Longe de poder imaginar alguma ordem no concurso fortuito dos elementos, não posso nem mesmo imaginar o combate, e o caos do universo é para mim mais inconcebível do que a sua harmonia” (ROUSSEAU, 2004, p. 386). Mais à frente, ele conclui: “A barreira insuperável que a natureza colocou entre as diversas espécies a fim de que elas não se confundissem mostra as suas intenções com a maior evidência. Ela não se contentou com estabelecer a ordem; ela tomou medidas certas para que nada a pudesse perturbar. (...) Façam o que fizerem, é impossível para eu conceber um sistema de seres tão regularmente ordenados sem que eu conceba uma inteligência que os ordene” (ROUSSEAU, 2004, p. 389). Rousseau segue na mesma direção ao conjecturar sobre a possibilidade de um arranjo fortuito do universo: “Se suponho que tudo é o efeito de um arranjo fortuito, o que acontecerá com a ideia de ordem e com a relação entre intenção e finalidade que observo entre todas as partes do universo?” (ROUSSEAU, 2002, p. 85)

se encontram irremediavelmente subjugados por suas leis. Por outro lado, existe uma ordem moral que é constituída por leis que podem ou não ser observadas, na medida em que elas existem para regular o comportamento de seres cuja vontade é livre para aquiescer ou resistir aos preceitos da divindade²⁴. Como o próprio Rousseau observa, “vendo o modo como os homens se conduzem neste mundo, logo nos convencemos de que eles não seguem absolutamente a ordem cujos princípios estão gravados no fundo de seus corações” (ROUSSEAU, 2002, p. 74). Neste mesmo sentido, o Vigário Saboiano pondera sobre os desígnios de Deus:

Eu, que devo amar acima de tudo a ordem estabelecida por sua sabedoria e conservada por sua providência, iria querer que essa ordem fosse perturbada por mim? Não, esse desejo temerário mereceria ser mais punido do que realizado. Tampouco lhe peço o poder de agir bem; por que lhe pedir o que ele me deu? Não me deu ele a consciência para amar o bem, a razão para conhecê-lo, a liberdade para escolhê-lo? (ROUSSEAU, 2004, p. 417)

Foi também o Vigário quem disse: “O princípio de toda ação está na vontade de um ser livre; não poderíamos remontar além disso. Não é a palavra liberdade que nada significa, mas a palavra necessidade” (Ibid., p. 396). Chegando à última etapa da cadeia argumentativa de sua metafísica dualista, ele conclui:

Supor algum ato, algum efeito que não derive de um princípio ativo é realmente supor efeitos sem causa, é cair no círculo vicioso. Ou não há um primeiro impulso, ou todo primeiro impulso não tem nenhuma causa anterior, e não há verdadeira vontade sem liberdade. O homem, portanto, é livre em suas ações e, como tal, animado de sua substância imaterial: este é o meu terceiro artigo de fé (Ibid., p. 396).

Ora, se o princípio de toda ação está na liberdade da vontade, toda ação justa deve ser também o efeito de uma vontade livre. Isto significa que não pode haver justiça onde não há liberdade da vontade. Mesmo que seja necessário, não é suficiente que algo esteja bem e consoante à ordem para que receba corretamente o atributo de justo, seja o movimento dos corpos celestiais ou de uma besta que investe sobre sua presa para se alimentar. Não há justiça na ordem física do universo, logo, não há justiça ou injustiça na natureza, mesmo

²⁴ A liberdade da vontade garante aos homens o poder de desobedecer à lei natural promulgada por Deus. Contudo, eles não o fazem impunemente. Robert Derathé, com o intuito de justificar a sua interpretação de que, para o filósofo de Genebra, a lei natural é superior à do Estado, cita a passagem de *Novo Heloísa* em que Rousseau se refere à lei natural como “uma lei sagrada que não é permitido ao homem infringir, que ele não infringe impunemente” (DERATHÉ, 2009, 239).

sendo nela onde tudo está bem²⁵. A justiça é possível unicamente entre os seres que podem se colocar livremente na ordem moral, isto é, aqueles capazes de sentir e de pensar. Vimos que Deus é justo quando cumpre a sua promessa e conserva a sua criação. É certo que ele não poderia agir injustamente sem se contradizer, já que a sua essência é de plena bondade. Mas a sua incapacidade de agir em desacordo com a sua própria essência em nada compromete a liberdade da sua vontade soberana, pois, conforme ensina o Vigário Saboiano:

