

**O CONCEITO DE *VONTADE*: DOS ANTIGOS ATÉ ROUSSEAU**

[THE CONCEPT OF WILL: FROM THE ANCIENTS TO ROUSSEAU]

**Marcos Saiande Casado**  
[marcos.casado@ufrn.br](mailto:marcos.casado@ufrn.br)  
<https://orcid.org/0000-0003-0926-0899>

*Possui graduação em Matemática Licenciatura (UFRN) - 2011, Filosofia Bacharelado (UFRN) - 2015, Mestrado em Educação (UFRN) - 2018, Filosofia Licenciatura (UFRN) - 2019 e Doutorado em Educação (UFRN) - 2022. Atualmente é professor do Departamento de Práticas Educacionais e Currículo (DPEC) do Centro de Educação da UFRN. É membro da Equipe Multidisciplinar da Secretaria de Educação a Distância (SEDIS) para oferta de cursos no Programa Universidade Aberta do Brasil (UAB). É, ainda, membro do Comitê Editorial da Revista Cadernos de Estágio (e-ISSN: 2763-6488). Tem experiência na área de Didática e Ensino de Filosofia.*

**DOI: [10.25244/tf.v16i2.5628](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.5628)**

Recebido em: 8 de dezembro de 2023. Aprovado em: 16 de agosto de 2024

Caicó, ano 16, n. 2, 2023, p. 279-294  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i2.5628](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.5628)  
Dossiê Gadamer - Fluxo Contínuo



**O conceito de *vontade*: dos antigos até Rousseau**

CASADO, Marcos S.

**Resumo:** No *Discurso sobre a desigualdade* Rousseau caracteriza o homem como um ser no qual “a vontade fala” mesmo quando a “natureza se cala” (1971a, p. 218). Este trabalho tem por objetivo, portanto, buscar compreender o conceito de *vontade* em Rousseau a partir de uma pesquisa de natureza qualitativa do tipo histórica e documental. Para tanto, dividimos o trabalho em duas partes, no qual buscamos apresentar ao leitor um quadro sintético da história do conceito de *vontade*, no primeiro momento, e, em seguida, tentaremos apresentar uma compreensão de como Rousseau apresenta essa faculdade do espírito humano, considerando o seu pensamento antropológico. Nos esforçamos para demonstrar como a teoria da *vontade* se constituiu, no decorrer do tempo, e como esse corpo teórico despeja suas águas na modernidade, com especial atenção no pensamento filosófico Rousseau. A *vontade* representa um conceito articulador e pode ser compreendido como uma importante chave de interpretação do labiríntico pensamento de Rousseau que abrange desde a sua filosofia da educação até sua teoria política.

**Palavras-chave:** Rousseau. Antropologia. Vontade.

**Abstract:** In the *Discourse on Inequality*, Rousseau characterizes man as a being in whom "the will speaks" even when "nature is silent" (1971a, p. 218). The aim of this work is therefore to understand the concept of will in Rousseau through qualitative historical and documentary research. To this end, this work is divided into two parts, firstly to present the reader with a synthetic picture of the history of the concept of will, and then to try to present an understanding of how Rousseau presents this faculty of the human spirit, considering his anthropological thinking. We will strive to demonstrate how the theory of the will was constituted over time and how this theoretical body pours flows into modernity, with special attention to Rousseau's philosophical thought. The will represents an articulating concept and can be understood as an important key to interpreting Rousseau's labyrinthine thinking, which ranges from his philosophy of education to his political theory.

**Keywords:** Rousseau. Anthropology. Will.

## 1 INTRODUÇÃO

O conceito de *vontade* é comumente examinado pelos intérpretes de Rousseau a partir do plano de análise estabelecido pelos seus textos políticos. É verdade que esse conceito aparece de forma mais persistente nas formulações de Rousseau acerca da *vontade geral*<sup>1</sup>, contudo, pretendemos aqui demonstrar que a concepção de *vontade* pode ser analisada do ponto de vista das formulações que o autor genebrino faz a respeito da condição humana. Nosso ponto de partida é a afirmação que consta na primeira parte de seu *Discurso sobre a desigualdade*, no qual o autor caracteriza o homem como sendo o único ser no qual “a vontade fala” mesmo quando a “natureza se cala” (1971a, p. 218)<sup>2</sup>.

Para tanto, dividimos o trabalho duas partes, a saber: a) traçaremos um quadro geral de como esse conceito foi discutido pela tradição filosófica anterior ao século XVIII; e b) examinaremos como Rousseau recebe essa tradição de pensamento a respeito do tema da *vontade* e como ele a emprega em sua antropologia filosófica.

Partimos do pressuposto de que as chaves de solução do problema do conceito de *vontade* estão dispostas no conjunto de textos o qual, arbitrariamente, chamamos das fontes antropológicas do pensamento desse autor, a saber: *Discours sur les sciences et les arts* (1750), *Discours sur l'origine et fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) e *Émile ou de l'Éducation* (1762). Realizamos, também, um trabalho de recuperação do conceito de *vontade* a partir de sua evolução em alguns autores consagrados pela tradição filosófica ocidental.

Figura como resultado principal da pesquisa a determinação do conceito de *vontade* como uma ideia central que, muitas vezes, sombreado pela dimensão política que a *vontade* possui quando analisada do ponto de vista do conceito da *vontade geral*, tem consequências, sobretudo, no pensamento pedagógico de Rousseau. Portanto, a análise da *vontade* a partir da dimensão antropológica nos oferece como vantagem examinar a origem do sistema nervoso central de um pensamento que se consolida para além dos aspectos políticos.

## 2 UM BREVE SOBREVÃO PELA HISTÓRIA DO CONCEITO DE *VONTADE*

Concordamos aqui com o que afirma Mario Reale – no verbete *Volonté*, no *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau* (TROUSON e EIGELDINGER, 2006) –, segundo o qual, para abordar adequadamente o tema da *vontade* no pensamento de Rousseau, devemos evocar filosofias como a de Descartes ou a de Santo Agostinho. Desse modo, apelamos para a paciência de nosso leitor para que nos permita, nesse primeiro momento, realizar um sobrevão que, embora seja extenso

<sup>1</sup> O tema de *vontade geral* formulado, pela primeira vez, no verbete *l'Économie politique* (1755), inserido na *Encyclopédie*, é um fato que demonstra a importância central que esse conceito possui na obra de Rousseau.

