UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

José Benedito de Almeida Júnior

A FILOSOFIA CONTRA A

INTOLERÂNCIA:

Política e Religião no Pensamento de Jean-Jacques Rousseau

SÃO PAULO
2008

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

José Benedito de Almeida Júnior

A FILOSOFIA CONTRA A

INTOLERÂNCIA:

Política e Religião no Pensamento de Jean-Jacques Rousseau

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria das Graças de Souza.

SÃO PAULO
2008

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço a Professora Doutora Maria das Graças de Souza que abriu as portas da pesquisa acadêmica e, com infinita paciência, acompanhou o desenvolvimento dos meus trabalhos. Somente com sua ajuda e seu apoio tive a oportunidade de ingressar nesta carreira. Não há, Graça, palavras que possam fazer jus à grandeza do universo que você descortinou para mim.

Agradeço aos colegas professores, funcionários e alunos do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia que, nestes três anos de convívio, apoiaram de modo decisivo minha inserção no Departamento e o desenvolvimento deste trabalho.

Agradeço aos funcionários da Universidade de São Paulo, especialmente nas pessoas da Mariê e da Maria Helena, pelo cuidado para conosco. Também agradeço aos professores a quem devo minha formação.

Agradeço a dois colegas em especial, os professores e amigos Luís Felipe Sahd e Ricardo Monteagudo que forneceram referências bibliográficas fundamentais e deram sugestões precisas para esta pesquisa.

DEDICATÓRIA

Este trabalho só pôde ser realizado graças ao envolvimento direto das pessoas a quem qualquer agradecimento é muito pequeno.

Aos meus pais José Benedito e Diomar, a quem devo minha vida e que apoiaram a busca pelo meu caminho.

À minha esposa Ivete, cujo amor alimenta meu espírito. Sua presença me faz sentir o desejo de continuar, a cada dia, merecendo-a.

Aos meus filhos Carolina, Gabriel e Júlio que tiveram a infinita paciência de agüentar as ausências e, algumas vezes, as presenças do pai.

Ao meu sogro José Lino (*in memoriam*) e minha sogra Ivone Batista que, ao assumir todos os cuidados com o lar, permitiu-me concluir este trabalho.

Aos meus familiares: Sherri, Hugo, Helaine, Adilson, Irene, Clóvis, os sobrinhos e a todos que têm paciência nos autos de Natal.

RESUMO

ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito. A filosofia contra a intolerância: política e religião no pensamento de Jean-Jacques Rousseau. 2009. 242 f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

Este trabalho tem por objetivo provar que, em primeiro lugar, a despeito das críticas dos contemporâneos de Rousseau e das interpretações de alguns estudiosos de seu pensamento, não há qualquer traço de anti-cristianismo em sua obra e nem mesmo a afirmação da existência de uma antinomia entre cristianismo e política. Em segundo lugar, que Rousseau concebe um tipo de religiosidade pessoal peculiar, que pode ser definida como teísmo cristão, pois ao mesmo tempo em que assume parte dos elementos da religião natural aceita a Bíblia e Cristo como fundamentos de sua fé. Em terceiro lugar, que Rousseau apresenta a Religião Civil como solução original para tratar o problema gerado pela intolerância religiosa na Era Moderna, pois este exige uma nova concepção das relações entre religião e política que não poderia ser encontrada na filosofia política anterior. A Religião Civil, portanto, é uma solução, porque atinge os pontos centrais do problema: é preciso que o soberano seja tolerante em matéria de religião, daí a formulação dos dogmas positivos; mas intolerante para com os intolerantes, sejam os fanáticos ateus ou os fanáticos devotos, daí a necessidade do dogma negativo; por fim, assumindo o papel de religião oficial, não deixa as leis relegadas à própria sorte.

Palavras-chave: Filosofia, Política, Religião, Tolerância, Rousseau.

ABSTRACT

ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito. Philosophy against the intolerance: politic and religion in the Rousseau's thought. 2009. 242 f. Thesis (Doctoral). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

The objective of this work is to prove, firstly, that in spite of the criticisms of Rousseau's contemporaries and the interpretations of some scholars of his thought, there is no trace of anti-Christianism in his work and not even the affirmation of the existence of an antinomy between Christianity and politics. Secondly, Rousseau conceived of a type of particular private religiosity which may be defined as Christian theism, for at the same time in which he assumes part of the elements of natural religion, he accepts the Bible and Christ as foundations of his faith. Thirdly, Rousseau presents Civil Religion as an original solution for dealing with the problem created by religious intolerance in the Modern Age, for this demands a new conception of the relationship between religion and politics that could not be found in previous political philosophy. Civil Religion is therefore a solution because it touches on the central points of the problem: it is necessary that the sovereign be tolerant in the matter of religion, thus the formulation of the positive dogmas; but intolerant toward the intolerant, whether the fanatics be atheists or devoted followers, thus the need for the negative dogma. Finally, assuming the role of official religion, do not leave the laws relegated to luck itself.

Key-words: Philosophy, politic, religion, tolerance, Rousseau.

SUMÁRIO

Introdução	08
Cristianismo e cidadania: uma reconciliação impossível?	23
O Deus de Rousseau	89
A Filosofia contra a Intolerância	156
Conclusão	225
Referências	236

Introdução

Jean-Jacques atravessou Paris em uma carruagem modelo cabriolé que, sendo aberta, não era adequada para quem estava tentando passar incógnito. Depois de muita insistência dos amigos, resolveu partir da França para que pudesse fugir da perseguição que o aguardava. Provavelmente, já tomado pelo delírio que acompanha os perseguidos, achou que muitas pessoas o cumprimentavam sem que conhecesse nenhuma delas. No caminho entre La Barre e Montmorency passou por um carro de aluguel, ocupado por quatro homens de preto que, como aquelas pessoas desconhecidas, o saudaram sorrindo. Mais tarde soube por Thérèse que, pelo aspecto que apresentavam e pela hora que chegaram, deveriam ser os meirinhos encarregados de prendê-lo.

A cena acima descrita fazia parte de um ambiente político no qual a perseguição de uma pessoa por causa de suas idéias e de seus livros sobre religião, até mesmo suas correspondências particulares, era uma possibilidade concreta. O conflito que se estendia desde as 95 teses de Lutero pregadas na porta da catedral de Wittenberg, atingiu Rousseau também. Mesmo acreditando que demonstrara sua fé cristã na *Profissão de Fé do Vigário de Savóia* e de ter proposto uma solução para o problema da intolerância religiosa com a Religião Civil no *Contrato Social* foi vítima da perseguição intolerante, tanto na França católica, quanto na Genebra protestante. Em ambos os países, suas obras foram censuradas e expediram-se ordens de prisão as quais os amigos lhe aconselharam não se entregar, pois não poderia esperar por um julgamento justo. Fugir era a única saída que lhe restava se quisesse ter alguma oportunidade de se defender, como de fato o fez nas *Cartas Escritas da Montanha* e na *Carta a Christophe*

de Beaumont. No entanto, a partir de 1762, Rousseau não terá mais paz, pois a intolerância, seja dos populares, seja dos intelectuais o colocarão em um estado tal que somente agravaria seus delírios de perseguição. Desabafando de sua situação no início dos *Devaneios do Caminhante Solitário* afirma que seus inimigos erraram no modo de persegui-lo, pois o condenaram a um isolamento total, de onde conseguiu a paz que não teria se tivesse alguma esperança de vir a ser compreendido por seus contemporâneos.

Em 31 de outubro de 1517 Martinho Lutero pregou as 95 teses nas portas da Catedral de Wittengerg dando início, no seio da Igreja Católica, ao movimento que ficou conhecido como Reforma Protestante. O motivo principal de sua revolta foi a pregação do dominicano Tetzel que levou ao extremo a venda das indulgências para financiar a construção da Igreja de São Pedro em Roma. Lutero defendia a tese de que o perdão dava-se pela vontade divina que julga a fé dos homens e não pela aquisição de indulgências, reacendendo, mais uma vez, a polêmica entre a salvação pela fé e a salvação pelas obras. Lutero não tinha a intenção de romper com a Igreja, mas de reformá-la, no entanto, foi excomungado em 03 de janeiro de 1521. A partir daí nascia a Reforma Protestante.