Sem dúvida não sou livre para não querer meu próprio bem, não sou livre para querer meu mal, mas a minha liberdade consiste justamente no fato de eu só poder querer o que é conveniente para mim, ou que considero como tal, sem que nada de alheio a mim me determine. Seguir-se-á disto que não sou senhor de mim mesmo, por não ter o poder de ser alguém diferente de mim? (Ibid., p. 395-396)

Sendo a divindade o ser supremo, autor de todas as coisas que existem, então, não seria razoável admitir que algo de alheio a ele pudesse determiná-lo. Se Deus age por si mesmo, somos forçados a concluir que a sua vontade é livre e que a liberdade é mais um princípio essencial da justiça divina.

Para que haja justiça, é necessária uma ordem moral, cujas leis ordenam igualmente todos os seres humanos. Se Deus governa a tudo e a todos por leis gerais da natureza, então, a generalidade de suas leis revela que o princípio da igualdade é mais um elemento essencial da sua justiça.

Patrick Riley, em *The General Will before Rousseau – The Transformation of the Divine into the Civic*, demonstra as influências que Rousseau recebeu de teólogos franceses dos séculos XVII, desde Blaise Pascal, até Nicolas Malebranche e François Fénelon. De acordo com o comentarista americano, foi o teólogo Antoine Arnauld quem provavelmente criou os termos “vontade geral” e “vontade particular”, mas entre os escritores ainda lidos na

²⁵ Neste ponto não poderíamos deixar de salientar o duplo sentido utilizado por Rousseau para termos como “bem”, “bondade” e “bom”, pois além do significado moral com o qual estamos acostumados a associar essas palavras, por vezes, o filósofo também dá a elas um sentido físico. No *Segundo discurso*, Rousseau esclarece essa dicotomia: “Parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes, a menos que, tomando estas palavras num sentido físico, se considerem como vícios do indivíduo as qualidades capazes de prejudicar sua própria conservação, e virtudes aquelas capazes de em seu favor contribuir, caso em que se poderia chamar de mais virtuosos àqueles que menos resistissem aos impulsos simples da natureza” (ROUSSEAU, 1988, p. 55). John T. Scott também comenta sobre estes distintos usos feitos por Rousseau dos termos em questão: “Geralmente, rotulamos atribuições de ‘bondade’ enquanto julgamentos morais, até mesmo enquanto questões de ‘valor’ distintas daquelas de ‘fato’. Rousseau, entretanto, não quer dizer ‘bom’ no sentido moral, e usa esta palavra inclusive num sentido compatível com questões da física.” [Tradução nossa do original em inglês: “We usually brand attributions of ‘goodness’ as moral judgments, even as matters of ‘value’ distinct from those of ‘fact’. Rousseau, however, does not mean ‘good’ in a moral sense, and even takes it in a sense compatible with matters of physics” (SCOTT, 1994, p. 476).]

contemporaneidade, teria sido Blaise Pascal quem primeiro utilizou as noções de *generalidade* e *particularidade* para se referir à vontade divina (RILEY, 1988). Riley argumenta que, segundo Pascal, os discípulos de Santo Agostinho acreditavam que antes da Queda de Adão, “Deus teria uma *volonté générale et conditionnelle* de salvar todos os homens,”²⁶ mas que após a Queda ele teria desejado que, pela *vonlonté absolut* emanada da piedade, somente alguns homens fossem salvos, apesar de nenhum deles o merecer (Ibid., p. 14). A partir dessas noções, Riley cita como Pascal teria defendido a conclusão de que tudo que tende à vontade geral é justo e conclui: “Quase um século antes de Rousseau, o leitor de Pascal poderia ter aprendido que a *volonté particulière* envolve desordem e amor-próprio e não se curvar em direção a *le général* é ‘injusto’ e ‘depravado’”²⁷ (Ibid., p. 19). Riley demonstra noções semelhantes em Malebranche, para quem a “busca ilimitada pelo interesse particular está ligada à ‘desordem’, ‘injustiça’, e ‘dissolução da sociedade’, enquanto o amor para com o público em geral leva à ‘civilidade’” (Ibid, p. 27). Temos então que os primeiros passos para a politização da noção teológica de *volonté générale* já podem ser observados nos escritos de Malebranche, para quem, nas palavras de Riley:

