

Consciência e justiça em Rousseau: dos tratados de casuística ao tribunal interior

Prof. Dr. Thomaz Kawauche
Professor visitante na UNIFESP
kawauche@gmail.com

Resumo: Este artigo sugere que a relação entre consciência e juízo no Emílio possa ser compreendida no âmbito dos debates filosóficos sobre moral e religião do final do século XVII. Mais especificamente, trata-se de situar aquilo que Rousseau designava por consciência no quadro teórico das discussões marcadas, de um lado, pelas transformações da ideia de justiça na história da casuística, e de outro, por um certo modelo antropológico que, na primeira metade do século XVIII, se coadunava com as necessidades teóricas das ciências emergentes.

Palavras-chave: antropologia, casuísma, ciências modernas, faculdade do juízo, teologia.

Consciousness and Justice in Rousseau: From Treatises of Casuistry to Inner Tribunal

Abstract: This article suggests that the relationship between conscience and judgment in *Emile* can be understood within the realm of the late XVIIth century philosophical debates on morals and religion. More specifically, the question is to situate what Rousseau called conscience in the theoretical framework of the discussions shaped, on the one hand, by the transformations of the idea of justice in the history of casuistry, and on the other, by a certain anthropological model that, in the first half of the XVIIIth century, was in agreement with the theoretical needs of the emerging sciences.

Key-words: anthropology, casuistry, faculty of judgement, modern sciences, theology.

Há no *Emílio* de Rousseau uma passagem que deve interessar os estudiosos da gênese da subjetividade no século XVII. O trecho em questão, que remete o leitor ao conceito de *pessoa* em Locke, encontra-se na *Profissão de fé do vigário saboiano*. Ali Rousseau se refere à consciência como o melhor guia para o juízo, e usa como seu porta-voz um personagem-tipo: o fictício “bom padre”, meio désta e meio cristão, que, valendo-se das verdades racionais da religião natural, instrui um jovem socialmente desajustado acerca do lugar de cada um na ordem dos homens. Submetido a uma espécie de discurso terapêutico, o pequeno delinquente tem seu *eu* reordenado segundo dogmas aceitáveis à razão, e após ouvir o vigário saboiano, fica persuadido de que o melhor a fazer é voltar para a cidade de onde havia fugido.

Trata-se de uma cena emblemática, situada no coração do livro IV do *Emílio*, bem no momento em que a lição versa sobre a “moralidade de nossas ações”. O tom dramático é dado pelo narrador-personagem, pois, como sabemos, este é concebido por Rousseau com traços autobiográficos. Por trás dessa reflexão acerca do “juízo que nós mesmos fazemos sobre elas [as ações humanas]”, tem-se o pano de fundo antropológico do *Emílio*: o esquema é o das faculdades humanas. Eis o contexto no qual Rousseau, problematizando os casos de consciência, faz menção aos casuístas: “Basta consultar-me sobre o que quero fazer: tudo o que sinto estar bem está bem, tudo o que sinto estar mal está mal. O melhor de todos os casuístas é a consciência, e só quando negociamos com ela recorremos às sutilezas do raciocínio.” (ROUSSEAU, 1969, p. 594).

Rousseau designa a consciência moral como “luz interior”, em contraposição à luz exterior dos tribunais dos casuístas. Tudo se passa como se, nesse jogo de luzes e sombras sem regras claras, todos buscassem algum critério objetivo que permitisse ao sujeito, por assim dizer, enxergar no escuro. Tanto o tribunal da casuística na versão dos jesuítas quanto a consciência moral da filosofia moderna reivindicavam o direito de afirmar: vejo a luz em meio às trevas. Embora Rousseau não apareça como epistemólogo positivista que clareia a noite do saber (longe disso!), ele não deixa de pensar como um cientista moderno quando, a uma só vez, rejeita as verdades reveladas da tradição cristã e circunscreve a obscuridade aceitável à alcada do sentimento. Numa palavra, o que Rousseau acaba fazendo, talvez sem a intenção para tanto, é mostrar que, no tocante aos critérios para aferir a exatidão dos juízos subjetivos, os casuístas estavam desatualizados – para não dizer obsoletos, supondo-se o progresso das tecnologias de governo dos corpos – no contexto científico da época.