Na França, o protestantismo se expandiu rapidamente e também foi palco de alguns dos episódios mais críticos da intolerância religiosa. Os escritos de Lutero foram impressos e vendidos na França entre 1519 e 1520, mas em 1521 o Parlamento decidiu que somente seriam impressas e comercializadas as obras que tivessem a aprovação da faculdade de teologia. Por outro lado, formou-se o grupo de Meux que tinha como objetivo inicial o de propor uma reforma para a Igreja que vinha sendo marcada por constantes abusos. Dentro deste grupo encontrava-se o Bispo Guilherme Briçonnet e Guilherme Farel. A tese do purgatório, da salvação pelas obras e, especialmente, a da

eucaristia foram publicamente questionadas, levando, em 1526 o Parlamento a proibir qualquer tradução francesa das Escrituras, a divulgação de teses não autorizadas pelos teólogos da Igreja e ordenando a dissolução do grupo.

Não era somente Lutero quem propunha reformas na Igreja Católica. Várias eram as correntes que não estavam de acordo com os rumos que tomava o Vaticano. Depois da ruptura com Lutero a Igreja começa o Concílio de Trento, o qual teve por objetivo propor reformas que deveriam recolocar a Igreja em seu rumo. Dentre os aspectos mais destacados desta reforma, encontra-se alguns sinais de tolerância para com os reformados. Assim, não se pode falar em Contra-Reforma, mas em Reforma Católica, uma vez que este movimento não nasceu exclusivamente como uma resposta à Reforma Protestante, mas já estava em gestação dentro da própria Igreja.

A Reforma Protestante se expandiu por toda a Europa chegando à Genebra especialmente com Guilherme Farel que passou por Berna, Neuchâtêl e outras cidades da região estabelecendo-se em Genebra. Chamou para esta cidade o jovem humanista francês que havia sido obrigado a deixar sua terra por ser simpático às idéias de Lutero e lhe ofereceu ali abrigo e oportunidade. No entanto, com o passar dos anos, as divergências entre Farel e Calvino sobre a disciplina eclesiástica foram tais que os habitantes obrigaram ambos a deixarem a cidade. Farel foi para Neuchâtêl e Calvino para Estrasburgo. O Conselho de Genebra, porém, pediu que Calvino retornasse para lá em 1541, onde permaneceu até sua morte em 1564.

Calvino publicou a *Christianae Religionis Institutio* em 1536 e, apesar da resistência oficial o número crescente de conversões foi cada vez mais constante. Houve também a adesão de membros da aristocracia, sendo o caso mais significativo o de

Gaspar Coligny. O clima efervescente já levava aos conflitos entre católicos e protestantes e teve como ponto culminante a violenta reação à Conjuração de Amboise em 1560. O édito de Saint-Germain, em 1562, teve por objetivo restituir a paz civil entre católicos e huguenotes. Esta primeira tentativa de conter as guerras fratricidas de intolerância religiosa logo demonstrou-se insuficiente. Apesar das derrotas dos calvinistas, estes formaram uma espécie de Estado dentro do Estado, tendo como capital La Rochelle, chamada de “Jerusalém Marítima” que se firmou sob a autoridade de Gaspard de Coligny, da rainha de Navarra, Joana d’Albret, e de seu filho Henrique.

A tensão entre os reformados e os católicos aumentava, não somente entre a população, mas também entre a nobreza, apesar do tratado de Saint-Germain assinado por Catarina de Médici em 1570. A guerra entre a Espanha de Filipe II e os rebeldes flamencos deu ocasião para que Coligny tentasse convencer o rei Carlos IX a apoiar os rebeldes. Os católicos franceses não aceitaram a iniciativa do rei apoiar os protestantes e o pressionaram a retirar o auxílio, aproveitando a ocasião da derrota das tropas francesas em Mons. A rainha mãe, Catarina de Médici, católica, considerava o assunto encerrado, mas percebeu que seu filho estava disposto a apoiar Coligny. Então, aproveitando-se da acusação que caía sobre este de ser o responsável pela morte do Duque Francisco de Guise, em 1563, se envolve em uma conspiração com o Duque Henrique de Guise para assassiná-lo. A conspiração não foi bem sucedida e Coligny ficou apenas ferido. Como o rei ordenou que se investigasse o atentado a crise se agravou, pois logo descobririam os responsáveis pelo atentado. Uma suposta conspiração huguenote para vingar o atentado contra Coligny, deu motivo para que Catarina e outros convencessem Carlos IX a massacrar a suposta rebelião, como acontecera em Amboise. Após algum tempo o rei dá autorização para o massacre que ficou conhecido como o massacre de São Bartolomeu. A partir de 24 de agosto, em todos os bairros de Paris – e em outras

cidades – desencadeia-se uma carnificina que duraria até o dia 30 de agosto em sua forma mais intensa, mas durante meses ainda houve ações deste tipo.

A partir daí o protestantismo sofre um forte refluxo na França, mas justamente neste período ascende ao poder Henrique IV, filho da rainha de Navarra Joana d’Albret. Assim chegaram os protestantes ao poder e o primeiro grande ato de Henrique IV foi a assinatura do Édito de Nantes em abril de 1598. Apesar de reconhecer o catolicismo como religião oficial, garantia espaço para a religião reformada, a igualdade perante a justiça, o direito aos cargos públicos e manter praça fortes sob o comando dos protestantes.

Evidentemente, este foi um período de ascensão do protestantismo aumentando o número de convertidos e templos. Porém, com o assassinato de Henrique IV em 1610 os protestantes perceberam que a situação ficava novamente contra eles. Alguns preconizaram a lealdade à coroa, outros propuseram a luta armada, como foi o caso de Henri de Rohan, cuja resistência ficou conhecida como “as guerras do senhor de Rohan” e resultou no massacre dos rebelados. Com a ascensão do cardeal Richilieu ao poder, a perseguição aos protestantes ficou cada vez mais intensa, culminando na destruição das fortificações protestantes de La Rochelle e Privas deixando a eles, como proteção, somente “a benevolência e a fé do príncipe”. Ocorre, a partir das ações de Richilieu, um esvaziamento do Édito de Nantes até que quando de sua revogação em 1685, pelo Édito de Fontainebleu, ele já não era senão meras palavras. Este esvaziamento foi feito por meio de decretos do Conselho e declarações reais que foram retirando os direitos de culto, de construção de colégios, sobrecarregando os que não se convertiam e beneficiando os convertidos ao catolicismo. Depois, proibiu-se a conversão ao protestantismo e, também, o acesso às funções públicas aos reformados. Por fim, o episódio das dragonadas resultou em uma conversão em massa ao catolicismo atingindo

mais de 38 mil abjurações em um período de um ano, uma vez que quem se mantivesse no culto reformado deveria hospedar os soldados em suas casas.

O período conhecido como Deserto, uma alusão ao êxodo dos hebreus, foi marcado pela clandestinidade na qual foram lançados os protestantes. O primeiro período ficou conhecido como Deserto Heróico, de 1685 até cerca de 1760, caracterizado pela perseguição aos que resistiam aos limites impostos pelo Édito de Fontainebleu. O Édito exigia que todos fossem católicos, sendo que os reformados foram obrigados a abjurar e proibidos de deixar o país. A resistência passiva caracterizava-se pelo fato dos novos convertidos evitarem, o quanto podiam, participar de práticas católicas e a resistência ativa, por sua vez, caracterizava-se pela realização de cultos e assembléias clandestinas, sofrendo, por diversas vezes, repressões violentas. A partir de 1760 a repressão começou a arrefecer e os reformados passaram a praticar seus cultos e ritos como o batismo, a comunhão e os casamentos com mais liberdade, todavia, somente com o Édito de Tolerância de 1787 os reformados tiveram o reconhecimento de sua existência civil mesmo sem obterem a liberdade de culto, ainda que a repressão tivesse sido praticamente extinta.