A vontade geral se manifesta em leis gerais que são "frutíferas" e "dignas" de infinita sabedoria, enquanto a vontade particular é "limitada", comparativamente pouco inteligente e sem lei – mas esses termos não são muito diferentes das caracterizações que Rousseau faz de *volonté générale* e *particulière* em *Du contract social*, especialmente quando Rousseau argumenta que a *volonté générale*, sob a forma de leis gerais, nunca lida com casos particulares (Ibid., p. 30).²⁸

Patrick Riley acredita que Rousseau parece ter se familiarizado com o debate que se desenrolou entre os teólogos franceses acerca do problema em conciliar a noção de *volonté générale* de Deus com uma passagem das Escrituras, onde se diz que todos são chamados, mas poucos serão escolhidos para receber a graça da salvação. Para confirmar a influência de Malebranche no pensamento de Rousseau, Patrick Riley cita uma passagem da novela *Júlia ou a nova Heloísa*, quando o genebrino coloca na boca de um de seus personagens o seguinte argumento:

²⁶ [Tradução nossa do original em inglês: “God had a *volonté générale* at *conditionnelle* to save all men” (RILEY, 1988, p. 14).]

²⁷ [Tradução nossa do original em inglês: “Almost a century before Rousseau, the reader of Pascal could have learned that *volonté particulière* involves disorder and self-love and that not to incline toward *le général* is ‘unjust’ and ‘depraved” (RILEY, 1988, p. 19).]

²⁸ [Tradução nossa do original em inglês: “The general will manifests itself in general laws that are ‘fruitful’ and ‘worthy’ of infinite wisdom, whereas particular will is ‘limited’, comparatively unintelligent, and lawless – but these terms are not very different from Rousseau’s characterizations of *volonté générale* and *particulière* in *Du contract social*, especially when Rousseau argues that *volonté générale*, in the form of general laws, never deals with particular cases” (RILEY, 1988, p. 30).]

‘Eu não creio’, ele insiste, que Deus ‘ofereça a uma [pessoa] mais cedo do que a outra’ qualquer ‘ajuda extraordinária’. A graça conferida particular e desigualmente constituiria “aceitação de pessoas” e seria ‘injurioso à justiça divina’. Aqui, os princípios *Du contrat social* são divinizados. O que não é permitido por uma lei terrena, tampouco pode ser correto na governança de Deus²⁹ (Ibid., p. 184).

Além de legislador e juiz, na perspectiva de Rousseau, Deus é também a autoridade suprema e o único responsável pela aplicação de suas leis, por meio da recompensa aos bons e da punição aos maus³⁰. Em *Cartas escritas da montanha*, obra dedicada à sua defesa das acusações de impiedade e blasfêmia contra os dogmas da religião cristã, Rousseau afirma que “Deus reservou para si a sua própria defesa e o castigo das faltas que só a ele ofendem. É um sacrilégio homens se fazerem de vingadores da divindade, como se sua proteção lhe fosse necessária” (ROUSSEAU, 2006, p. 179).

Se a divindade é fonte das “verdades eternas” e, como já vimos, ela é também inflexível consigo mesma, logo, não há motivos para se suspeitar de que as suas leis não

²⁹ [Tradução nossa do original em inglês: “‘I do not believe,’ he insists, that God ‘gives to one [person] sooner than to another’ any ‘extraordinary help’ at all. Grace conferred particularly and unequally would constitute ‘acceptation of persons’ and would be ‘injurious to divine justice.’ Here the principles of *Du contrat social* are divinized: what is not permissible in earthly law cannot be right in God’s governance either” (RILEY, 1988, p. 184).]