<sup>2</sup> Para este estudo, as referências aos textos de Rousseau se remetem à paginação das *Oeuvres Complètes, Éditions du Seuil* (1969, 1971).

demais para o tipo de trabalho que apresentamos aqui, torna-se fundamental para a compreensão do nosso objeto de estudo.

Afirma Miklos Vetö, no livro *O Nascimento da Vontade*, que “O tema da vontade se situa na reflexão sobre o agir do sujeito, de seu agir em geral [...]” (2005, p. 11). A preocupação com a pesquisa dessa faculdade humana nasce, segundo Vetö, a partir da seguinte circunstância:

O homem realiza coisas, obras no mundo: colhe os frutos da natureza, cultiva o solo, constrói edifícios. Ora, todo esse fazer que envolve as forças do corpo remete por sua origem e por seu exercício contínuo ao sujeito de quem emana a ação. O fim da ação é o objeto exterior, e o fazer físico decorre imediatamente do agir no interior do sujeito. Na verdade, o agir exterior e o agir interior são paralelos, concomitantes: uma concentração mental acompanha, mantém e guia a operação exterior. Todavia, a concomitância do interior e do exterior, do subjetivo-mental e do objetivo-efetivo não é obrigatória. Há casos em que a fadiga ou a rotina fazem com que a operação continue enquanto cessa a concentração. Ou, inversamente – e é o mais frequente –, a concentração mental pode exercer-se na ausência da operação exterior: o corpo é atingido pela impotência enquanto o agir interior perdura. Sobretudo o desenvolvimento do ato exterior é precedido pela concentração interna que decide iniciá-lo. Ora, a constatação da precedência da decisão em relação à operação efetiva prepara o advento da ideia de vontade. (2005, p. 12).

Em outros termos, o que o autor nos quer mostrar é que do exame dos processos subjetivos que ocorrem de modo anterior ou paralelo à ação efetiva no mundo, é o motivo real para o estudo da *vontade*, mais do que as preocupações de ordem moral. Mesmo com Vetö marcando no pensamento de Aristóteles o início da reflexão a respeito da *vontade*, encontramos no mestre do Estagirita os elementos de uma primeira formulação desse conceito. Nesse sentido, afirmamos que o primeiro autor a tentar determinar o conceito de *vontade* como escopo da condição humana foi Platão. Conforme Ferrater Mora (2004, p. 3044) destaca no seu *Dicionário de Filosofia*, devemos lembrar que, na teoria da tripartição da alma, o filósofo grego firma o conceito de *vontade*<sup>3</sup> como um elemento intermediário localizado entre a razão e o apetite instintivo. A vontade, nessa hierarquia das faculdades pensada por Platão, é inferior à faculdade da razão e superior aos instintos e apetites primários. Essa tripartição se refletirá no ordenamento social da República, pois é aos homens comandados pela faculdade da razão que Platão entrega o governo

<sup>3</sup> Aqui Ferrater Mora opta por traduzir o termo *thymoeidés*, utilizado Platão, como “parte volitiva” e não como “parte irascível”, opção muito utilizada pelos tradutores dos textos de Platão em língua portuguesa. Para Maicon Reus Engler, em sua tradução ao texto *Sobre virtudes e vícios*, de Aristóteles, há uma dificuldade de tradução de *thymoeidés* como “parte irascível” da alma. Segundo o tradutor: “[...] há pelo menos três argumentos que atestam a inadequação lexical dessa escolha: em relação à língua grega, haverá sempre problemas quando se fizer necessário traduzir palavras relativas à ira, em especial *orgilótēs*, que é considerada um vício; em relação à língua portuguesa, ocorrerá o mesmo, pois a palavra não cobre o mesmo espectro semântico grego; por fim, há uma inadequação propriamente filosófica, pois de nenhum modo julga-se característico da irascibilidade fazer frente aos desejos, deliberar, escolher etc. “Irascibilidade” ou “irritabilidade” é uma qualidade pela qual nos abrimos à ação das mais diversas emoções; “irritável” ou “irascível” é a pessoa de ânimo nervoso que, de súbito e por quase nada, pode tornar-se irada, ou alegre, ou entediada etc.”. A opção pela tradução de *thymoeidés* como “parte volitiva”, “também seria opção legítima, favorecida por dois motivos: pela doutrina algo platônica segundo a qual a alma se divide em razão (*ratio*), vontade (*voluntas*) e paixões (*passiones*), doutrina esta que granjeou inúmeros seguidores na história do Ocidente; e pelo uso em português, pois dizemos que temos “vontade de fumar”, mostrando que somos afetados por um desejo, ao mesmo tempo que acreditamos ser possível dirigir nossa vontade por meio da razão para que, por exemplo, evitemos o tabaco.” (ARISTÓTELES, 2014, p. 741).

O conceito de *vontade*: dos antigos até Rousseau

CASADO, Marcos S.

da cidade. Caberá aos homens voluntariosos a guarda da República e, às almas apetitivas, por fim, se reserva o dever da produção e do comércio dos bens de consumo do corpo político. Em Platão, analisa Ferrater Mora,

A vontade não é por si mesma uma faculdade intelectual, mas não é tão pouco uma faculdade irracional. Seus atos se executam conforme a razão. Seguir os desejos não é exercer a vontade; é simplesmente estar (cegamente) dominado. Em outras palavras, o desejo, *ὀρεξις*, pertence à ordem do sensível, ou concupiscível, enquanto a vontade, *Βούλησις*, pertence à ordem do intelecto. (2004, p. 3044).