Rousseau, portanto, foi vítima de censura e condenação, na França, bem no momento em que a perseguição estava cedendo lugar à tolerância. Segundo o próprio Rousseau, a ascensão política dos jansenistas, tanto na Igreja quanto no Parlamento de Paris, levou à tendência do endurecimento contra a liberdade religiosa e teria sido esta a razão de sua perseguição. Em Genebra, além das questões de fé os motivos sócio-políticos levaram à sua perseguição. Genebra tinha por volta de vinte mil habitantes e era caracterizada, do ponto de vista político, por ser uma república e, do ponto de vista religioso, pelo calvinismo. Nem todos os que habitavam esta cidade tinham direitos políticos plenos. A população era dividida nos seguintes grupos: patriciado, burguesia,

habitantes, nativos, estrangeiros e súditos. O patriciado ou aristocracia, e os burgueses eram os únicos que tinham os direitos políticos e econômicos, portanto podiam votar e serem eleitos para os órgãos de administração da cidade, exceto para o Pequeno Conselho do qual participavam somente as famílias tradicionais. Os burgueses haviam comprado seus direitos e se estabeleceram historicamente em Genebra em decorrência da fuga das regiões onde havia intolerância. Os habitantes eram estrangeiros que haviam comprado o direito de residência em Genebra, mas este direito podia ser revogado a qualquer momento. Os nativos eram filhos dos estrangeiros, tinham direitos econômicos restritos e não participavam de forma alguma do poder, além disso, sobre eles recaíam pesados impostos. Os estrangeiros moravam temporariamente em Genebra, muitas vezes, esperando obter direitos na condição de habitantes. Por fim, os súditos, eram soldados mercenários ou camponeses dos territórios submetidos à Genebra e eram proibidos de adquirir os direitos de burguesia.¹

Em suma, havia dois grupos dominantes em Genebra que dispunham de direitos políticos e dominavam o poder. Por um lado uma aristocracia financeira e de outro a burguesia. Os dois principais órgãos do governo eram o Conselho Geral ou Conselho dos Duzentos composto por duzentos e cinquenta cidadãos e exercia o papel legislativo; o Pequeno Conselho, composto por vinte e cinco pessoas, exercia o papel de executivo. A aristocracia genebrina dominava o Pequeno Conselho e utilizou este órgão para concentrar ainda mais poder para si. No início do século XVIII o *Caso Pierre Fatio* levou a uma dura repressão contra a burguesia que tentara restaurar seus direitos que lentamente vinham sendo perdidos. Novas tentativas de revolta ocorreram durante este século e como reação a elas a aristocracia fechou-se ainda mais no domínio deste conselho.

¹ ROUSSEAU, J. – J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC, UNESP, 2006, pp. 31 – 32.

Rousseau herdara a condição de burguesia de seu pai, e, desde que adquirira fama, tornara-se um nome para a luta contra a concentração de poder pela aristocracia. Sua condenação foi mais um golpe do patriciado contra a burguesia. Condenar Rousseau e suas obras era mais um sinal do poder do patriciado sobre os interesses dos burgueses. Ao final das *Cartas Escritas da Montanha* Rousseau incita seus conterrâneos burgueses a lutarem pelos seus direitos a fim de que não se tornassem escravos nem do patriciado, nem da França.

Quando Rousseau foi condenado, a reação da burguesia foi muito tímida, somente alguns familiares seus quiseram obter mais informações sobre o processo e não tiveram sequer uma resposta do Pequeno Conselho. O Procurador Geral havia expedido uma sentença que trazia um problema a ser resolvido. Rousseau poderia ou não ser preso em Genebra? Não havia dúvida quanto ao direito de censura às obras, mas o problema da ordem de prisão permanecia polêmico:

Em 19 de junho de 1762, Jean-Robert Tronchin, o Procurador Geral, pronunciou a condenação estabelecida pelo Pequeno Conselho condenando o *Emílio* e o *Contrato Social* “a serem lacerados e queimados pelo executor da alta justiça, na porta do Hotel de Ville”, como temerários, escandalosos, ímpios, tendendo à destruição da religião cristã e de todos os governos. Ao mesmo tempo, decretava que, caso Rousseau viesse “à cidade ou às terras da Senhoria, deveria ser detido, para ser em seguida pronunciado sobre sua pessoa aquilo que lhe era atribuído”.²

O problema se concentrava no fato de que Rousseau abjurara a religião calvinista quando tornou-se católico. Depois, participou de um rito solene no qual acreditava ter retornado à sua condição de cidadão de Genebra, mas Tronchin via uma irregularidade neste procedimento, pois ele não poderia ter renunciado solenemente sua religião, então, também não poderia retornar a ela, por isso: “Se o autor não goza mais

² ROUSSEAU, J. – J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC, UNESP, 2006, p. 45.

dos direitos da cidade, não poderia, na minha opinião, ser condenado pelos direitos da cidade, uma vez que suas obras não foram compostas, nem impressas nesta cidade, tendo sido apenas, para ser mais exato, enviadas para cá pelo editor.”³

Neste primeiro momento, somente o caso Pictet-Duivillard chamou a atenção para a situação de Rousseau e demonstrou a disposição do patriciado de impor-se à burguesia até mesmo se tivesse que condenar um aristocrata. O coronel Pictet era um patricio que ao escrever para o livreiro Duivillard, membro da burguesia, criticou a decisão do Pequeno Conselho e apontou o que acreditava serem as verdadeiras causas. Para ele, a condenação de Rousseau era uma forma de o patriciado manifestar sua admiração por Voltaire em razão de seu desejo de agradar a corte de Versalhes e reparar, por uma tentativa manifesta, o mal que teria feito a Genebra o famoso artigo de D’Alembert na *Encyclopédia*. Esta afirmação causou grande incômodo aos membros do Pequeno Conselho que condenou tanto o autor como seu destinatário. Rod considera que a punição foi extremamente dura, especialmente porque a carta era privada. Ambos foram obrigados a pedir perdão a Deus e à Senhoria, a ver a carta ser queimada, ter seus direitos honoríficos suspensos por um ano – e no caso Duivillard, somente seis meses, mas neste mesmo período foram suspensos seus direitos de membro do Magnífico Conselho dos Duzentos e de burguesia, por fim, foram encarregados das custas e despesas do processo. Rod reproduz um trecho da carta de J. - L. Dupan a seu amigo Freudenreich a qual demonstra o estado de ânimo da aristocracia após as condenações:

Dir-se-á que a religião é o que menos lhes interessa (a Rousseau, Pictet e Duivillard) eles dão-se por satisfeitos que sua vaidade e seu orgulho estejam satisfeitos. Seu maior prazer consiste em dizer: Genebra é a única cidade onde os comediantes não são recebidos, e fomos nós quem os impedimos. Rousseau escreveu contra os comediantes, é um nobre cavaleiro, ele pode dizer e escrever tudo,

³ ROUSSEAU, J. – J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC, UNESP, 2006, pp. 45 – 46.

mesmo que seja contra a religião. Pictet insulta Voltaire, o inimigo nasce da superstição, do abuso da religião, da intolerância e por consequência de todos os eclesiásticos do mundo, logo Pictet pode sem cometer crime algum, divulgar libelos sediciosos contra o Conselho.⁴

O processo contra Rousseau, porém, estava longe de terminar. Sentindo-se abandonado por seus amigos renuncia ao seu direito de burguesia em 12 de maio de 1763. Somente então, a burguesia manifesta, de fato, sua intenção de defender Rousseau das acusações perpetradas pelo Pequeno Conselho. Os burgueses apresentaram as *representações*, isto é, o direito de exigir justificativas das decisões do Pequeno Conselho ou apresentar-lhes exigências. Este conselho, por sua vez, atribuía-se o direito *negativo*, que lhe dava a prerrogativa de examinar a pertinência todas as questões que seriam levadas ao Conselho Geral e decidir se seriam ou não encaminhadas. O interesse dos representantes era o de anular o processo ou leva-lo ao Conselho Geral, mas nem uma nem outra exigência foi atendida e o direito negativo se impôs sobre todas as representações que foram apresentadas.

Em meio ao crescente conflito, Marcet de Mezières escreveu uma carta a Rousseau na qual afirma ter encontrado a irregularidade que poderia anular a sentença contra ele. Trata-se do artigo 88 das Ordenações Eclesiásticas. Conforme Rod: “Marcet acrescentou um pós-escrito no qual afirma que ao folhear as Ordenações Eclesiásticas descobriu um artigo que estabeleceria a ilegalidade de ordem de prisão, ao menos no que concerne à religião.”⁵ No artigo 88 lê-se:

Se houver alguém que dogmatize contra a doutrina estabelecida, e seja chamado para justificar: se ele se retrata, que se o tolere sem escândalo nem difamação; se ele perseverar, que seja admoestado várias vezes para tentar convencê-lo. Se, mesmo assim, considerar-se necessário utilizar uma severidade maior com ele, que seja

⁴ ROD, Édouard. *L'affaire J. – J. Rousseau*. Paris: Perrin et Cie. Librairie – Éditeurs, 1906, p. 18.