³⁰ Antes de dar voz ao Vigário Saboiano, no Livro IV do *Emílio*, Rousseau fala sobre necessidade de estender a piedade para todo o gênero humano, mas abre uma exceção aos maus: “É preciso, pela razão, por amor a nós, ter ainda mais piedade de nossa espécie do que de nosso próximo, e é uma imensa crueldade para com os homens a piedade pelos maus” (ROUSSEAU, 2004, p. 353). Já no Capítulo VIII, Da Religião Civil, do *Contrato social*, Rousseau evidencia a sua crença numa justiça divina (a vida futura, a felicidade dos justos e o castigo dos maus) como um dos dogmas positivos a serem ensinados pela religião civil de uma república bem ordenada: “Os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações nem comentários. A existência da divindade poderosa, inteligentes, benfazeja, providente e providente, a vida futura, a felicidade dos justos, o castigo dos maus, a santidade do contrato social e das leis, são estes os dogmas positivos” (ROUSSEAU, 1999, p. 166). É certo que, neste trecho do *Contrato social*, Rousseau não está propondo a existência da vida após a morte nem de recompensas e castigos nela, mas apenas dizendo que seria útil à ordem política que os cidadãos acreditassem nestes preceitos. Entretanto, supomos que dificilmente Rousseau proporia um dogma à ordem política que ele soubesse ser falso ou incerto. Desta forma, tomamos esta passagem do *Contrato social* como evidência de que o filósofo realmente acreditava numa justiça divina *post mortem*, além de reconhecer a utilidade da crença em que os maus serão punidos por Deus. Não obstante, na sua Profissão de Fé, o Vigário de Sabóia defende que a punição dos maus ocorre já nesta vida. Em suas próprias palavras: “Tampouco me pergunte se os tormentos dos maus serão eternos; ignoro-o também e não tenho a vã curiosidade de esclarecer questões inúteis. Que me importa o que acontecerá com os maus? Tenho pouco interesse em sua sorte. Todavia, tenho dificuldades para acreditar que sejam condenados a tormentos sem fim. Se a suprema justiça se vingá, vingá-se já nesta vida. (...) Que necessidade há de procurar o inferno na outra vida? Ele está já nesta vida, no coração dos maus” (ROUSSEAU, 2004, p. 401-402). Também é importante notar que a punição recebida pelos maus é muito menos uma “vingança divina” do que algo que os homens fazem a si mesmos. Como o Vigário crê, são as lembranças de nossas ações na Terra que farão a felicidade ou o tormento depois da morte. Além disso, como o final da citação aponta, ele acredita que mesmo durante a vida, são as “paixões vingadoras” que punem os maus, ou seja, os corações daqueles indivíduos que agem desordenadamente são oprimidos pelos sentimentos negativos que decorrem de suas ações. Tais ideias são coerentes com a teodiceia de Rousseau que busca eximir Deus da responsabilidade pela existência do mal para colocá-la na sociedade dos homens.

gozem do mesmo status de eternidade³¹. Assim, pelo que foi exposto até aqui, observamos que as leis eternas da ordem moral instituída por Deus têm como objeto as ações dos homens (seres racionais e sensitivos) que são livres para obedecer ou desobedecer aos seus mandamentos. Logo, a realização da justiça que lhes cabe fica condicionada ao cumprimento destas leis ao longo de sua vida terrena. Em outras palavras, sob o ponto de vista estritamente humano, a realização da promessa divina de felicidade eterna seria a consumação de uma justiça *post mortem*.

5. Designios

Na concepção do Vigário Saboiano, enquanto “a potência humana age através de meios, a potência divina age por si mesma. Deus pode porque quer; sua vontade faz o seu poder” (ROUSSEAU, 2004, p. 403). Posto isso, torna-se imperativo que a justiça divina, que provém da boa vontade de Deus, não seja aqui considerada como se fosse um meio para um fim, isto é, um instrumento para a consecução de um objetivo. O fim da justiça divina é o Deus mesmo³².

Em contrapartida, se é certo que toda lei implica na ordenação de certas coisas para um fim, em relação à justiça de Deus, podemos indagar com qual finalidade os seres sensíveis e inteligentes receberam de Deus a liberdade e a capacidade de se colocarem no sistema da ordem moral. Seria para torná-los bons? Ora, a teoria da bondade natural é