Essa complicada relação estabelecida entre a razão, a vontade e os instintos será, desde então, o centro no qual gravita o debate a respeito da vontade. Aristóteles concordará em partes com a distinção feita por Platão a respeito do desejo. Ele irá definir o apetite (*epithumia*), isto é, os prazeres imediatos oriundos da comida, da bebida e do sexo, do desejo enquanto vontade (*boulesis*), um querer que é acompanhado de um cálculo racional tomando como referências expectativas futuras. Nesse sentido, Aristóteles irá dar um passo adiante ao pensar o tema da vontade. Ele insistirá no caráter racional ou conforme a razão da *vontade*. No tratado intitulado *Sobre a alma*, ele nos dirá, por exemplo, que:

Existe apenas uma coisa, então, que move: a faculdade desiderativa. E, se duas coisas movessem – o entendimento e o desejo –, moveriam devido a algum aspecto comum. Agora o entendimento não parece mover sem o desejo, pois a vontade é um desejo, e quando nos movemos de acordo com o raciocínio, movemo-nos também de acordo com uma vontade. O desejo, por seu turno, move também à margem do raciocínio, pois o apetite é um tipo de desejo. O entendimento, com efeito, está sempre correto; já o desejo e a imaginação podem estar corretos ou incorretos. Por isso, é sempre o objeto do desejo que move. (ARISTÓTELES, 2010, p. 127).

Nesse trecho podemos perceber imediatamente que, para o autor, há dois motores da ação humana, a saber: a *vontade*, pois “quando nos movemos de acordo com o raciocínio, movemo-nos também de acordo com uma vontade”, e o desejo que se move “à margem do raciocínio”. A ação humana pode ser mobilizada ou pelo ato de puro desejo instintivo ou por um ato esclarecido de vontade. Para Aristóteles, a vontade, dirigida pela razão, parece sempre tender ao bem. O desejo, sempre guiado pelos apetites imediatos, pode estar correto ou não.

Dito de outra maneira, toda ação humana ou é um ato de *vontade* ou um ato de desejo, que ora está sendo determinada pela razão, ora pelos apetites instintivos e, portanto, não é possível falar em uma ação puramente intelectual. A razão em si, para Aristóteles, é uma potência que não é capaz de mover as ações humanas. Essa nova forma de se pensar o conceito de *vontade* contrasta com o que vimos em Platão, pois, neste último, a razão, a vontade e os apetites instintivos são móveis estanques que dirigem a ação humana.

Um passo a mais nesse tema foi dado pelos filósofos estoicos. Vetö (2005, p. 27) nos informa que “[...] a primeira ocorrência de *voluntas* em latim filosófico é encontrada na obra *Rerum Natura* de Lucrécio”. Em termos gerais, para Vetö, a reflexão sobre a concepção de *vontade* nos filósofos estoicos se localiza entre dois temas de destacada preocupação desses pensadores, a saber: a elaboração de um ideal da figura do sábio e o estabelecimento de uma moral na qual a verdade e a realidade de uma ação se dão na intenção do indivíduo que age.

Segundo Vetö, a ideia do sábio encontrada no pensamento estoico está intimamente vinculada a um indivíduo que aceita como sua uma vontade que lhe é estranha de modo complacente, isto é,

[...] o estoicismo elabora o ideal do sábio, que, mesmo se tornando independente das contingências da existência, dá seu consentimento a tudo o que acontece no mundo. O sábio não ignora que se deve habituar aos acontecimentos, submeter-se ao curso das coisas que traduzem a vontade de Deus. Admitindo os processos necessários do cosmos, *querendo* tudo o que acontece, o estoico transfigura a necessidade brutal, inexorável do mundo numa sucessão de eventos livremente assumidos. (VETÖ, 2005, p. 27).

Nessa perspectiva, a busca por uma vida equilibrada consiste em aceitar para si os imperativos que a realidade impõe, de modo que haja um “consentimento voluntário à ordem do mundo” (VETÖ, 2005, p. 29). Se, pelo contrário, há um desacordo ou não aceitação da “ordem do mundo”, a *vontade* particular entra em rota direta de colisão com essa vontade alheia e, então, a alma se perturba. Em resumo, o sábio se configura como aquele que “[...] decifra a necessidade que governa o mundo e lê nela a vontade de Deus” (VETÖ, 2005, p. 29) e se conforma a essa vontade decodificada. A realidade da vontade, portanto, é duplicada nesse sistema de ideias pois, por mais que o sábio, essa figura extraordinária, assuma como sua a vontade do mundo, trata-se de um esforço pessoal de incorporar como sua uma *vontade* alheia.

Por outro lado, o problema da moral da verdade da ação também foi objeto de exame dos pensadores da escola estoica. A intencionalidade da ação e a *vontade* são colocadas em profunda articulação. Vejamos a ocorrência dessa relação entre *vontade* e intencionalidade em um exemplo tomado de Cleanto por Vetö:

Dois escravos são enviados para procurar Platão. Um deles, depois de ter vasculhado, sem resultado, todos os lugares onde pensava encontrá-lo, volta extenuado para casa. O outro, passeando e se divertindo, sem fazer nenhum esforço para cumprir sua missão, cruza com Platão e o encontra sem ter procurado. Será elogiado o escravo que, sem ter conseguido, fez seu dever. O outro, o feliz vagabundo, será punido. (VETÖ, 2005, p. 33).

Mais justo, portanto, seria o mundo no qual as coisas se passassem desse modo. Mas não é o que se verifica em realidade. O mais importante a se destacar nessa passagem é o deslocamento da avaliação moral da ação que sai da perspectiva do resultado concreto da ação, achar Platão, para um exame da esfera íntima, da *vontade* sincera daquele que honestamente buscou realizar a tarefa e não obteve sucesso. Nesse sentido, a moralidade reside não nos efeitos ou nos resultados práticos obtidos pelo sujeito da ação, mas na intencionalidade da *vontade* daquele que age. A *vontade* e a intencionalidade se sobrepõem e, em certa medida, se confundem nessa postulação.