Neste artigo restrinjo-me ao quadro teórico no qual se inscrevia o debate entre Rousseau e os casuístas. Por isso mesmo, a fim de avançarmos em nosso comentário, convém antes recordar quem eram os casuístas.

Sabe-se da história do catolicismo que os chamados “casos de consciência” eram decididos por teólogos – e notavelmente teólogos jesuítas a partir da segunda metade do século XVI – que registravam suas ponderações numa vasta bibliografia destinada à prática dos confessores. Jean Delumeau (1991, p. 104) relata que, “de 1564 a 1663, no mínimo uns seiscentos autores católicos compuseram tratados de casuística”.¹ Saber se um ato deveria ser julgado como pecado mortal ou pecado venial era algo de suma importância para os sacerdotes que lidavam diretamente com o povo: as decisões, ou “resoluções”, cabiam aos casuístas. Contudo, é evidente que a variedade de situações a serem consideradas caso a caso tornava inevitável a divergência de opiniões quanto às respostas corretas, e isso sem levarmos em conta os interesses escusos por trás de cada resolução. Tal dificuldade gerou as controvérsias em torno da “doutrina das opiniões

¹ Exemplos de resoluções tiradas do Santo Ofício que Delumeau (1991) cita:

“Um marido não peça quando, por sua própria autoridade, mata sua mulher surpreendida em crime de adultério. [1665]”

“Dificilmente encontrariam entre seculares, mesmo entre reis, o supérfluo; assim ninguém, ou quase ninguém, é obrigado a dar esmolas, pois só se é obrigado a fazê-lo com o supérfluo. [1679]”

“É permitido a um homem de honra matar um agressor que se empenha em caluniá-lo, se não houver outro meio de evitar essa ignomínia; o mesmo cabe dizer do fato de matar quem lhe deu uma bofetada e o atingiu com um bastão, mesmo se o agressor fugiu após a bofetada ou o golpe de bastão. [1679]”

prováveis”, cuja crítica do ponto de vista do rigorismo jansenista encontra sua versão célebre nas *Cartas provinciais* de Pascal.²

Na realidade, a doutrina das opiniões prováveis deve ser compreendida num quadro histórico mais amplo a fim de podermos apreciar melhor um certo movimento de dessacralização – ou secularização – do mundo dos homens. Progressivamente, os chamados “casos de consciência” deixavam de ser um problema da alçada dos teólogos e, pouco a pouco, se inseriam nos debates de moral e política. Tratados de casuística que referenciavam os julgamentos públicos, como no compêndio das *Resolutiones morales* (10 volumes, 1629-1659) de Antonius Diana³, não contavam mais com o reconhecimento irrestrito de outrora. Não nos passa despercebido que essa mudança cultural se coadunava perfeitamente ao espírito das ciências emergentes; estas conquistavam seu espaço sob a égide da ideia moderna de um *sujeito de conhecimento* que, como mostrou Galileu, produzia representações dos fenômenos do mundo físico em linguagem matemática por intermédio de um observador *situado*, isto é, posicionado em condições materiais particulares relativamente aos objetos observados. No âmbito da moral, era cada vez mais plausível que cada um deveria julgar por si mesmo o que seria melhor para si: assim como nas ciências da natureza, o critério de evidência nos juízos acerca do bem e do mal incorporava os padrões de legitimidade da época e passava a reconhecer como admissível uma certa subjetividade nas evidências das ciências do homem. Por isso, em vez de submeter o juízo à tutela de autoridades instituídas, como se a fonte da verdade só pudesse encontrar-se em instâncias outras que não o próprio *eu*, o sujeito moderno orientava-se, notavelmente a partir do século XVII, pelo critério da “luz interior”, ou, como dirá Kant no século seguinte, pelo princípio da autonomia.

Quero mostrar aqui que a concepção de Rousseau acerca da consciência se inscreve num processo de mudança de mentalidades em cujo registro vemos emergir a faculdade do juízo fundamentada nos princípios da autonomia e da subjetividade. Trata-se de um movimento de interiorização do tribunal da consciência na história dos modelos antropológicos dos filósofos que, como sabemos, alcança seu ápice no século XVIII com a imagem do tribunal que Kant utiliza para alegorizar a crítica da razão pura.