³¹ Rousseau afirma a eternidade da lei divina sem necessariamente problematizá-la no âmbito do seu sistema metafísico, por meio do qual o filósofo chega a propor uma religião natural. Entretanto, eventuais lacunas na compreensão de certos dogmas religiosos defendidos por filósofos modernos podem ser preenchidas com a tradição do pensamento escolástico, “de que o tomismo é o modelo mais perfeito”, conforme constata Etienne Gilson. Ainda de acordo com ele, “Os únicos filósofos modernos que eliminaram efetivamente a teologia foram os que eliminaram a metafísica (...). Quanto aos que, ao contrário, quiseram, mantiveram ou restauraram a metafísica, todos necessitaram construir uma teologia natural” (GILSON, 2001, 945). Acreditando ser este o caso do filósofo de Genebra, buscamos esclarecer o problema da eternidade da lei de Deus a partir do modelo tomista. Na Questão XCI – Artigo I – Se Há uma Lei Eterna, da *Suma teológica*, Tomás de Aquino cita Santo Agostinho: “A lei, que é chamada a razão suma, não pode deixar de ser considerada imutável e eterna por nenhum ser inteligente.” Mais adiante, o próprio Aquino conclui: “Tôda a comunidade do universo é governada pela razão divina. Por onde, a razão mesma do govêrno das cousas, em Deus, que é regedor do universo, tem a natureza de lei. E como a razão divina nada concebe temporalmente, mas tem o conceito eterno, conforme a Escritura, é forçoso dar a essa lei a denominação de eterna” (AQUINO, 1980, 1.737).

³² Ao discutir sobre a eternidade da lei de Deus, Tomás de Aquino conclui o seguinte: “A lei implica, activamente, ordem para um fim, enquanto por ela certas cousas se ordenam para êste. Mas não passivamente, no sentido em que a própria lei se ordene para um fim; salvo, por acidente, no governador, cujo fim está fora dêle, para o qual também necessariamente há-de a sua lei se ordenar. Ora, o fim do governo divino é Deus mesmo, nem a sua lei dêle difere. Portanto, a lei eterna não se ordena para outro fim” (AQUINO, 1980, 1.737).

reconhecidamente um elemento axial do pensamento político e filosófico de Rousseau³³. Isto significa que o filósofo reconhece a bondade como um princípio que constitui a própria natureza do ser humano. Já no que se refere à bondade moral, como ele próprio afirma no Livro IV do *Emílio*, “justiça e bondade não são apenas palavras abstratas, meros seres morais formados pelo entendimento, mas verdadeiras afecções da alma iluminada pela razão, que não são mais que um progresso ordenado de nossas afecções primitivas” (Ibid., p. 323-324). No mesmo diapasão, o Vigário Saboiano conclui que “o primeiro sentimento de justiça é inato ao coração humano” (Ibid., p. 393). Portanto, a razão para a qual aos homens foi concedida a liberdade de se colocarem no sistema da ordem moral não pode ser a de que eles se tornem bons, uma vez que o autor do seu ser, que é Deus, fez com que a bondade já fosse uma afecção de suas almas³⁴. Diante dessa refutação, é necessário que prossigamos com a nossa investigação.

Se o homem fosse dotado apenas de um princípio ativo, que é a sua alma, não somente a sua natureza, mas também toda a sua obra seria sempre boa e consistente com a ordem moral. Mas Deus o constituiu também com a matéria, conforme ensina o Vigário de Sabóia:

Meditando sobre a natureza do homem, acreditei descobrir nela dois princípios distintos, dos quais um o elevava ao estudo das verdades eternas, ao amor da justiça e do belo moral, às regiões do mundo intelectual cuja contemplação faz as delícias do sábio, e o outro o trazia de volta baixamente a si mesmo, sujeitava-o ao império dos sentidos, às paixões que são seus ministros e contrariava por elas tudo o que lhe inspirava o sentimento do primeiro. Sentindo-me puxado e disputado por esses dois movimentos contrários, eu pensava: Não, o homem não é outro; eu quero e não quero, sinto-me ao mesmo tempo escravo e liberto; vejo o bem, amo-o, e faço o mal; sou ativo quando escuto a razão, passivo quando minhas paixões me arrastam, e meu pior tormento quando sucumbo é sentir que pude resistir (Ibid., p. 392-393).

Para compreender melhor a disputa entre esses dois princípios essenciais que constituem o ser humano, devemos retomar o terceiro artigo de fé do Vigário: “O homem, portanto, é livre em suas ações e, como tal, animado de sua substância imaterial.” Retomando

³³ Essa teoria foi cuidadosamente desenvolvida no *Segundo discurso*, onde Rousseau comenta: “Os homens são maus – uma experiência triste e contínua dispensa provas; no entanto, o homem é naturalmente bom – creio tê-lo demonstrado” (ROUSSEAU, 1988, p. 95). Aqui é importante salientar que a bondade natural do ser humano não é uma qualidade moral, e sim uma característica que advém da maneira como a sua existência estaria ordenada na natureza, isto é, com uma harmonia entre desejos, faculdades e necessidades.