No período medieval, a questão da *vontade* é revisitada por diversos pensadores. Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Duns Escoto e Guilherme de Ockham, só para citar alguns, são alguns nomes que se ocuparam com esse conceito. Em termos gerais, de acordo com Ferrater Mora (2004, p. 3044), é no exame da *vontade* enquanto princípio da ação humana que esse tema será problematizado nesse período. Para Mora, a pergunta central desses pensadores se encontra em determinar o “[...] maior ou menor grau de importância que se atribui à vontade como ‘motora’, depende do tipo de relação que se estabelece entre vontade e inteligência, ou vontade e razão” (MORA, 2004, p. 3044). Em outros termos, a investigação nesse período acerca da vontade se volta para a tentativa de determinar a relação dessa potência anímica com a razão.

Santo Agostinho, mais conhecido por sua filosofia a respeito da ideia de graça, é considerado, segundo Vetö (2005, p. 39), como o “fundador do voluntarismo”. Na obra *O livre-arbítrio*, Agostinho pergunta: “[...] haveria alguma coisa que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade?” (1995, p. 57). Com isso, o autor repousa sobre os ombros dos homens a responsabilidade direta tanto pelos atos de *boa vontade*, como aqueles de *má vontade* e, por conseguinte, o erro, o pecado. Miklos Vetö avalia que para Agostinho:

[...] a vontade é aquilo que é mais adequado ao homem, que ela domina todas as suas faculdades e determina ‘a qualidade’, ‘a verdade’ de seu ser. Mais claramente e mais vigorosamente do que Sêneca, ele situa a humanidade do homem na vontade. [...] Ele ensina que se quer tão imediatamente quanto se vive, que cada homem possui uma consciência imediata de sua vontade. (VETÖ, 2005, p. 39).

Além disso, seguindo a trilha deixada pelos estoicos, Agostinho não confundirá os efeitos de uma ação com a intencionalidade da *vontade* do agente. O fazer e o querer são de ordens distintas, ou seja, “[...] pode ser que se queira de todo o coração um resultado, mas que nos faltem a aptidão e a força para traduzi-lo em fazer” (VETÖ, 2005, p. 43). Essa distinção entre as ordens do querer e do fazer, em verdade, revelam a dicotomia querer e poder, na qual o poder é definido como os meios materiais da ação, enquanto a *vontade* se reduz ao ato livre de escolher.

Mais tarde, Tomás de Aquino, ao examinar a questão da *vontade* em sua *Suma Teológica* (2005, p. 474), situou essa faculdade humana dentro de um quadro tipológico dos apetites. Em resumo, o filósofo medieval descreve três tipos de apetites, a saber: o *apetite natural*, inclinação da própria natureza para algo, como, por exemplo, quando o homem busca, naturalmente, abrigo em ambientes que lhe proporcionem proteção contra as intempéries naturais e lhe permitam o

menor esforço para a alimentação; o *apetite sensível*, que se estende a tudo o que os animais precisam para a manutenção da sua própria existência, tais como comer, beber e se reproduzir; e, por fim, o *apetite intelectual* ou a *vontade*.

Nessa tipologia dos apetites ou dos desejos, podemos traçar uma linha divisória na qual as duas primeiras formas estão ao nível da animalidade e que são compartilhadas por todos os seres animados, inclusive o homem, e a última forma, o apetite intelectual, pertence ao nível espiritual do homem. A *vontade* é o desejo racionalmente ordenado. Nesse sentido, para Tomás de Aquino, a *vontade* e a *razão* são as faculdades mais elevadas do homem, são móveis da ação humana que operam de modo articulados. É importante destacar que é essa postulação que permitirá a Tomás de Aquino elaborar a teoria da segunda natureza, ou seja, por meio da ação efetiva desses dois motores, *vontade* e *razão*, é o que torna possível ao homem se dá uma segunda natureza distante da animalidade e mais próxima da verdade revelada pelas escrituras sagradas.

Em termos concretos, Tomás de Aquino quer fazer, com isso, uma distinção, por exemplo, entre um sujeito que decide assumir uma atitude de generosidade para com a sociedade em decorrência de uma deliberação voluntária e racional daquele que age coagido e/ou para atender interesses de segunda ordem. No primeiro caso, a ação é um ato puro de *vontade* e, portanto, não coercitivo, e racional, pois a generosidade pode gerar um ambiente social mais igualitário e melhor para todos os mesmos daquela comunidade. Na segunda situação, o sujeito age contrariado, pois os atos de generosidade podem ser impostos por um acordo, tácito ou explícito, de uma determinada forma de organização social, e sua ação não é iluminada pelo esclarecimento, mas antes, pelo interesse de ser visto pelos demais membros da comunidade como um sujeito generoso e, assim, ganhar a simpatia deles, por exemplo.

Com isso em tela podemos observar que “a *vontade* obtém um estatuto conceitual completo em São Tomás, que julga poder e dever repensar as posições da Escolástica mais antiga a partir da leitura de Aristóteles” (VETÖ, 2005, p. 49). Sua contribuição reside no fato de articular a *vontade* e a *razão*, mas subordinando aquela aos conteúdos da racionalidade. Dito de outra maneira, *razão* e *vontade* se caracterizam como polos da ação humana, sendo a primeira o polo passivo e a segunda o polo ativo. Nessa polaridade articulada, de um lado, a *vontade* deve necessariamente prestar contas à *razão* e, sendo assim, se subordinar a ela, e a *razão*, como sendo o centro de ordenamento dos desejos, acaba por alimentar a *vontade* para se pôr em movimento, por outro lado. É papel da racionalidade apresentar à *vontade* os objetos referentes ao bem, cabendo a ela aderir ou não a eles.

Mas o pensador católico Duns Escoto não se conformará com a postulação consolidada por Tomás de Aquino a respeito da *vontade*. O intelectualismo tomista se constitui em uma perspectiva na qual se coloca o intelecto, e não a *vontade*, como o centro de decisão e das ações humanas. Escoto, por sua vez, define a *vontade* em termos de apetite intelectual, apetite racional ou apetite com *razão*. É desse modo que se consolidou, segundo José Acácio Castro (1998, p. 70), o embate entre o “voluntarismo escotista e o intelectualismo tomista”.