Em linhas gerais (cf. LEITES, 1988), a diferença na transição da casuística para o juízo próprio é a fonte dos ditames morais: as deliberações do indivíduo vão deixando de ter como referência as autoridades

² As *Provinciais* de Pascal são compostas por 18 cartas publicadas entre 1656 e 1657. O partido tomado era a favor de Antoine Arnauld e dos asseclas do jansenismo. As objeções voltavam-se, sobretudo, aos argumentos originados da obra *De concordia liberi arbitrii cum divinae gratiae donis* (1588), de Luis Molina, na qual afirma-se que a salvação do homem pode se conquistar mediante o bom uso do livre-arbitrio. Nas cartas 5 a 9, Pascal apresenta sua crítica à “doutrina das opiniões prováveis” dos jesuítas e de outros casuístas. Considera a questão em seus aspectos mais diversos, de modo a demonstrar autoridade para condenar os “casuístas relaxados” a fim de persuadir o leitor acerca da necessidade de uma moral fundada em regras invariáveis “em todos os tempos e em todos os lugares”. De acordo com Pascal, a graça não poderia ceder tanto lugar para a liberdade humana, nem mesmo sob a alegação de estratégia para alcançar todo o mundo pagão, pois, como afirma na quinta das *Provinciais*, “os que são verdadeiramente piedosos buscam uma conduta mais segura” (PASCAL, 2004, p. 330). Tal crítica não se restringe à circunstância da polêmica em torno de Arnauld, pois também nos *Pensamentos* encontramos ponderações gerais sobre o assunto, cf. p. ex: “Os casuístas submetem a decisão à razão corrupta e a escolha das decisões à vontade corrupta, a fim de que tudo o que há de corrupto na natureza do homem participe da sua conduta.” (PASCAL, 2004, p. 1.107, § 907 cf. Brunschvicg). Mas, afinal de contas, o que nos interessa dessa exposição da moral teológica de Pascal? Ora, se aceitarmos que na *Profissão de fé do vigário saboiano* Rousseau é mais tolerante aos males causados pela religião do que àqueles provenientes do materialismo, podemos afirmar que a consciência moral no *Emílio* tem em Pascal uma de suas fontes mais expressivas, e isso, a despeito de Rousseau rejeitar o pressuposto teológico do pecado original. Valeria a pena, com o intuito de aproximar esses dois filósofos do ponto de vista da moral, uma retomada do comentário de Starobinski (1971, p. 339-340 e 1999, p. 177-194), que considera na narrativa bíblica os episódios da queda e da salvação como alegorias que Rousseau transpõe para seus escritos em versão laicizada.

³ Antonius Diana (1586-1663), da Ordem dos Teatinos (ou Ordem de São Caetano), era conhecido como o “príncipe dos casuístas”. Sua obra monumental, *Resolutiones morales*, publicada em Palermo, na Sicília, trata de cerca de vinte mil casos e apresenta mais de seis mil resoluções. As resoluções de Diana podem ser considerada laxistas na medida em que, como afirma Afonso de Ligório (bispo italiano do século XVIII que negava tanto o rigorismo quanto o probabilismo), “inclina-se com maior frequência para o lado da benignidade, e não é raro que a ele se incline mais do que é conveniente” (cf. DELUMEAU, 1991, p. 107; cf. JONSEN & TOULMIN, 1989, p. 156).

socialmente instituídas e legitimadas, e, aos poucos, passam a tomar por referência as verdades reconhecidas como evidentes pelo próprio indivíduo. Em vez de depender dos diretores de consciência, como eram chamados os teólogos casuístas e os padres confessores, o indivíduo, católico ou não, poderia assumir a responsabilidade por suas próprias ações, bastando que para isso fizesse bom uso das faculdades ligadas ao entendimento. Do ponto de vista epistemológico, essa mudança denota uma nova forma de intuir aquilo que era tido por evidente: não se trata do desaparecimento da objetividade quanto ao verdadeiro e ao falso, mas antes, do *deslocamento* do registro dessa objetividade. Em vez da dogmática do discurso da teologia, a ordem moral passaria a se fundamentar nos critérios de verossimilhança dos discursos das ciências ou, em termos propriamente modernos, na fidelidade ao método experimental na arte de raciocinar. A máxima que se coaduna a esse movimento histórico também se encontra na *Profissão de fé* de Rousseau, no trecho em que o vigário explica o porquê de ter adotado como regra metodológica deixar-se guiar-se pela “luz interior” em vez das obras de teólogos e filósofos: “desorientar-me-á menos do que eles me desorientam, ou, pelo menos, meu erro será meu” (ROUSSEAU, 1969, p. 569).