⁵ ROD, Édouard. *L'affaire Rousseau*. Paris: Perrin et Cie. Librairie – Éditeurs, 1906, p. 146.

interditado à Santa Ceia e que o magistrado seja avisado para que se assegure sua punição.⁶

As Ordenações Eclesiásticas eram a constituição da Igreja de Genebra que instituíram as funções dos quatro ministérios: a pregação, o ensino, a disciplina e a caridade. Doze anciãos e os ministros formavam o Consistório que era o órgão encarregado de zelar pela fé e pelos costumes aplicando penalidades, cuja intensidade poderia ser de uma simples advertência até a excomunhão. Os casos mais graves poderiam ser encaminhados aos conselhos políticos de Genebra.

A idéia, portanto, era a de que Rousseau não deveria ter recebido uma punição civil antes de ser interrogado pelo Consistório, tal como foram os casos de Jean Morelli e de Nicolas Antoine. Apesar destes argumentos, tanto Rod, como Braillard não acreditam que tenha havido irregularidades no processo contra Rousseau, mas discordam da sentença que foi dada ao autor do *Emílio*. Para Braillard “o que sei bem é que se eles não perpetraram um crime contra as leis, eles cometeram uma falta contra a civilização, eles atentaram à equidade, ao direito de pensamento e ao interesse da religião, que eles pretendiam defender.”⁷ Tronchin, por sua vez, afirma que o processo não foi irregular. Para ele, afirmar que Rousseau deveria ter sido antes citado ao Consistório é desconhecer o “espírito do artigo” que prescreve regras ao próprio Consistório e não fixa as competências dos tribunais, por isso, uma norma do Consistório não poderia se impor aos Conselhos. O objetivo das Ordenações não era “atar as mãos do poder civil” e obrigá-lo a não reprimir os delitos cometidos contra a Religião, senão após o Consistório tenha conhecido este delito e tentado persuadir o culpado de se retratar. Trata-se de uma questão de definir a esfera de cada um dos poderes. O Consistório não teria, portanto, poder maior do que o Governo, por isso, não haveria

⁶ ROD, Édouard. *L'affaire Rousseau*. Paris: Perrin et Cie. Librairie – Éditeurs, 1906, p. 146.

⁷ BRAILLARD, J. J. – *J. Rousseau Jugé par les Genevois d'aujourd'hui*. Neuchatel: Jules Sandoz; Paris: Sandoz et Fischbacher, 1879, pp. 202 – 203.

entre eles, sobre qualquer assunto, subordinação do governo ou dos Tribunais do Consistório.

Se o Consistório não age, sua inação amarraria o Conselho? Ou, pelo menos, ficaria ele reduzido à função de delator junto ao Consistório? Não foi isso que entendeu a Ordenação quando, depois de ter tratado do estabelecimento do dever e do poder do Consistório, concluiu que a potência civil permanece inteira, de sorte que ela não seja em nada derogada em sua autoridade, nem tampouco no curso da justiça ordinária por nenhuma queixa eclesiástica. Essa Ordenação não supõe, pois, absolutamente, como se faz com as Representações, que nessa matéria os ministros do Evangelho sejam juízes mais naturais que os dos Conselhos. Tudo que é da alçada da autoridade em matéria de religião, é da alçada do governo. É o princípio dos protestantes e é, particularmente, o princípio de nossa Constituição, que, em caso de conflito, atribui aos Conselhos o direito de decidir sobre o dogma.⁸

Em resumo, quatro Representações foram enviadas ao Pequeno Conselho. A primeira foi em 25 de junho de 1762, feita por alguns parentes de Rousseau, que solicitavam informações mais detalhadas sobre o processo, pois a sentença falava na condenação das obras, mas não em prisão para o seu autor. Como seus parentes não tinham projeção política, não obtiveram qualquer resposta. Alguns dias depois, uma quinzena de cidadãos foram até o Primeiro Síndico e o Procurador Geral para saber se uma ordem de prisão havia sido, de fato, expedida contra Rousseau sem obter qualquer resposta significativa. A partir daí não mais tentaram qualquer outro esclarecimento junto às autoridades e, por causa disso, Rousseau, sentindo-se abandonado por seus concidadãos renunciou ao seu direito de burguesia.

Rousseau renuncia ao seu direito de cidadão em 12 de maio de 1763, numa carta endereçada ao Primeiro Síndico: “Minha pátria, tornado-me estrangeiro não pode me tornar indiferente; fico ligado a ela por uma doce lembrança e não esqueço dela nem de

⁸ ROUSSEAU, J. – J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, pp. 266 – 267; O.C., Gallimard, v. III, p. 770.

seus ultrajes.”⁹ O Pequeno Conselho aceitou a renúncia de Rousseau, mas o efeito foi que os partidários de Rousseau, finalmente, decidiram tomar a iniciativa para tentar reverter a censura e a condenação.

A segunda Representação data de 18 de junho de 1763 e foi assinada por algumas dezenas de Cidadãos e Burgueses, os quais, baseados no *Regimento de Mediação*, apresentaram ao Primeiro Síndico uma “muito humilde e respeitosa Representação” na qual argumentavam, em primeiro lugar, que Rousseau não tivera um julgamento, em segundo lugar, que o tribunal fora ilegal, pois não tinha síndicos e, por fim, do recolhimento e da recusa de restituir vinte quatro exemplares do *Emílio* aos senhores Jean e Isaac Bardin. A resposta a essa segunda representação foi dar satisfação aos senhores Bardin e, quanto aos outros temas, foi uma recusa enérgica dos seus argumentos.

Em 08 de agosto de 1763 apresentou-se uma terceira Representação, desta vez assinada por mais de uma centena de cidadãos. Em 10 de agosto o Pequeno Conselho dá uma resposta lacônica, declarando que tudo o que tinha de ser dito a respeito deste assunto fora feito na resposta de 25 de julho. Dez dias mais tarde, uma carta assinada por 480 cidadãos e Burgueses e endereçada ao Primeiro Síndico, solicitava que a questão fosse enviada ao Conselho Geral, pois este era o único intérprete das Leis. Esta carta toca no assunto mais delicado que era, justamente, a concentração do poder pelo Pequeno Conselho. Na resposta encaminhada por Tronchin, em 31 de agosto de 1763, afirma que o Pequeno Conselho tinha a prerrogativa de decidir se a Representação seguiria ou não para o Conselho Geral, portanto, utilizava o seu *direito negativo*. Tronchin não discute a pertinência ou não de o Pequeno Conselho arrogar-se intérprete

⁹ ROUSSEAU, J. – J. Introdução às Cartas Escritas da Montanha. *Oeuvres Complètes*. V. III. Paris, Gallimard, 1964, p. CLXIV.

das leis, mas afirma que este tinha o direito de decidir se aquela Representação poderia ou não seguir adiante.

A quarta Representação foi feita em 29 de setembro, insistindo nos argumentos da segunda Representação e refutando o direito negativo neste caso, mas foi desprezada pelo Pequeno Conselho, porque, Tronchin fizera publicar anonimamente as quatro primeiras *Cartas Escritas do Campo*, defendendo as atitudes do Pequeno Conselho e a legitimidade dos Tribunais sem Síndicos. Em 23 de outubro publica a quinta e última carta na qual defende o direito negativo, evidentemente, depois de ter lido o teor da quarta Representação.

Os aliados de Rousseau, Moulton, d'Ivernois e De Luc insistiram para que ele mesmo se envolvesse em sua defesa. De Luc enviou-lhe um exemplar das *Cartas Escritas do Campo* juntamente com uma carta na qual insiste que somente Rousseau reunia condições de responder tanto ao escrito anônimo quanto às negativas do Pequeno Conselho. Na carta em que Rousseau responde positivamente a De Luc há uma curiosidade: ela está datada de janeiro de 1763, o que levou J. Spink a supor que Rousseau pretendia agir em sua defesa desde o início daquele ano. No entanto, Derathé observa que isto não seria possível, pois ele se refere às *Cartas Escritas do Campo* que só foram publicadas em setembro de 1763. Assim, o erro da data pode ser explicado pelo equívoco comum que se comete quando um ano se inicia. A partir de então, passa a redigir as *Cartas Escritas do Campo* e defender-se da intolerância em Genebra.