Sobre esses diversos termos empregados por Escoto no exame da *vontade*, comenta José Acácio Castro que:

**O conceito de *vontade*: dos antigos até Rousseau**

CASADO, Marcos S.

Nesta diversidade de definições pressupõe-se uma distinção interna à própria vontade. A vontade teria uma dupla actividade, ou se quiser, duas tendências: uma passiva, que consistiria na inclinação natural para atingir um objecto desejado, outra activa, sediada no próprio acto livre de querer. Assim, a tendência passiva, seria por ele mesmo apelidada vontade natural, no sentido em que apenas segue as inclinações naturais, enquanto a activa, fundadora das decisões livres, será a faculdade que melhor define a própria vontade. Ambas coexistem, constituindo uma unidade, embora formalmente distintas. Além disso, esta distinção, gradativa no interior da própria vontade, apresenta-se coerente com a própria onto-teologia escotista, já que a “vontade natural”, anterior ao exercício do intelecto, tende para ou deseja apenas bens particulares, enquanto a vontade livre, associada ao exercício do intelecto é a única que pode conduzir o homem a Deus, o bem infinito, e, como tal, garantir ao homem uma felicidade plena. (CASTRO, 1998, p. 70).

Nesses termos, para Escoto, a *vontade* é uma faculdade que se autodetermina e que exerce, ao mesmo tempo, a função passiva e ativa em nós. Enquanto faculdade ativa ela nos inclina em direção aos objetos particulares de nosso querer; é o caso dos elementos ligados à nossa subsistência. Enquanto função ativa, ela nos constrange a aderir “[...] pelo particular ou pelo geral, pelo finito ou pelo infinito, e, como tal, de atingir ou não a felicidade” (CASTRO, 1998, p. 71). Ela, a *vontade*, é, no pensamento de Escoto, o fundamento da relação entre o homem e Deus. Ilustra essa definição de Escoto a respeito da *vontade* a figura do mártir. De um lado, pela sua *vontade* natural, ou da *vontade* em sua forma passiva, aquele que se sacrifica manifesta apego à vida e aos bens que a transitoriedade lhe oferece, e, por outro lado, ao atender ao apelo da vontade livre que julga, considerando princípios como o amor à justiça e ao próprio Deus, aceita livremente a morte.

Em resumo, para Escoto, o fundamento da ação humana é a *vontade* livre e não o intelecto, como queria Tomás de Aquino. Nas palavras de Miklos Vetö, “A vontade é o motor de seus atos, e é um motor não movido. Queremos e queremos livremente porque queremos, e para isso não há nenhuma razão, a não ser a obra da vontade, que é a única causa dela mesma” (2005, p. 60).

O debate em torno do tema da *vontade* não termina com a filosofia medieval, ele se prolonga na história. Essa discussão deságua na época moderna concentrada em dois eixos, a saber: o racionalismo e o empirismo. Para Mora (2004, p. 3045), a primeira tendência tem como representantes mais destacados Descartes e Leibniz e a segunda, a dos empiristas, é representada pelo pensamento de Hobbes e Hume.

Descartes, o refundador do voluntarismo segundo Miklos Vetö (2005, p. 103), define, em *As paixões da Alma*, a *vontade* nos seguintes termos:

Nossas vontades são, novamente, de duas espécies; pois uma são ações da alma que terminam na própria alma, como quando queremos amar a Deus ou, em geral, aplicar nosso pensamento a qualquer tipo de objeto que não é material; as outras são ações que terminam em nosso corpo, como quando, pelo simples

fato de termos vontade de passear, resulta que nossas pernas se mexam e nós caminhemos. (DESCARTES, 1973, p. 306).

Nessa clara e distinta passagem, podemos verificar a estreita relação que Descartes estabelece entre *vontade* e razão no lado superior da *vontade*. É nesse sentido que o autor considerou o erro como sendo um desentendimento entre a *vontade* e o entendimento ou, em outros termos, do conflito que eventualmente se instala entre o poder de conhecer e o poder de escolher que habitam o indivíduo<sup>4</sup>. A *vontade* é “infinita” em relação à “finitude” do intelecto. Embora essa natureza nos induza a julgar paradoxal a relação entre a *vontade* a razão, o que ocorre, nos alerta Mora (2004, p. 3046), é que apenas a *vontade* decide e que o ato intelectual é um ato de *vontade*, assim como todas as ações ou atos contrários às paixões.

Do outro lado, a teoria empirista a respeito da *vontade* abre uma outra perspectiva. Como assevera Mora (2004, p. 3046), para os autores filiados a essa corrente epistêmica, não há apetite racional e “[...] se esta resulta de uma deliberação, nem por isso fica o ato voluntário “intelectualizado”, o ato de referência continua sendo um começo que não necessita de outro passo intermediário para realiza-se por inteiro”. Para os empiristas, a *vontade* independe da razão ou do intelecto e não pode, jamais, ser tomada como um motor da ação, mas, pelo contrário, coincide com a ação. A *vontade*, longe de ser um atributo do espírito humano, é, em verdade, um componente da ação de maneira que não é possível mais se falar em atos puros de *vontade*.

### 3 O CONCEITO DE *VONTADE* EM ROUSSEAU: DA ORDEM NATURAL AO ESTADO CIVIL

É na *vontade*, mais do que no entendimento, que Rousseau detecta o caráter específico do homem e sua complexa estrutura. É o que podemos observar em uma sentença presente na *Carta ao Senhor de Franquières*, na qual Rousseau afirma que “Como não somos inteiramente inteligência, não podemos filosofar de forma tão desinteressada que nossa vontade não influencie um pouco a nossa opinião [...]” (1971b, p. 521). Nesse sentido, conforme assevera Mario Reale (2006, p. 925), em Rousseau, a estrutura antropológica resulta da relação entre várias formas de *vontade*. Rousseau não consegue fugir totalmente do paradigma moderno no qual define o homem como uma “máquina engenhosa”, que se conserva graças aos seus sentidos, com uma *vontade* unitária, de tipo animal, tendendo à satisfação de suas necessidades particulares.