³⁴ Conforme Tomás de Aquino, “a lei não é útil ao homem se ele não lhe obedecer. Ora, já é por bondade que o homem obedece à lei. Logo, antes da lei, é-lhe necessária a bondade. Logo, não é ela que torna os homens bons” (AQUINO, 1980, 1.746).

a liberdade da vontade em nossas considerações, começamos, pelo menos parcialmente, a justificar a posição dos homens na ordem moral instituída pela divindade. Nas palavras do Vigário,

Ela o fez livre para que fizesse não o mal, mas o bem por escolha. Colocou-o em condições de fazer essa escolha empregando bem as faculdades de que o dotou; (...) Murmurar contra o fato de Deus não o impedir de fazer o mal é murmurar por tê-lo feito de uma natureza excelente, por ter posto em suas ações a moralidade que as enobrece, por ter-lhe dado direito à virtude. O supremo gozo está no contentamento consigo mesmo, é para merecer esse contentamento que fomos colocados na terra e dotados de liberdade, que somos tentados pelas paixões e contidos pela consciência (Ibid., p. 396-397).

Em sua soberana justiça, Deus reservou o prêmio da eterna felicidade àqueles que alcançam “a glória da virtude e o bom testemunho de si mesmo” (Ibid., p. 415), isto é, àqueles que viveram aqui na Terra de acordo com as leis divinas. Logo, sob o ponto de vista das almas individuais, é em razão de fazer por merecer a felicidade eterna que os homens ganharam a liberdade de se colocarem na ordem moral da divindade. Entretanto, esta não parece ser, para Rousseau, a única razão pela qual Deus teria inscrito nos corações dos homens as suas leis eternas.

Para que possamos deduzir outra possível razão para a qual o ser humano é livre para se ordenar pelas leis morais da divindade, vejamos, nas palavras do próprio Rousseau, quais são os deveres impostos por estas leis:

É completamente indiferente à glória de Deus ser-nos conhecida em todas as coisas; é importante, porém, para a sociedade humana e para cada um de seus membros que todo homem conheça e cumpra os deveres que a lei de Deus impõe-lhe para com o próximo e para consigo mesmo. (...) Mas o que interessa, a mim e a todos os meus semelhantes é que cada qual saiba que existe um árbitro do destino dos seres humanos, do qual somos todos filhos, que nos manda sermos todos justos, que nos amemos uns aos outros, que sejamos bons e misericordiosos, que honremos nossos compromissos com todos, mesmo com nossos inimigos e os seus; que a aparente felicidade da vida nada é; que existe outra vida depois desta, na qual o Ser supremo será o remunerador dos bons e o juiz dos maus (Ibid., p. 555-556).³⁵

³⁵ Ao contrário da Profissão de Fé, que trata mais especificamente sobre as questões relacionadas a Deus e à metafísica, nesta passagem do Livro V, do *Emílio*, Rousseau não está exatamente fazendo uma discussão teológica para tentar descobrir quais seriam realmente os preceitos da lei divina, e sim buscando retirar, dentre os muitos dogmas das religiões reveladas, quais regras mínimas seriam úteis à conservação da sociedade e deveriam ser ensinadas a todos. Nesse sentido, essa parte da obra se aproxima, em certa medida, daquilo que ele faz no capítulo sobre a religião civil do *Contrato social*, conforme mencionado anteriormente. Por outro lado, aqui, Rousseau afirma, de forma explícita, quais seriam os mandamentos de Deus que deveriam ser ensinados às pessoas, especialmente aos jovens. Tais mandamentos são condizentes com a teoria da consciência moral do Vigário Saboiano e com os ensinamentos de Rousseau nos *Escritos sobre a religião e a moral*, onde o registro sobre quais são as leis divinas aparece apenas de forma implícita. É importante notar que o conteúdo destas leis não

Podemos dividir em dois grupos o conjunto desses deveres sagrados: o primeiro refere-se a uma obrigação altruísta de amor ao próximo (“que nos amemos uns aos outros, que sejamos bons e misericordiosos”) e o segundo, à obrigação de cumprimento das promessas, isto é, a sacralidade do contrato (“sermos todos justos”³⁶ e “que honremos nossos compromissos com todos”).