Os próprios casuístas tinham interesse na interiorização do tribunal que julgava os casos de consciência, pois essa era uma solução para o problema dos laxistas (corrente dos casuístas que baseavam suas resoluções em “opiniões prováveis” e não na verdade dos chamados “rigoristas”). Ora, um tribunal interior da consciência que pudesse julgar os atos particulares do indivíduo com mais eficácia que um tribunal eclesiástico externo sem contudo tornar-se viciosamente particularista seria, falando como Foucault (1975), uma tecnologia de poder típica das sociedades disciplinares; porém, em vez de “vigiar e punir”, teríamos, no século XVII, “vigiar e confessar”. Considerando tal modelo de tribunal da consciência, a uma só vez geral (pois diz respeito ao gênero humano) e particular (pois atua na esfera da ação individual), os filósofos do século XVII refletiam acerca do problema da moral à luz do modelo da identidade pessoal de Locke: sem cair num tipo de laxismo – pois a consciência segue a evidência da razão, e não “opiniões prováveis” –, tornava-se cada vez mais plausível um modelo antropológico em que a liberdade do indivíduo e as regras necessárias para a conservação da ordem civil seriam compatíveis. Vislumbrava-se por aí um governo cujas normas poderiam ser programadas por “disposições adquiridas” (cf. TULLY, 1988, p. 25).

Voltemos à citação de Rousseau sobre a consciência como melhor dos casuístas. Em primeiro lugar, convém observar que o autor do *Emílio* não defende com essa afirmação nenhum tipo de relativismo moral – o equívoco numa tal rotulação seria tão grave quanto chamar o genebrino de selvagem ou arcaizante por conceber um estado de natureza como o do segundo *Discurso*. É preciso lembrar que, embora o vigário declare não querer argumentar nem convencer o jovem ouvinte, a *Profissão de fé* não deixa de ser um discurso normativo, uma vez que não admite dúvidas quanto à doutrina da religião natural. Com efeito, não se pode negar o caráter impositivo da exposição dos dogmas essenciais a todo homem, como a existência de um deus providente e provisor, o julgamento da alma para a vida futura, etc., os quais correspondem às verdades fundamentais dos credos monoteístas. Não é por acaso que, na carta em que se justifica perante o arcebispo Christophe de Beaumont, Rousseau chama o deísmo quase católico do vigário saboiano de “religião do gênero humano” (ROUSSEAU, 1969, p. 960).

O quadro em que a passagem sobre os casuístas se inscreve precisa, portanto, ser compreendido de outro ponto de vista. Minha proposta se baseia num esquema inspirado no debate em torno da teoria do conhecimento na modernidade: Rousseau visa, de um lado, o problema da liberdade de consciência tal como o encontramos em obras que problematizam a intolerância religiosa, como a *Carta sobre a tolerância* de Locke, o *Tratado teológico-político* de Espinosa, ou o *Comentário filosófico* de Bayle; e de outro lado, a questão da atividade do espírito nos atos de juízo – questão esta que colocaria em xeque, de modo generalizado, tanto as doutrinas materialistas que negavam a atividade do espírito (para Helvétius, por exemplo, comparar é o mesmo que sentir), quanto as instituições da casuística do século XVII que mantinham os indivíduos na menoridade no que dizia respeito à faculdade de julgar. Eis aí o grande arcabouço histórico e conceitual

em que enquadraria a *Profissão de fé* de Rousseau e, em particular, a concepção de consciência que nela encontramos, cujos pilares fundamentais são: o problema da tolerância política e religiosa que remonta ao século XVI, a questão da atividade do espírito nas doutrinas materialistas de meados do século XVIII, o ideal de saída da menoridade tal como encontraremos no célebre texto de Kant sobre a autonomia.