Rousseau escreveu contra a intolerância religiosa. Ousou desafiar os preconceitos de sua época, especialmente dos fanáticos religiosos e dos ateus; desafiou os filósofos que encastelados na razão, reduziram os homens a raciocínios esquecendo-se da complexidade da existência humana: os impulsos da natureza, os sentimentos, a consciência, a fé, a razão. Se as suas idéias induziram contra ele um forte clamor de

indignação e, mesmo hoje, parecem polêmicas, ao menos, ele teve a coragem de dizê-las em seu belo estilo e, apesar desta máscara, resultado de um talento do qual não podia livrar-se, deu ao público todas suas idéias, sentimentos e ações com a maior transparência que lhe era possível, acreditando que poderiam “fazer uma revolução entre os homens, se algum dia, renascer entre eles o bom senso e a boa fé”.

CAPÍTULO 1

Cristianismo e cidadania: uma reconciliação

impossível?

Há duas posturas fundamentais que se formam frente à relação entre o cristianismo e a cidadania no pensamento de Jean-Jacques Rousseau: a primeira, de modo geral, de seus contemporâneos, afirma que Rousseau atacara o cristianismo e que o considerara como inconciliável à boa política. Os exemplos mais sintomáticos dessa postura são a de Tronchin, o autor das *Cartas do Campo*, que reforçou a condenação de Rousseau em Genebra; e a de Beaumont, autor da *Carta Pastoral*, que serviu para condenar o *Emílio* em Paris. Por consequência, tal interpretação leva-nos à conclusão de que é impossível ser bom cristão e bom cidadão ao mesmo tempo.

A segunda postura é a dos estudiosos atuais, cujas análises coincidem, em parte, com a dos contemporâneos de Rousseau. Para tais intérpretes, o cristianismo e a cidadania são inconciliáveis em sua obra porque o cristianismo é incompatível com a cidadania, uma vez que inspira valores contrários às necessidades do Estado. Assim, estão de acordo com a interpretação de que Rousseau teria atacado o cristianismo por ser “destruidor da ordem civil”. Alguns representantes de tal idéia são Yves Touchefeu e Robert Yennah

A partir destas considerações, duas questões podem ser propostas, a primeira: podemos afirmar a incompatibilidade entre cristianismo e cidadania no pensamento de Rousseau? Ora, percebe-se que Rousseau ataca o cristianismo no capítulo *Da Religião Civil* sob determinados aspectos, especialmente, o político. É com base nesse capítulo que os críticos modernos e os atuais, afirmam tal ataque e, conseqüentemente, a impossibilidade de conciliação entre cristianismo e cidadania. A segunda questão trata, especialmente, dos problemas teóricos relativos à revelação e aos milagres, a respeito

dos quais escreveu Rousseau na *Profissão de Fé do Vigário de Savóia*, e que desagradou tanto aos protestantes de Genebra, quanto aos católicos de Paris.

A postura de Rousseau desagradou a ambos, porque católicos e protestantes insistem na discussão acerca da dogmática, especialmente em torno daqueles dois temas, isto é, a revelação e os milagres, mas poderiam ser acrescentados temas tão espinhosos quanto esses, como: a salvação pela fé e pelas obras, a Santíssima Trindade, o livre arbítrio, o inferno e ainda mais outros. Rousseau concebe em toda religião duas partes distintas, sendo uma delas aquela que se refere ao conteúdo moral da religião, aquela que prescreve as normas de conduta, cujo resultado é o comportamento social do indivíduo; a outra parte é aquela na qual as seitas estabelecem seus dogmas os quais as distinguem das demais.

Esse segundo aspecto é o menos importante a respeito dos debates sobre o papel social da religião, pois quaisquer que sejam as posturas dogmáticas das diferentes seitas, todas apresentam semelhanças no que se refere à moral baseada nos preceitos bíblicos. Rousseau acredita que possui o direito de discutir a parte dogmática sem que com isso possa ser acusado de anticristianismo ou mesmo incitador de revoluções como lhe acusara o arcebispo de Paris. A distinção das duas partes da religião permite compreender como ele pode ao mesmo tempo afirmar que é cristão e cidadão, como o fato de acreditar na divindade de Cristo e do Evangelho, não significa que seja mau cidadão ou que não considere legítimo defender a sua pátria de um inimigo que venha a agredi-la.

Como Rousseau se declara cristão, surgem questões que precisam ser esclarecidas: se Rousseau considera cristianismo e cidadania incompatíveis, mas se declara cristão e cidadão de Genebra, então ele não leu o que escreveu; se Rousseau

ataca o cristianismo, então ele é, evidentemente, um mau cristão. Assim, nosso primeiro capítulo percorrerá três temas: se Rousseau se declara cristão; se ele afirma a incompatibilidade entre cristianismo e cidadania; se ele atacou o cristianismo.

É preciso observar, em primeiro lugar, que Rousseau não quer impor *seu cristianismo* como o modelo subjacente ao da religião natural, afinal de contas essa foi justamente a origem de todo o problema da intolerância. Seu objetivo é outro: ao afirmar a religião natural como de fato universal e propensa à tolerância não está dizendo que as religiões reveladas são prejudiciais, mas aquilo que os homens fazem delas é que as tornam nocivas ao elo social. Além disso, insiste no *Emílio* que, cada um deve seguir a religião de seus pais e de seu país. Assim, é cristão por uma questão geográfica - problema adiantado por Montesquieu no *Espírito das Leis* – por uma questão de fé, e não crê, por conta destas convicções, que o cristianismo deveria ser religião de todos os seres humanos da face da Terra.

O debate com D'Alembert ilustra seu pensamento a respeito da relação entre religião, costumes e geografia, pois nele, vemos Rousseau criticar o autor do verbete “Genebra”, publicado no VII volume da Enciclopédia. Nesse artigo, D'Alembert afirma, em tom de elogio, que em Genebra a maioria dos pastores pratica um “socinianismo perfeito”. Rousseau afirma tratar-se de um pseudo-elogio, uma vez que considera a classificação de sociniano ofensiva aos pastores de Genebra:

Vários pastores de Genebra têm apenas, segundo Vossa Senhoria, um socinianismo perfeito. Eis o que declara em voz alta, diante da Europa. Ouso perguntar como ficou sabendo disso. Só pode ter sido através de suas próprias conjecturas, ou através dos testemunhos de outrem, ou pela palavra dos pastores em questão. (...) Mas senhor, quando queremos honrar as pessoas, devemos fazê-lo à maneira delas, e não à nossa; para que elas não se ofendam com razão, dos louvores

nocivos, que, por terem sido feitos com boas intenções, não deixam de ferir o estado, o interesse, as opiniões ou os preconceitos dos que são seu objeto.¹⁰

D'Alembert escreveu uma resposta a Rousseau. O autor do artigo *Genebra* insiste que seu elogio nada tem de ofensivo. E explica-o sob três perspectivas: a primeira, é que considera o socinianismo uma consequência do próprio espírito da religião protestante; em segundo lugar, conforme suas palavras “Mesmo que não fossem *socinianos*, seria preciso que eles se tornassem tais, não para honra de sua religião, e sim para a honra da sua filosofia”¹¹; no entanto, o terceiro argumento parece-nos o mais relevante, pois se remete ao problema da tolerância, ou seja, se os pastores se ofenderem por terem sido chamados de socinianos devem entender que esse elogio não foi feito do ponto de vista dos protestantes, mas de um católico: “Os pastores de Genebra dirão que não reconhecem a Igreja romana como seu juiz; mas hão de tolerar, aparentemente, que eu a considere como o meu. Com este arranjo ficaremos reconciliados uns com os outros e terei dito a verdade sem ofendê-los”.¹²

O cristianismo não é antinômico à política, em sua essência, mas querer torná-lo uma religião oficial é ferir ao mesmo tempo o caráter essencial do cristianismo e conhecer bem pouco os fundamentos da política.

O seguinte trecho do *Contrato Social* induziu muitos leitores a afirmarem a oposição entre cristianismo e cidadania: “Foi nessas circunstâncias que Jesus veio estabelecer na terra um reino espiritual; separando, de tal sorte, o sistema teológico do político, fez que o Estado deixasse de ser uno e determinou as divisões intestinas que

¹⁰ ROUSSEAU, J. - J. *Carta a D'Alembert*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: UNICAMP, 1993, pp. 35 – 36.