Entretanto, há um esforço de Rousseau para contornar esse quadro. O autor apela para ordem “metafísica e moral” para explicar, de seu ponto de vista, o homem natural, um animal

<sup>4</sup> Nas *Meditações Metafísicas*, Descartes afirma que: “E, certamente, não pode haver outra além daquela que expliquei; pois, todas as vezes que retenho minha vontade nos limites de meu conhecimento, de tal modo que ela não formule juízo algum senão a respeito das coisas que são clara e distintamente representadas pelo entendimento, não pode ocorrer que eu me engane; porque toda concepção clara e distinta é sem dúvida algo de real e de positivo, e portanto não pode ter sua origem no nada, mas deve ter necessariamente Deus como seu autor.” (1973, p. 169).

que se distingue dos demais pela sua qualidade de agente livre, isto é, aquele ser no qual a *vontade* não se subordina ao instinto, pois enquanto os demais animais escolhem ou rejeitam “por instinto”, o homem o faz “por um ato de liberdade”, de querer, de *vontade* (ROUSSEAU, 1971a, p. 218). A *vontade*, é, portanto, o elemento que garante ao homem, definido por Rousseau, de escapar das explicações derivadas das “leis da mecânica” tão em voga nos círculos dos pensadores materialistas do século XVIII.

Essa explicação se encaixa muito bem na chave de interpretação exposta por Augusto Litholdo, em *A unidade do pensamento de J.-J. Rousseau na perspectiva de seu testemunho* (1969). Para esse autor, em Rousseau, pode-se identificar facilmente os três elementos que constitui a realidade: *Deus*, o criador de todas as coisas, a *Natureza*, em tudo perfeita pois está subordinada inexoravelmente ao projeto de Deus, e o seu *Desvio*, um elemento que não se conforma integralmente aos ditames da *Natureza*, tornando-se agente de liberdade, o Homem<sup>5</sup>. Tomemos o *Desvio* pela faculdade volitiva do homem e as coisas se simplificam.

Dentro do quadro antropológico descrito por Rousseau, a *vontade*, assim como a razão, é uma faculdade que no homem originário não significa, por exemplo, a mesma coisa que no homem concreto, historicamente localizado ao século do Genebrino. A *vontade* no homem natural se confunde com o inegociável amor-de-si, ou seja, o sentimento de autopreservação da própria vida. No homem natural, a *vontade* consiste, apenas, no querer dos recursos necessários à sua própria subsistência. Nas palavras de Rousseau, os únicos bens que o homem natural conhece são a “alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme são a dor e a fome” (1971a, p. 219). A *vontade*, nesse quadro, é estática, pois na ausência de uma racionalidade suficientemente desenvolvida não deseja nada que ultrapasse as suas necessidades físicas imediatas.

Mas o quadro estático e harmônico do estágio natural não persiste. Os acidentes naturais e a escassez de alimentos empurram os homens para fora desse cenário idílico pintado por Rousseau para uma realidade na qual os homens tendem a se associar para superar os desafios que a solidão do homem originário não seria capaz de superar. As faculdades latentes na condição natural são postas em estado de ebulição. O princípio da *perfectibilidade*, isto é, da capacidade que “com o auxílio de determinadas circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo” (1971a, p. 218), mobiliza e põe em marcha todas as demais faculdades que fazem do homem um animal singular.

Considerando o que escreve Mario Reale (2006, p. 925), podemos afirmar que a saída da condição natural impactou decisivamente a forma como Rousseau define a ideia de *vontade*, tornando-a um dos aspectos que podemos supor como um dos pontos mais altos e dramáticos da reflexão de Rousseau. Ainda na mesma passagem, Reale destaca que na provocativa afirmação de Rousseau, “o homem que medita é um animal depravado”, poderíamos muito bem substituir o verbo *meditar* pelo verbo *querer* para definir com mais precisão um destino antropológico que é, ao mesmo tempo, uma doença ou uma leve enfermidade ocasionada pela passagem da condição natural para um quadro de associação entre os homens.

<sup>5</sup> Note-se aqui que o homem atual não é o da natureza conforme foi criado por Deus. O homem primitivo e o homem policiado são resultados do processo do Desvio, de modo que quando se fala de natureza humana devemos estar atentos a que estágio do histórico do desenvolvimento humano descrito por Rousseau estamos falando.

Na esfera da ordem natural originária e, portanto, bem ordenada, a *vontade* pacífica possui uma dupla função. De um lado, o sentimento de amor-de-si desempenha o papel central de fazer com que os indivíduos de autopreservem e, de outro lado, esse sentimento primário reduz ou, pelo menos ameniza, os eventuais conflitos que possam ocorrer nessa ordem. A saída desse estágio primário, para Rousseau, promove um eclipse do caráter da vontade pacífica. O sentimento natural do amor-de-si dá lugar ao sentimento mediado pelas relações sociais, o amor-próprio. Este, nascido e alimentado pela comparação social, pode ser definido em termos de uma *vontade* não mais da simples preservação da própria vida, mas como uma *vontade* de distinção social. Nas palavras de Rousseau,

O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade que, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira nos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra. (1971a, p. 260).

A *vontade* do homem social, por consequência, torna-se uma busca contínua por “reputação, honrarias e preferências, que a todos devora” (1971a, p. 242). Por oposição, podemos afirmar que a *vontade* comum e indistinta, que busca a satisfação não conflituosa das necessidades individuais do homem no estado originário, contrasta de modo contundente com o retrato do homem social. A *vontade*, que a princípio possuía um foco fixo, isto é, na busca de satisfação das necessidades indispensáveis à manutenção da vida, nesse novo estágio, ganha uma orientação difusa, sempre em direção à distinção social. Para Mario Reale (2006, p. 926), esse é o momento exato do nascimento da *vontade* particular, presente em todos, mas incomensurável nos seus efeitos diferenciais, como uma “fúria de distinguir-se”. As *vontades* ora surgidas, centradas no amor exclusivo do próprio “bem-estar” na relação social, não encontram lugar de conciliação ou mediação possível. A *vontade*, enquanto amor-de-si, estava limitada, ainda, à satisfação dos desejos simples que uma vida pautada na subsistência garantia, isto é, “alimentação, uma fêmea e o repouso” (1971a, p. 219). A natureza sugere um equilíbrio tácito entre as faculdades físicas do homem e os seus objetos de desejos. Na ordem social, os objetos de desejo se expandem ao infinito. Não basta mais a alimentação, a reprodução da vida e o repouso. O sentimento de posse e de acumulação se instalam no coração dos homens. Multiplica-se a necessidade por honrarias, reconhecimento e distinção social.