Desta forma, podemos deduzir dos deveres impostos aos homens pelas leis de Deus, que a divina providência está voltada para a sustentação dos gêneros e das espécies, enquanto que, especificamente por meio da ordem moral, elas zelam pela sustentação da espécie humana. Ora, se imaginássemos um mundo possível onde a vontade de Deus fosse livre e integralmente observada por todos os homens, na concepção do filósofo, certamente, neste mundo, não necessitaríamos de governo nem de leis, pois a paz reinaria na Terra e a espécie humana – aqui considerada como um todo regido pela mesma ordem – seguiria seu curso sem a necessidade de intervenção das instituições mundanas.

Finalmente, podemos concluir, com o Vigário Saboiano, que “sempre é certo que o todo é uno e anuncia uma inteligência única; pois nada vejo que não esteja ordenado no mesmo sistema e que não concorra para o mesmo fim, qual seja, a conservação do todo na ordem estabelecida” (Ibid., p. 390).

6. Considerações Finais

Já que a matéria é um princípio passivo, naturalmente em repouso, e os corpos inanimados não se movem voluntariamente nem ao acaso, mas de acordo com certas leis, deve então haver uma vontade inteligente alheia à própria matéria que dá movimento e mantém o concerto do todo que é o universo. A causa primeira de todo movimento é Deus, que formou e ordenou o sistema de todos os seres, os quais sem ele nada seriam. O ser supremo, atemporal e imaterial, que existe por si mesmo, é um ser perfeito. Sendo perfeito, sua sabedoria e o seu poder são infinitos, e a sua vontade é plenamente boa.

são verdades inatas gravadas nos corações dos homens, mas conhecimentos adquiridos. Embora a consciência (“instinto divino” ou “voz celeste”) seja um sentimento inato ao ser humano, o conhecimento do bem deve ser alcançado por meio dos sentimentos morais “iluminados pela razão”.

³⁶ Na Profissão de Fé, o Vigário de Sabóia afirma que “a justiça do homem é dar a cada um o que lhe pertence” (ROUSSEAU, 2004, p. 404).

Um ser soberanamente bom deve ser soberanamente justo, posto que a bondade é um princípio inseparável da justiça. Para haver justiça, é necessária a existência de uma ordem moral, cujas leis ordenam igualmente cada ser inteligente e sensível. Logo, a generalidade de suas leis revela a igualdade como mais um princípio de sua justiça. Também é necessário que haja vontade livre para a ação justa. Logo, a liberdade da vontade é outro princípio essencial da justiça divina. Em sua infinita bondade, Deus reservou aos justos a recompensa mais sublime, que é a felicidade eterna. Em suma, podemos afirmar que, em Rousseau, os princípios essenciais da justiça divina são: a bondade, a igualdade, a liberdade e a reciprocidade.

Ao formar o sistema de todos os seres, Deus criou uma ordem física que dispõe cada ser material em relação ao todo. Tal ordem é formada por leis imutáveis e invioláveis, que são as leis da natureza. Mas como não há livre-arbítrio entre os seres irracionais, não há justiça na natureza. A justiça divina é realizada somente na ordem moral, na qual cada ser inteligente e sensível, disposto em relação a si mesmo, é livre para aquiescer ou desobedecer às leis morais postas pela divindade.

O fim da justiça de Deus não está fora dele, visto que a potência divina age por si mesma e não através de meios. Por outro lado, as suas criaturas inteligentes e sensíveis podem colocar-se na ordem moral com uma dupla finalidade, quais sejam: a de garantir a manutenção da espécie humana na Terra, e de se tornarem dignas da graça da felicidade eterna ao lado de Deus.

Temos, portanto, um modelo de justiça no qual as funções de legislador, juiz e autoridade (que recompensa os bons e pune os faltosos) se encontram no mesmo ser que governa a todos de forma soberana, promovendo a conservação da espécie humana na ordem moral por ele estabelecida.

Ao se defender de acusações dos seus críticos e opositores, Rousseau afirma nas *Cartas escritas da montanha*: “Menos ainda se pode dizer que ataco a moral em um livro no qual estabeleço, com todo meu empenho, minha preferência pelo bem geral em relação ao bem particular e no qual relaciono nossos deveres para com os homens a nossos deveres para com Deus, único princípio sobre o qual a moral pode ser fundada, para ser real e ultrapassar as aparências” (ROUSSEAU, 2006, p. 250).