¹¹ ROUSSEAU, J. - J. *Carta a D'Alembert*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: UNICAMP, 1993, p. 190.

¹² ROUSSEAU, J. - J. *Carta a D'Alembert*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: UNICAMP, 1993, p. 190.

jamais deixaram de agitar os povos cristãos”.¹³ Touchefeu afirma esta oposição em dois capítulos: “As duas religiões: a religião do homem e a do cidadão ou a cidadania contra o cristianismo” e “O cristianismo contra a cidadania: uma antinomia permanente”.

No primeiro desses capítulos afirma:

Jean-Jacques poderia ter explicado que com o cristianismo, o sentimento religioso receberia enfim sua forma pura. Não, ele destaca primeiro o caráter degradador dessa nova religião que rompe a unidade do Estado. Dessa forma, ele retoma a acusação lançada pela historiografia filosófica: o cristianismo destruiu o império romano. Rousseau saberá dizê-lo de forma decisiva: ‘quando a cruz expulsou a águia, todo o valor romano desapareceu.’ (OC III, 467). A forma de escrever indica que Jean-Jacques é solidário a um ponto de vista que existe em seu tempo, discretamente nos escritos de Montesquieu, brilhantemente sob a pena de Voltaire, magistralmente na grande obra do historiador britânico Gibbon. [...] Jean-Jacques conduz sua análise de modo categórico ao explicar que se o cristianismo cindiu o império romano, é porque, em sua essência, é destruidor da ordem civil.¹⁴

Há o problema de conciliar esta postura política frente à questão da relação entre religião e Estado, especificamente, no caso do cristianismo, com o da postura pessoal de Rousseau ou de sua profissão de fé. Touchefeu apresenta uma solução geográfica para o problema: Rousseau, o vigário de Savóia, Julie e Saint-Preux, moram *próximos* a Genebra, mas não exatamente nela.

O fato de Jean-Jacques fazer apelo a esse Vigário para apresentar sua própria *Profissão* mostra que ele não confunde sua convicção religiosa e sua cidadania genebrina. No que é essencial, sua fé se distingue da forma particular que toma a religião de Genebra. Ela se

¹³ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 145; O. C., Gallimard, v. III, p. 462.

¹⁴ TOUCHEFEU, Yves. *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 1999, pp. 244 – 245.

desliga também, de alguma forma, da cidadania republicana. Certamente, Genebra não está longe: o vigário savoiano sabe que a cidade está lá, próxima, aos pés das montanhas que ouvem suas meditações. Como Julie e Saint-Preux, ele vive próximo à Genebra, mas seu universo não é um universo cívico.¹⁵

Seguindo o raciocínio de Touchefeu, Rousseau não tem compromisso com o culto calvinista de Genebra, portanto, não trai sua verdadeira fé, uma vez que considera os cultos públicos, cristãos, vazios de significado religioso, mas não se comporta de tal forma que demonstre a falta de crença na religião oficial dos genebrinos. Parece-me que se quer indicar uma atitude de respeito aos concidadãos, uma vez que não se acusa sua crença, mas realiza, nessa atitude de afastamento respeitoso, uma declaração de independência ao mesmo tempo política e geográfica.

Para Touchefeu, portanto, há uma cisão no homem, conforme a antropologia rousseauísta, evidenciada pelas inúmeras dualidades presentes em toda a sua obra. Tal cisão estaria presente nas reflexões do vigário, mas a solução encontrada seria, na perspectiva de Touchefeu, “conservadora”, pois as noções de verdade e igualdade cultivadas pelo vigário, não resultariam numa vontade de modificar a sociedade injusta, parece-lhe que o vigário se conforma em não perturbar a ordem pública:

O Vigário não acredita nas cerimônias, mas respeita com veneração o ritual do catolicismo (OC iv 627-628). Quando se trata de questões de civilidade, sua palavra torna-se decisivamente conservadora (iv 629). (...) O Vigário guarda em seu coração as imagens de concórdia e de igualdade, ele se prende às figuras da Antiguidade, mas ele não pretende atualizar esses chamados em um engajamento político, e não aspira a retornar a um universo republicano: ele não perturba a ordem pública e respeita as leis.¹⁶

¹⁵ TOUCHEFEU, Yves. *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 1999, p. 244.

¹⁶ TOUCHEFEU, Yves. *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 1999, p. 290.

O que Touchefeu chama de “conservador” é justamente aquilo que o impede de perceber que não há dualidade nessa postura, a profissão de fé do deísmo não significa uma postura política. O problema da resistência ou do combate à ruptura do verdadeiro pacto não se passa no campo da religião, mas do direito político. Há uma projeção do pesquisador que o faz associar o deísmo a uma postura “aberta” ou progressista de sociedade e o cristianismo romano a uma postura “fechada” ou conservadora. Assim, o deísta deveria, necessariamente, lutar contra as desigualdades, mas como não é isso que o vigário faz, então conclui que haja uma postura ambígua.

Deixando a questão da postura pessoal de Rousseau, concentremo-nos no que é mais significativo, ou seja, na expressão *cristianismo*, utilizada por Rousseau, no capítulo, *Da Religião Civil*, pois os intérpretes não conciliam o *Emílio* e o *Contrato Social* sob esse aspecto. Cristianismo significa a fé na mensagem de Cristo, por meio de seus apóstolos e, via de regra, também no Antigo Testamento. As religiões instituídas, isto é, as Igrejas com suas estruturas de poder *não representam o cristianismo*.

É preciso diferenciar, portanto, o cristianismo da mensagem de Cristo, daquele da igreja romana e das igrejas protestantes: ele é anti-social, porque não tem a mesma mensagem das religiões nacionais (deus ou os deuses pertencem a um povo escolhido), mas uma mensagem de que todos os homens da face da terra são irmãos. O problema é que isto não se encontra declarado no capítulo do *Contrato Social* em questão, por isso, se não compararmos a leitura da *Religião Civil* com outras obras corremos o risco de realizarmos uma interpretação fragmentada do pensamento de Rousseau.

Alguns intérpretes utilizam os trechos mais contundentes da *Religião Civil* para demonstrarem que, segundo Rousseau, o cristianismo romano leva à intolerância, mas

esquecem de que o mesmo se passa com as religiões nacionais. Quando define os tipos de relação entre religião e Estado ele aponta, como aspecto positivo dessas religiões, o fato de unirem os dogmas e ritos à ordem civil; o amor às leis ao culto divino, mas como desvantagem pontua as seguintes características:

É, porém, má, pois, fundando-se no erro e na mentira, engana os homens, torna-os crédulos, supersticiosos, e submerge o verdadeiro culto da Divindade num cerimonial vão. Ainda é má quando, tornando-se exclusiva e tirânica, transforma um povo em sanguinário e intolerante, de forma que ele só respira a atmosfera do assassinio e do massacre, e crê estar praticando uma ação salutar ao matar todos aqueles que não admitem seus deuses. Isso põe tal povo num estado natural de guerra com todos os demais, situação essa muito prejudicial à sua própria segurança.¹⁷

Assim, podemos concluir que a intolerância não decorre das características do cristianismo, seus dogmas, ritos e cultos, mas decorre de um fenômeno presente desde a Antigüidade, ou seja, da mútua sujeição entre religião e política. Se Rousseau acusa o cristianismo de ser intolerante, faz o mesmo com as religiões nacionais.

Por outro lado, dizer que o cristianismo é anti-social é afirmar seu verdadeiro caráter: pela primeira vez o gênero humano estava conhecendo uma religião, cujo objeto de inspiração nada tem a ver com o comportamento de cidadão, apenas com o homem e com seu criador, portanto, sua atenção não está voltada ao que é terreno e histórico.