Nesse ponto, nota-se uma unidade evolutiva entre a razão e a *vontade*<sup>6</sup>. Essas faculdades se articulando em tono do amor-próprio tornam-no um sentimento essencialmente desagregador. Isso decorre, segundo Rousseau, pelo progresso desordenado das ciências e das artes. Esse progresso, que trouxe inúmeros benefícios em termos de conforto material aos homens, conforme o próprio Rousseau confessa em seu *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1973c), também desfigurou moralmente os homens, afastando-os, decisivamente, das virtudes que a sua condição

<sup>6</sup> Gabrielle Radica, em *L'histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, aponta para essa unidade entre *vontade* e a razão nos seguintes termos: “Rousseau recusa separar esses dois momentos da vontade e da razão: a justiça pressupõe um procedimento racional correto e a legitimidade da instância legislativa. Uma definição satisfatória de justiça deve atender a dois requisitos comuns: o que é certo para mim é o que posso querer (*vouloir*) e o que é racional (*rationnel*), é o melhor que posso desejar para mim e para os outros ao mesmo tempo” (2008, p. 152).

originária permitia. Tomando de empréstimo a expressão de Jean Starobinski (2001), a transparência da *vontade* do homem natural é substituída pela opacidade ocasionada pela vida social do homem desnaturado. A busca pelos prazeres artificiais ativa a *vontade* e a razão para objetivos muito distantes daqueles que se buscava quando na condição original. Em resumo, o progresso material e espiritual do homem não foi acompanhado pelo avanço moral, de modo que as riquezas e os benefícios que as luzes produziram se concentraram nas mãos de poucos. O império da igualdade entre os homens oferecido pelo regime natural cedeu lugar às desigualdades sociais de toda sorte na ordem civil.

Outro aspecto importante ao se analisar o conceito de *vontade* é a exposição feita por Rousseau na *Profissão de fé do vigário saboiano*. Nessa passagem o nosso autor examina as causas da *vontade* em uma perspectiva epistêmica, do seguinte modo:

Só conheço a vontade pelo sentimento que eu tenho da minha, e o entendimento não me é melhor conhecido. Quando me perguntam qual é a causa que determina a minha vontade, eu, por minha vez, pergunto qual é a causa que determina o meu julgamento: pois é claro que estas duas causas são apenas uma; e se compreendermos bem que o homem é ativo em seus julgamentos, que seu entendimento é apenas o poder de comparar e julgar, veremos que sua liberdade é apenas um poder semelhante ou derivado daquele; ele escolhe o bem ao julgar o verdadeiro; se ele julga falso, ele escolhe errado. Qual é então a causa que determina sua vontade? É o seu julgamento. E qual é a causa que determina seu julgamento? É a sua faculdade inteligente, é o seu poder de julgar; a causa determinante está nele mesmo. Além disso, nada mais compreendo. (ROUSSEAU, 1971b, p. 195)

Nessa investigação fica evidente que Rousseau estabelece a *faculdade inteligente* como um princípio comum ao *julgamento* e a *vontade* humana. Dessa maneira, para Rousseau, o homem quer o bem na medida em que julga bem e escolhe o falso na medida em que julga equivocadamente. Portanto, de uma *boa vontade*, isto é, de uma *vontade* de acordo com a natureza, se segue um bom julgamento.

Mas como corrigir tal desordem, uma vez que não é mais possível o retorno ao estágio originário, nem é possível escapar das armadilhas do estado civil? Rousseau irá propor o império da vontade moral. Essa nova vontade, que deve ser o instrumento de regulação de todos, é, ao mesmo tempo, estranha aos homens, pois é um artifício que representa uma elevação espiritual da humanidade, e participa de uma deliberação consciente da vontade e da razão desses mesmos homens. Essa vontade moral, que desempenha a dupla função de garantir a liberdade dos indivíduos e de regular a relação entre eles não é dada. Exige-se, portanto, alguma formação dos membros da sociedade para a aceitação e o seu exercício pelo dessa vontade moral.

Rousseau busca estabelecer uma ordem social justa e para isso precisa recorrer aos instrumentos pedagógicos do processo formativo de seu aluno imaginário, Emílio. Corrigir os efeitos desagregadores do amor-próprio é a proposta de Rousseau. O amor-próprio no *Emílio* (1971b), nos lembra Cláudio A. Dalbosco, é definido de uma outra maneira: “[...] o amor-próprio é concebido como um dos principais sentimentos humanos, que pode inclinar-se tanto aos vícios como à virtude” (2016, p. 262). Entretanto, haja vista o amor-próprio ser um sentimento, ele não se move por si. É a *vontade* que põe em marcha esse sentimento. Se assim o é, então, podemos

concluir que o amor-próprio, quando dirigido por uma *vontade* bem orientada, pode se transformar em uma virtude<sup>7</sup>. É uma das tarefas da pedagogia desenvolvida no *Emílio* reverter a polaridade dos sentimentos adquiridos na vida em sociedade. Nessa mesma perspectiva escreve Dalbosco:

[...] o vínculo da teoria do amor-próprio com a formação virtuosa da vontade é o núcleo de pensamento filosófico e pedagógico de Rousseau, porque serve tanto para “corrigir” a tendência pessimista de seus escritos de crítica à cultura como para oferecer a base formativo-educacional necessária aos ideais normativos que sustentam a concepção rousseauiana de ser humano, Estado e sociedade. (2016, p. 263).