Portanto, para Rousseau, a crença em Deus e em sua suprema justiça, conforme observa Patrick Riley, é um fator incontornável para que o homem se torne um ser sociável e leve uma vida moral. Nas palavras do comentador,

É claro que, para Rousseau, a mera apreciação filosófica da ordem não é suficiente. Para que a injustiça e o amor-próprio sejam evitados, é preciso amar a Deus (...). O jovem que está sendo educado para a virtude, Rousseau diz (agora falando com a sua própria voz e não mais com a do vigário), deve ser ensinado ‘não só... o amor da ordem, pelo qual cada um prefere sempre o amor de si’, mas, mais importante, ‘o amor pelo autor do seu ser, um amor que se mistura com aquele mesmo amor de si, para finalmente ser capaz de desfrutar daquela duradoura felicidade de uma boa consciência e da contemplação do que o Ser supremo que lhe promete uma outra vida, depois de ter levado bem esta’³⁷ (RILEY, 1988, p. 201).

Vimos que o fim da justiça divina não está fora da própria divindade, já que Deus age por si mesmo e não através de meios. Mas sob o ponto de vista dos seres humanos aqui na Terra, a obediência às leis divinas significa um meio pelo qual eles poderão atingir uma dupla finalidade: garantir a manutenção da espécie humana na Terra e de se tornarem individualmente dignos da graça da felicidade eterna ao lado de Deus. Contudo, as condições de possibilidades para que o indivíduo leve uma vida moral em sociedade somente serão viabilizadas com a instituição da ordem política justa, como na República idealizada pelo filósofo de Genebra em *O contrato social*.

Por fim, é importante reiterar que as ideias expostas neste artigo são somente especulações e hipóteses apresentadas por Rousseau, na medida em que o próprio autor reconhece que a justiça divina é incognoscível ao homem.

³⁷ [Tradução nossa do original em inglês: “It is clear that, for Rousseau, the mere philosophical appreciation of order is not enough; If injustice and self-love are to be avoided, one must love God, who is more than just orderly. The young person who is being educated to virtue, Rousseau says (now speaking in his own voice and no longer in that of the vicar), must be taught ‘not only... the love of order, to which each always prefers the love of self,’ but, more importantly, ‘love for the author of his being, a love that mixes itself with that same love of self, in order finally to be able to enjoy that lasting happiness of a good conscience and the contemplation of that supreme Being promising him another life, after having spent this one well” (RILEY, 1988, p. 201).]

Referências Bibliográficas

- ALBERG, J. **The reinterpretation of Rousseau: a religious system**. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- AQUINO, T. **Suma teológica**. Trad. de Alexandre Corrêa. Caxias do Sul: Livraria Sulina Editora e Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1980.
- DERATHÉ, R. **Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo**. Trad. de Natália Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.
- GILSON, E. **A filosofia na idade média**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KELSEN, H. **O problema da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- MASTERS, R. **The political philosophy of Rousseau**, New Jersey: Princeton, 1968.
- ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores)
- _____ **O contrato social ou princípios do direito político**. Trad. de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____ Escritos sobre a religião e a moral. In: **Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução** n. 2. Trad. de Adalberto L. Vicente e Ana Luiza S. Camarani. Organização e apresentação de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: IFCH/UNICAMP, 2002.
- _____ **Emílio ou da educação**. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____ **Cartas escritas da montanha**. Trad. Maria Constança Peres Pisarra e Maria das Graças Sousa. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006.
- RILEY, P. **The general will before Rousseau – The transformation of the divine into the civic**. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- SCOTT, J. **Politics as the imitation of the divine in Rousseau’s Social contract**. *Polity*, v. XXVI, n. 3, 1994.
- VIROLI, M. **Jean-Jacques Rousseau and the ‘well-ordered society’**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



BRANDÃO, Caius. ESTUDO ONTOLÓGICO SOBRE A JUSTIÇA DIVINA NA METAFÍSICA DUALISTA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU. *Synesis*, v. 9, n. 1, jan/jul. 2017. ISSN 1984-6754. Disponível em:
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=1140>.