No capítulo *Da Religião Civil* lemos “*não conheço nada mais contrário ao espírito social*”. Ora, tal trecho não pode ser interpretado de qualquer maneira ou pelo

¹⁷ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 147; O. C., Gallimard, v. III, p. 465.

primeiro sentido que aparente. Contrário ao espírito social não significa que o cristianismo rompe os laços entre os homens, nem que o cristão vire as costas aos seus concidadãos, mas *não liga o coração dos homens ao Estado*. Assim, os valores sociais cristãos, como a caridade, a humildade e outros não são, em nenhum momento, atacados pelo pensador genebrino, ao contrário, tais valores fazem com que o sentimento de humanidade se estenda a todo o gênero humano. Conforme o segundo *Discurso*, quem desumaniza os homens é a **filosofia**:

É a filosofia que o isola; por sua causa, diz ele, em segredo, ao ver um homem sofrendo: “perece, se queres; quanto a mim, estou seguro”. Nada além dos perigos da sociedade inteira, atrapalha o sono tranqüilo do filósofo e o arranca do leito. Podem impunemente degolar um seu semelhante sob sua janela, ele só terá de levar as mãos às orelhas e ponderar um pouco consigo mesmo para impedir a natureza, que nele se revolta, de identificar-se com aquele que se assassina.¹⁸

A interpretação de que Rousseau é um crítico do cristianismo, não seria equivocada se considerássemos seus textos de maneira literal, mas numa análise mais sutil, observa-se que se trata de uma oposição entre as religiões instituídas ou reveladas e a cidadania moderna. Quando Rousseau analisa a ruptura que a vinda de Jesus Cristo teria provocado entre o cidadão e o fiel não se pode ler o texto de forma linear. Perguntemos: a qual cristianismo se refere? A qual cidadão se refere? As respostas são: o cristianismo que provoca a ruptura é o da religião instituída e não o do verdadeiro evangelho, esse, em essência, não é incompatível com a cidadania, tal como veremos

¹⁸ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 260; O. C., Gallimard, v. III, p. 156.

em nossa análise da *Profissão de fé do vigário de Savóia*. Por outro lado, a cidadania que desaparece é a dos povos que conheceram a unidade entre religião e política, por isso, não poderiam mesmo ter sobrevivido à cisão que a universalidade do cristianismo provocou. Quando a cruz expulsou a águia, fazendo desaparecer a *romanitas*, foi um antigo modelo que ruiu para dar lugar a outro, cujas características e problemas são totalmente novos.

Alguns intérpretes julgaram que Rousseau é anticristão, porque esta religião tornara a cidadania plena impossível nos povos em que se propagou. Tal interpretação nos parece equivocada, porque Rousseau é cristão e não culpa nem Cristo e nem o Evangelho pelo fim de um modelo – isto é, o Império Romano – que, por ser obra humana, não poderia mesmo ser eterno. Além disso, podemos dizer que analisar com franqueza os limites do cristianismo não é ser anticristão.

A expressão *quando a cruz expulsou a águia, todo valor romano desapareceu* sintetiza a idéia de ter sido o advento do cristianismo decisivo para encaminhar o Império Romano ao seu final, mas antes parece mais um efeito de retórica que levou muitos intérpretes a um equívoco histórico. A cruz expulsou a águia por volta do século IV quando a verdadeira cidadania romana já havia desaparecido há muito tempo, soterrada pelos usos e costumes do tempo do império romano. Rousseau tinha clareza da diferença entre estes dois períodos da história romana e só podemos atribuir duas causas para o uso desta expressão: ou foi um efeito retórico ou foi, como ele mesmo assume nas *Cartas Escritas da Montanha*, um erro de interpretação que ele cometeu.

De qualquer modo, se o cristianismo contribuiu para a queda de Roma, isso não significa que foi a única causa, pois como afirma Rousseau no *Contrato Social*, no capítulo cujo sugestivo título anuncia: *Da morte do corpo político*:

Tal é a tendência natural e inevitável dos governos, mesmo dos mais bem constituídos. Se Esparta e Roma pereceram, que Estado poderá durar para sempre? Se quisermos formar uma instituição duradoura, não pensemos, pois, em torná-la eterna. Para ser bem sucedido não é preciso tentar o impossível, nem se iludir com dar à obra dos homens uma solidez que as coisas humanas não comportam.¹⁹

Não cabe, aqui, analisar as outras causas da queda de Esparta e Roma, que podem ser encontradas, por exemplo, no primeiro *Discurso*, mas de concluir que se o cristianismo contribuiu para a queda do Império Romano, não foi o único responsável. Por outro lado, há uma última passagem do texto de Rousseau cuja interpretação tem levado muitos críticos a afirmarem que o cristianismo é, em essência, contrário à boa cidadania: trata-se da afirmação de que os verdadeiros cristãos são feitos para serem escravos:

Engano-me ao aludir a uma república cristã, pois cada um desses dois termos exclui o outro. O cristianismo só prega servidão e dependência. Seu espírito é por demais favorável à tirania, para que ela cotidianamente não se aproveite disso. Os verdadeiros cristãos são feitos para ser escravos, sabem-no e não se comovem absolutamente, porquanto esta vida curta pouco preço apresenta a seus olhos.²⁰

Esse parágrafo conclui outros anteriores, nos quais Rousseau reafirma a idéia de que o cristianismo é favorável à tirania. Como as Repúblicas são caracterizadas pela liberdade, a tirania é caracterizada pelo domínio despótico, conclui que o cristianismo não é favorável às Repúblicas. O que se deduz desses axiomas?

¹⁹ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 108; O.C., Gallimard, v. III, p. 424.

²⁰ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 149; O.C., Gallimard, v. III, p. 467.

Que o cristianismo não pode ser o fundamento do contrato social (em relação ao Estado) e do princípio de ação pública (em relação aos Governos) por duas razões: em primeiro lugar, porque as instituições religiosas que pretendem ser as únicas representantes de Cristo promoveram guerras entre si em virtude de pretenderem submeter às leis civis à ordem religiosa. Em segundo lugar, porque, em essência, o cristianismo não favorece a boa *política*, uma vez que não oferece resistência interna aos tiranos e externas aos inimigos da pátria.

Para entendermos mais este paradoxo, isto é, apesar de todos os seus elogios à República de Genebra, especialmente na dedicatória do segundo *Discurso*, para afirmar que não é possível haver uma *república cristã*, faz-se necessário considerar o momento no qual Rousseau está escrevendo e os leitores a quem se dirige. Mesmo sendo cristão está consciente de que as leis civis não devem ser regidas pelos princípios religiosos de uma instituição positiva, porque as leis não devem se filiar a um credo em particular sob o risco de provocar cisões fatais no seio da sociedade. A essência do cristianismo pode até ser contrária à política, mas não à sociedade, pois se o afirmasse encontraríamos as passagens nas quais ele diria que o cristianismo deveria ser banido das sociedades para não desestruturá-las. Ora, tal iniciativa seria absolutamente contraditória ao espírito de tolerância que aparece em sua obra.

Então, as relações entre cristianismo e política não são marcadas por uma antinomia, mas por uma cisão. Esta constatação não é uma crítica ao cristianismo, mas um elogio ao seu verdadeiro espírito; a crítica é dirigida aos contemporâneos de Rousseau que ainda procuravam nesta religião os fundamentos do Estado. Rousseau é ácido e incisivo em salientar o quanto o cristianismo pode ser prejudicial ao Estado uma

vez que se queira fazer dele religião oficial e não por causa de sua essência. Não há, portanto, qualquer anticristianismo no pensamento de Rousseau.

No *Contrato Social*, mais especificamente no capítulo *Da Religião Civil*, há inúmeros trechos que remetem a essa suposta antinomia entre cristianismo e política. Percorramos tais trechos e analisemo-los:

Resta, pois, a religião do homem ou o cristianismo, não o cristianismo de hoje, mas o do Evangelho, que é completamente diverso. Pois nessa religião santa, sublime, verdadeira, os homens, filhos do mesmo Deus, reconhecem-se todos como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve nem com a morte. Mas essa religião, não tendo nenhuma relação particular com o corpo político, deixa as leis unicamente com a força que tiram de si mesmas, sem acrescentar-lhes qualquer outra, e, desse modo, fica sem efeito um dos grandes elos da sociedade particular. Mais ainda, longe de ligar os corações dos cidadãos ao Estado, desprende-os como de todas as coisas da terra. Não conheço nada mais contrário ao espírito social.²¹

Ora, tomado, rigorosamente, em seu objetivo, o cristianismo parece, nessas palavras iniciais de Rousseau, de fato opor-se em tudo à noção de cidadania, porém, é preciso assinalar que o objetivo desse primeiro trecho é distinguir o *cristianismo do evangelho* do *cristianismo de hoje*, ou seja, o que está escrito nas Sagradas Escrituras e o que as instituições religiosas, que pretendem ser as porta-vozes dessa religião, dizem. A idéia central nesse trecho que lemos é, portanto, mostrar que em nenhum momento se pode utilizar o Evangelho para justificar o poder temporal das Igrejas. Nesse mesmo sentido, os parágrafos imediatos àqueles prosseguem:

²¹ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 148; O.C., Gallimard, v. III, p. 465.