Não seria possível expor neste artigo tal quadro conceitual da filosofia moderna, assim como não é possível analisar adequadamente o conceito de consciência em Rousseau.⁴ Por isso, limito-me a um ponto que me parece mais interessante: o que segue neste artigo consiste em localizar uma cena pitoresca no processo de constituição do conceito de “*conscience*” em língua francesa. E esse ponto diz respeito à tradução de “*consciousness*” que Pierre Coste faz do *Ensaio sobre o entendimento humano* de John Locke.

Quando Coste publica, em 1700, sua tradução do *Essay de Locke*, temos um fato notável na história da palavra “*conscience*”. No *Ensaio*, a definição de “*consciousness*” é dada do ponto de vista do entendimento, ou seja, como poder de percepção, e não como uma instância obscura que não tivesse nada a ver com a razão. Nas palavras de Locke, “*consciousness*” é a “percepção do que se passa na mente do próprio homem” (LOCKE, 1975, II, i, §19, p. 115). Enquanto Locke fala de um estado de consciência – ou *consciousness*, que pressupõe a racionalidade da vontade –, o tradutor Coste entende *conscience* como *sentimento* ou *convicção*, e utiliza a expressão “*sentimento interior*”. Sabemos que Rousseau irá empregar na *Profissão de fé* o sentido de *conscience* de Coste, e não o sentido original de Locke, muito embora seja Locke a referência formal de Rousseau. Lembremos da seguinte passagem profundamente lockiana em que o vigário reflete sobre a identidade de seu *eu* após a morte do corpo – nela é notável o sentido da consciência como tribunal dos remorsos e como sentimento obscuro que, de modo imperfeito, leva ao conhecimento de si de um ponto de vista moral, ou seja, do juízo acerca das próprias ações que marcam a “*sameness*” na vida presente e na hipotética vida futura:

Sinto minha alma, conheço-a pelo sentimento e pelo pensamento, sei que ela é, sem saber qual é sua essência; não posso raciocinar sobre ideias que não tenho. O que bem sei é que a identidade do *eu* só se prolonga pela memória e que, para ser o mesmo de fato, é preciso que me lembre de ter sido. (ROUSSEAU, 1969, p. 590-591)

Conheço minha alma pelo sentimento e pelo pensamento: este é o princípio do autoconhecimento em Rousseau segundo o qual o movimento de interiorização em busca do *cogito* não pode evitar uma certa obscuridade. Ou seja, o conhecimento que tenho do meu *eu* é, em parte, obscuro por ser ligado ao sentimento, e em parte racional, pois é elaborado pelo pensamento metódico. Eis o preço que os homens de ciência pagam para não dependerem das certezas absolutas da teologia. Um esforço de conciliação entre metafísica e experiência aparece em Malebranche, que busca um fundamento incondicionado do critério de evidência por meio da “*visão em Deus*” (cf. MOREAU, 2004). No entanto, Malebranche, para Rousseau, será apenas a autoridade que chancela o modelo epistemológico misto de Pierre Coste, em parte dependente do conceito de identidade pessoal do *Ensaio sobre o entendimento humano*, e em parte influenciado por uma vertente do cartesianismo cuja descrição do aparelho sensorial e cognitivo (sobretudo a união da alma com o corpo) era marcada pelos esquemas da fisiologia do século XVII. Tentando resumir essa análise sem entrar nos problemas ligados à medicina experimental que servia de paradigma científico da época, eu diria que a “*conscience*” em Rousseau é um conceito que tem como fontes filosóficas, de um lado, a definição de “*consciousness*” de Locke, e de outro, a aproximação semântica das palavras “*sentimento interior*” e “*consciência*” realizada pelo médico cartesiano Louis de la Forge.⁵

⁴ Um razoável esforço para examinar o referido quadro teórico encontra-se em meu relatório de pós-doutorado na USP, apresentado em janeiro de 2017. Quanto ao tema da consciência em Rousseau, uma exposição com viés “estruturalista” encontra-se no capítulo 2 de meu livro (KAWAUCHE, 2013).