Dito de outra maneira, se o estado civil perverteu os bons sentimentos do homem natural, a Educação proposta por Rousseau tem a igual tarefa de perturbar os destrutivos sentimentos oriundos da vida em sociedade, na perspectiva de sua correção para a instauração de uma ordem comunitária mais justa.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste breve inventário que fizemos a respeito do conceito de *vontade* ao longo da tradição filosófica do ocidente, podemos perceber que essa é uma ideia que, embora muito debatida, sempre ocupou as linhas marginais daquilo que hoje denominamos antropologia filosófica. Contudo, o presente trabalho representa um esforço de demonstrar, de forma preliminar, como a teoria da *vontade* se constituiu no decorrer do tempo e como esse corpo teórico despeja suas águas na modernidade, com especial atenção no pensamento filosófico de Jean-Jacques Rousseau.

Podemos perceber que Rousseau contribui, de maneira significativa, com a ampliação da ideia do conceito de *vontade*, até então estabelecido, ao observamos as consequências que a sua formulação trouxe às formulações de natureza política. Não podemos esquecer que o autor genebrino orienta que o estudo da sociedade deve começar sempre pelo homem. Nesse sentido, compreender essa faculdade no homem é, portanto, entender melhor a natureza da *vontade* que deve regular as relações no âmbito do corpo coletivo ou da República.

Notamos, é verdade, que Rousseau faz pouca ou quase nenhuma referência a essa plêiade de autores que trataram do tema da *vontade* e que trouxemos aqui. Mas, não podemos negar que, de uma maneira ou de outra, o voluntarismo de Duns Escoto ou de René Descartes, de algum

---

<sup>7</sup> A virtude, nesse contexto, é definida por Dalbosco como sendo nada mais “[...] do que o impulso ético da vontade que faz o amor-próprio canalizar suas forças (paixões) numa direção construtiva. Ou seja, movido pelo amor à justiça, o amor-próprio tende a ser mais cooperativo e solidário que vaidoso e petulante” (2016, p. 262).

modo, está presente na rudimentar sistematização do conceito de *vontade* que encontramos em Rousseau. Provavelmente, isso decorre da dificuldade de trânsito que os textos antigos e medievais possuíam no século de Rousseau. Mas essa dificuldade não representou um impedimento total para o repesamento dessas ideias. O contato com autores como o Padre de Malebranche<sup>8</sup>, por exemplo, atesta que esse conjunto de reflexões sobre o tema da *vontade* de algum modo chegou até Rousseau.

Ademais, o conceito de *vontade* em Rousseau é de suma importância para a compressão de seu pensamento político e educacional. A *vontade* representa um conceito articulador de todo o edifício teórico do genebrino e, sem dúvidas, o conceito de *vontade* se apresenta como uma importante chave de interpretação do labiríntico pensamento de Rousseau. Nesse sentido, tentar examinar esse conceito a partir do plano antropológico, ao nosso ver, se torna uma questão metodológica muitas vezes recomendada pelo nosso autor, isto é, o de partir do “mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos” (1971a, p. 208), ou seja, do próprio homem.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, S. **O livre-arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 2ª. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

AQUINO, T. D. **Suma teológica. Vol. II**. São Paulo/SP: Loyola, 2005.

ARISTÓTELES. **Sobre a alma**. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa/PT: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2010.

CASTRO, J. A. Vontade e Liberdade em João Duns Escoto. **Humanística e Teologia**, Porto/PT, 1998. , p. 67-80. Disponível em: <<https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/14886>>.

DALBOSCO, C. A. **Condição humana e educação do amor-próprio em Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

DESCARTES, R. As paixões da alma. In: DESCARTES, R. **Obras escolhidas**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo/SP: DIFEL, 1973.

GOLDSCHMIDT, V. **Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau**. Paris/FR: Vrin, 1983.

---

<sup>8</sup> Marguerite Richebourg, sobre a “Biblioteca de Jean-Jacques Rousseau” (1932, p. 206), elenca, de forma exaustiva, a integralidade das obras que Rousseau possuía e ou citou em seus escritos.

LITHOLDO, A. **A unidade do pensamento de J.-J. Rousseau na perspectiva de seu testemunho**. Presidente Prudente/SP: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1969.

MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Maria Stela Gonçalves; Adail U. Sobral, *et al.* 2ª. ed. São Paulo/SP: Edições Loyola, v. Tomo I (A-D), 2004.

RADICA, G. **L'histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau**. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2008.

REALE, M. Volonté (particulière, de tous, générale). In: RAYMOND TROUSSON, F. S. E. **Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Honoré Champion, 2006.

RICHEBOURG, M. La bibliothèque de Jean-Jacques Rousseau. In: \_\_\_\_\_ **Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau**. Genève: [s.n.], 1932.

ROUSSEAU, J.-J. **Oeuvres complètes. 1 Oeuvres autobiographiques**. Paris: Éditions du Seuil, v. 1, 1967.

ROUSSEAU, J.-J. **Oeuvres complètes. 2 Oeuvres philosophiques et politiques: des premiers écrits au Contrat social (1735-1762)**. Paris: Editions du Seuil, v. 2, 1971a.

ROUSSEAU, J.-J. **Oeuvres complètes. 3 Oeuvres philosophiques et politiques: de l'Émile aux derniers écrits politiques (1762-1772)**. Paris: Éditions du Seuil, v. 3, 1971b.

ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução de Lourdes Gomes Machado. São Paulo/SP: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1973c. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado.

ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo/SP: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1973d. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado.

ROUSSEAU, J.-J. **Tratado sobre a Economia Política (1755)**. Tradução de Sérgio Bath. São Paulo/SP: Imprensa Oficial do Estado, 2003d.

STAROBINSKI, J. A palavra civilização. In: STAROBINSKI, J. **As máscaras da civilização: ensaios**. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 11-56.

TROUSSON, R.; EIGELDINGER, F. S. **Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau**. Paris/FR: Champion Classiques, 2006.

VETÖ, M. **O nascimento da vontade**. Tradução de Alvaro Lorencini. 1ª. ed. São Leopoldo/RS: Editora Unisinos, 2005.