⁵ Cartesiano ortodoxo, Louis de la Forge (1632-1666) é conhecido como colaborador da primeira edição em língua francesa do tratado *De l'homme*, de Descartes, publicada em 1664: escreveu as “*Remarques*” e fez as ilustrações. La Forge também escreveu o *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés & fonctions, & de son union avec le corps, suivant les principes de René Descartes* (Amsterdam,

Nunca é demais lembrar que, no século XVII, a consciência era um conceito em formação. Louis de la Forge contribui decisivamente para o estabelecimento do sentido de *sentimento interior* que será adotado por Malebranche, em seguida por Coste e, depois, por Rousseau. De acordo com Etienne Balibar (1998), embora Descartes possa ser considerado o primeiro dos filósofos da consciência em língua francesa, ele emprega a palavra *conscience* poucas vezes e, com sentido filosófico, apenas nos textos em latim: *conscientia* e *conscius esse*. De todo modo, o léxico de Descartes é o da *reflexão* e da *certeza*, e não é esse o espírito da “ciência” do vigário saboiano. Se, portanto, quisermos encontrar a filiação do léxico que vai dar no *Emílio*, precisamos rastrear os registros de Malebranche e Locke. De fato, é bem conhecida na história dessa palavra uma das escolhas feitas pelo tradutor do *Ensaio* que tornou-se anedótica. Vejamos.

O que Coste entende por *conscience* na tradução do *Essay* não é o conhecimento objetivo da identidade pessoal, tal como ensina Locke, mas o conhecimento obscuro de si mesmo, cuja evidência só se obtém por recurso à verdade divina inacessível à mente humana. É de Malebranche o modelo de consciência que, por mais clareza e distinção que possa alcançar, permanece num conhecimento imperfeito, uma vez que o conhecimento perfeito, segundo o padre oratoriano, viria apenas mediante a “visão em Deus”. Etienne Balibar, no livro *Identité et différence: l'invention de la conscience* (1998), comenta essa interferência do tradutor na transposição do termo original em inglês.

Na nota ao parágrafo 9, cap. xxvii, livro II do *Ensaio sobre o entendimento humano*, Coste explica que a palavra em inglês *consciousness* não possui equivalente em francês. As palavras mais próximas, na opinião do tradutor, seriam “*sentiment*” e “*conviction*”, mas ainda assim elas expressariam imperfeitamente a identidade pessoal que o Sr. Locke teria em mente quando fala do homem que é côncio de si mesmo. Para lembrar o leitor, a decisão editorial de Coste consistiu em grafar “*con-Science*”, em itálico, com o “S” em caixa-alta e explicitando o prefixo com hifen, sempre que a palavra expressasse “*sentiment*”, ou seja, sempre que se desejasse designar o ser pensante capaz de constatar por seu próprio sentimento a “*sameness*” (que diz respeito à identidade pessoal) em diferentes tempos e lugares. Coste reconhece os inconvenientes dessa decisão, mas justifica-se afirmando que “num discurso filosófico, não apenas se pode, mas deve-se empregar palavras novas ou fora de uso quando não há outras que exprimem a ideia precisa do autor”. A esse expediente de tradução, acrescenta-se um argumento de autoridade: Coste cita “o famoso padre Malebranche” na passagem da *Recherche de la vérité* (livro III, cap. 7) em que a consciência aparece como um dos modos de conhecimento das coisas: “conhecer por consciência ou por sentimento interior”. No Esclarecimento XI da *Recherche*, no qual Malebranche explica sua recusa das ideias claras de Descartes como critério de evidência para o conhecimento da alma, lemos: “[...] não conhecemos a alma, nem suas modificações por ideia clara, mas somente por consciência e por sensação [*sentiment*] interior” (MALEBRANCHE, 2004, p. 318). Balibar nos esclarece o quadro histórico que, passando pelo problema do tribunal dos casuístas, desemboca na definição de consciência como sentimento interior em Rousseau.

A identificação da consciência com o sentimento interior dá lugar, por parte de Malebranche, a uma belíssima fenomenologia, que se prolonga por toda sua doutrina moral. Como ele é o primeiro grande usuário do termo consciência em sentido metafísico e psicológico, essa equação terá consequências muito fortes na tradição filosófica francesa (por exemplo em Rousseau). Ela introduz de algum modo um *terceiro termo* entre a ideia de conhecimento e a de juízo. Em relação ao conhecimento verdadeiro, a consciência tem evidentemente um aspecto *restritivo*, o

1666), onde corrige e complementa a teoria fisiológica de seu mestre. É nessa obra que encontramos o neologismo *conscience* vinculado ao “sentimento interior” do espírito: “la nature de la pensée consiste dans cette conscience, ce témoignage & ce sentiment intérieur par lequel l'esprit est averti de tout ce qu'il souffre & généralement de tout ce qui se passe immédiatement en lui, dans le temps même qu'il agit ou qu'il souffre” (p. 54) [“a natureza do pensamento consiste nessa consciência, esse testemunho e esse sentimento interior pelo qual o espírito é avisado de tudo o que sofre e, em geral, de tudo o que se passa imediatamente nele, no próprio tempo em que age ou sofre”]. Do ponto de vista da história da filosofia, a novidade é que, para La Forge, *conscience* diz respeito às apercepções do sujeito cognoscente e às faculdades da alma no quadro teórico de uma fisiologia mecanicista. Na medida em que permitia ao entendimento humano se desvincular da clássica imagem da *recta ratio* e do universo ordenado em função de causas finais, tal reformulação do modelo antropológico contribui para uma mudança de mentalidades que, como sabemos, culmina no advento do paradigma newtoniano. Sobre La Forge, cf. Clarke (1989).

que contraria a ilusão cartesiana de um perfeito conhecimento da alma por si mesma (e, por conseguinte, contra a *suficiência* em si da alma cognoscente, na qual Malebranche, assim como todo o antihumanismo do século, vê uma heresia e até mesmo uma blasfêmia). Mas de outro lado, pelo sentimento confuso que temos de nós mesmos, apreendemos algo de essencial que é o *presentimento de nossa liberdade*, inseparável de um destino sobrenatural. (BALIBAR, 1998, p. 53)

Tal análise é iluminadora na medida em que explicita o ponto de inflexão na história da consciência, quando o sentido externalista da palavra passa a ser compatível com o sentido voltado para o foro íntimo das questões invisíveis no plano da opinião pública. Aquilo que para os casuístas era censurável somente por intermédio da prática discursiva do confessionário, torna-se compreensível também no âmbito do foro íntimo: a censura interior, mais eficaz do que qualquer tratado do Santo Ofício, se pronuncia independentemente da condenação institucional. Com efeito, é admirável que, graças a esse movimento de internalização do tribunal da consciência, os filósofos do século XVIII tenham conseguido resgatar o antigo sentido das palavras gregas *synderesis* ou *syneidesis*, a saber, conhecimento público de algo que causa vergonha para o indivíduo (cf. CASSIN, 2004; cf. ERNOULT & MEILLET, 2001). O resultado dessa mudança social e cultural – pois trata-se de algo cujas consequências ultrapassam os limites de um problema estritamente semântico – é a instalação do antigo tribunal de casos de consciência nos corpos dos agentes morais que, dessa maneira, só se reconheceriam enquanto tais na medida em que o aparelho sensorial e cognitivo das próprias *pessoas* pudesse ser descrito em termos do modelo da *tabula rasa*, tal como apresentado no *Ensaio* de Locke.

Quanto ao *Emílio*, devemos observar que o vigário saboiano se refere à consciência como um sentimento inato que se inclina ao bem, chamando-a de “instinto divino” ou “princípio inato de justiça e de virtude” (ROUSSEAU, 1969, p. 598 e 600): vejo nessas designações não um retorno a Descartes, e sim um cuidado conceitual para garantir no modelo antropológico uma efetiva obscuridade – leia-se: uma “espiritualidade” – atrelada à faculdade do juízo, o que era necessário em sua luta contra os modelos de homem-máquina dos materialistas. Embora Rousseau sofria forte influência de Locke e admita o esquema do tribunal interior, ele não abre mão das ideias de Providência e de natureza como ordem teleológica; por isso mesmo, não aceita a redução do entendimento humano a uma psicologia estritamente mecanicista: eis aí um dos motivos para sua insistência em dizer, na querela com Helvétius, que o espírito é ativo quando julga.⁶ Sentimento interior, no *Emílio*, é sinônimo de “liberdade bem regrada” (ROUSSEAU, 1969, p. 321), e as regras – necessárias para que a ciência do homem encontre seu caminho legítimo e seguro – são dadas pelo próprio sujeito do conhecimento, ainda que sob a condução de um guia (*gouverneur* ou *législateur*), e ainda que à custa da incerteza inerente às formas de expressão do sentimento.

* * *

Procurei expor neste artigo alguns aspectos que nos ajudam a compreender as condições para o surgimento da consciência moderna. De modo bastante sintético, refiz um trecho do longo percurso genealógico de uma faculdade do sujeito cognoscente no registro da história das ciências, limitando-me à análise de um importante escrito de Rousseau à luz do tema do “sentimento”. Tomei como fio condutor dos comentários o estudo da palavra “*conscience*”, e considerei as circunstâncias efetivas – neste caso, o trabalho do tradutor de um texto de filosofia em língua francesa – que possibilitaram a incorporação desse termo no léxico filosófico. A ideia de justiça aparece implicada em toda a discussão haja vista sua pressuposição, tanto nos dispositivos de disciplina dos corpos (quer os dos casuístas, quer os da “ciência” moral), quanto no modelo antropológico adotado pelo autor do *Emílio*.

⁶ “Perceber é sentir; comparar é julgar; julgar e sentir não são a mesma coisa” (ROUSSEAU, 1969, p. 571). Sobre esse problema, cf. Maruyama (2005). Valeria a pena uma pesquisa que examinasse o “princípio ativo” do modelo antropológico do *Emílio* à luz das teorias vitalistas do século XVIII: a hipótese passaria pela relação entre os esquemas descritivos do mecanicismo e a categoria operatória do “princípio vital”, que asseguraria o lugar do finalismo nos modelos fisiológicos antes de Haller.

Referências bibliográficas

BALIBAR, E. "Le traité lockien de l'identité". In: LOCKE, J. *Identité et différence: l'invention de la conscience*. Paris: Seuil, 1998.

CASSIN, B. (Dir.). *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris: Seuil, 2004.

CLARKE, D. M. *Occult Powers and Hypotheses: Cartesian Natural Philosophy under Louis XIV*. Oxford University Press, 1989.

DELUMEAU, J. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ERNOULT, A.; MEILLET, A. (Ed.). *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*. 4^a ed. rev. Paris: Klincksieck, 2001.

FOUCAULT, M. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

JONSEN, A. R.; TOULMIN, S. *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. Los Angeles: University of California Press, 1989.

KAWAUCHE, T. *Religião e política em Rousseau: o conceito de religião civil*. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2013.

LA FORGE, Louis de. *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés & fonctions, & de son union avec le corps, suivant les principes de René Descartes*. Amsterdam, 1666.

_____. *Treatise on the Human Mind* [1664]. Trad. D. M. Clarke. Springer Science, 1997.

LEITES, E. "Casuistry and character". In: _____ (Org.). *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge University Press, 1988.

LOCKE, J. *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. Peter H. Nidditch. Oxford University Press, 1975.

_____. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MALEBRANCHE, N. *A busca da verdade: textos escolhidos*. Trad. Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2004.

MARUYAMA, N. *A moral e a filosofia política de C.-A. Helvétius: uma discussão com J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2005.

MOREAU, D. *Malebranche*. Paris: J. Vrin, 2004.

PASCAL, B. *Les Provinciales, Pensées et opuscules divers*. Paris: Librairie Générale Française, 2004.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard, 1971.

_____. *L'Œil vivant: Corneille, Racine, La Bruyère, Rousseau, Stendhal*. Paris: Gallimard, 1999.

ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*, t. IV. Ed. Marcel Raymond & Bernard Gagnebin. Paris: Gallimard, 1969 (Col. « Bibliothèque de la Pléiade »).



TULLY, J. "Governing conduct". In: LEITES, E. (Org.). *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge University Press, 1988.