Dizem que um povo de verdadeiros cristãos formaria a sociedade mais perfeita que se poderia imaginar. Contra essa suposição só vejo uma grande dificuldade – uma sociedade de verdadeiros cristãos não mais seria uma sociedade de homens.

Afirmo até que essa suposta sociedade, com toda a sua perfeição, não seria nem a mais forte, nem a mais duradoura, pois à força de ser perfeita, faltar-lhe-ia coesão, estando seu vício destruidor na sua própria perfeição.

Cada um desempenharia seu dever, o povo estaria submetido às leis, os chefes seriam justos e ponderados, os magistrados íntegros e incorruptíveis, os soldados desprezariam a morte, não existiria nem vaidade, nem luxo. Mas passemos adiante.

O cristianismo é uma religião, inteiramente, espiritual, preocupada, unicamente, com as coisas do céu, não pertencendo a pátria do cristão a este mundo. É verdade que ele cumpre o seu dever, mas o faz com uma indiferença profunda quanto ao bom ou mau sucesso de seus trabalhos. Contanto que nada tenha a censurar em si mesmo, pouco lhe importa se tudo vai bem ou mal cá embaixo. Se o Estado está florescente, dificilmente ousa gozar da felicidade pública, teme orgulhar-se da glória de seu país; se o Estado perece, bendiz a mão de Deus que pesa sobre seu povo.²²

Os dois primeiros parágrafos não distinguem o cristianismo protestante do cristianismo católico. Descrevem as possíveis conseqüências de uma sociedade perfeitamente cristã. Apesar das críticas explícitas ao catolicismo isto não foi suficiente para que os críticos genebrinos de Rousseau entendessem que suas palavras não se dirigem aos protestantes, mas somente aos católicos. Nas *Cartas Escritas da Montanha*, após afirmar que o catolicismo é intolerante, ao contrário das religiões protestantes, conclui:

Os reformadores atuais, pelo menos os ministros, não conhecem ou não mais amam sua religião. Se a tivessem conhecido ou amado, quando da publicação de meu livro, teriam, em uníssono, lançado um

²² ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 142; O.C., Gallimard, v. III, pp. 465 – 466.

grito de alegria, teriam todos se unido comigo, posto que eu só atacava seus adversários.²³

Observe-se que o terceiro parágrafo descreve uma sociedade cristã tal como deveria ser se todos seguissem as instruções do Evangelho. Contudo, no primeiro parágrafo, vemos que essa não seria uma “sociedade de homens”. A antropologia de Rousseau nos mostra que sua concepção de homem compreende a do estado de natureza e a do estado civil. Os homens aos quais ele se refere são os do estado civil, os quais perderam a tendência natural para a bondade e passam a viver em função de glórias e bens terrenos. Qual é o problema em relação a essa sociedade perfeita? Por que ela não pode existir de fato?

Como se vê nos parágrafos posteriores, trata-se do problema já assinalado no *Discurso Sobre a Desigualdade*, no qual Rousseau demonstra que a natureza humana boa em si mesma ou, ao menos, com tendência para o bem, não consegue se manifestar plenamente na sociedade civil onde os vícios se instalaram no coração humano. Assim, não é a coesão da sociedade de cristãos que é inviável, mas uma sociedade de cristãos mergulhada em meio a um mundo onde os vícios já se instalaram. Uma vez adentrando o estado civil, dois tipos de situação podem abalar a paz entre os homens: aproveitadores internos e o inimigo externo. Para o primeiro caso, ocorreria que muitos homens não sendo cristãos de fato aproveitar-se-iam da mansidão de espírito exigido dos fiéis de Cristo, tal como vemos no parágrafo seguinte:

Para que fosse pacífica a sociedade e para que se mantivesse a harmonia, seria preciso que todos os cidadãos, sem exceção, fossem igualmente bons cristãos, mas, se, por infelicidade, encontrar-se entre

²³ ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, p. 186; O.C., Gallimard, v. III, p. 716.

eles um único ambicioso, um único hipócrita – por exemplo: um Catilina, um Cromwell – certamente esse único faria tábua rasa de seus piedosos compatriotas. A caridade cristã não permite facilmente que se pense mal do próximo. Desde que ele, por qualquer artimanha, aprenda a arte de impor-se e de apoderar-se de uma parte da autoridade pública, será um homem constituído em dignidade – Deus quer que o respeitem. Logo mais, hei-lo uma potência – Deus quer que ele seja obedecido. O depositário desse poder abusa? – é o açoite com o qual Deus pune seus filhos. Toma-se como obrigação de consciência expulsar o usurpador: ter-se-á de perturbar a calma pública, usar de violência, verter sangue – tudo isso não condiz com a doçura do cristão e, depois, que importa ser livre ou escravo neste vale de misérias? O essencial é alcançar o paraíso, e a resignação não passa de mais um meio para isso.²⁴

O segundo caso é o de um inimigo externo que, aproveitando-se do espírito cristão, contrário a toda violência e a todo o apego material, sabendo que o cristão não utilizaria a força e muito menos da morte do inimigo para proteger seu território que, afinal de contas, não passa de mais um elemento da vida terrena da qual devemos nos desapegar. Assim, sem defesa, os povos cristãos seriam facilmente dominados:

Sobrevém uma guerra estrangeira, os cidadãos marcham sem dificuldade para o combate, nenhum deles pensa para o combate, nenhum deles pensa em fugir; cumprem seu dever, mas sem paixão pela vitória; melhor saber morrer do que vencer. Que importa sejam vencidos ou vencedores? A Providência não sabe, melhor do que eles, o que lhes convém? Pode-se imaginar o partido que um inimigo orgulhoso, impetuoso e apaixonado pode tirar desse estoicismo! (...) A meu ver, foi um belo discurso o dos soldados de Fábio – eles não juraram morrer ou vencer, juraram voltar vencedores e cumpriram seu juramento. Jamais cristãos teriam feito semelhante juramento, pois acreditariam estar tentando a Deus.²⁵

O cristianismo seria incompatível com a cidadania, pois o verdadeiro cristão não ofereceria resistência diante da injustiça tanto do inimigo interno quanto do inimigo

²⁴ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 148; O.C., Gallimard, v. III, p. 466.

²⁵ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 148; O.C., Gallimard, v. III, p. 466.

externo. Novamente, o cristianismo é bom em si, mas as circunstâncias do mundo é que o tornariam inadequado para a formação de uma sociedade justa; afinal de contas, para que haja justiça na sociedade é preciso punir os maus e derrubar os tiranos, que injustiçam toda a sociedade ao violar o contrato social. A suposta antinomia estaria, portanto, entre o cristianismo e as condições reais das sociedades:

Engano-me ao aludir a uma república cristã, pois cada um desses dois termos exclui o outro. O cristianismo só prega servidão e dependência. Seu espírito é por demais favorável à tirania, para que ela cotidianamente não se aproveite disso. Os verdadeiros cristãos são feitos para ser escravos; sabem-no e não se comovem absolutamente, porquanto esta vida curta pouco preço apresenta a seus olhos.²⁶

Rousseau argumenta que os cruzados não eram exatamente soldados cristãos, ou melhor, não lutavam em nome da cristandade, mas em nome do padre, como cidadãos da Igreja. Quando lutavam pela terra santa não se tratava de conquistar algum território no céu, mas um território concreto aqui mesmo na Terra. A respeito do início do cristianismo em Roma, Rousseau afirma que os cristãos tinham por dever mostrarem-se valorosos diante dos reis pagãos, justamente para que não fosse esse mais um motivo de perseguição, mas assim que os imperadores tornaram-se cristãos teria desaparecido essa necessidade de mostrar seu valor como soldado e o cristão teria se recolhido a sua condição de escravo.

Nesse mesmo sentido, deve ser interpretada a passagem das Sagradas Escrituras na qual Cristo é tentado a dizer se o seu seguidor deve ou não pagar impostos. A resposta é peremptória: sim. Talvez, essa convicção seja mais forte em virtude de o cristão estar submetido a um rei pagão e ter a necessidade de provar duas coisas: sua

²⁶ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 149; O.C., Gallimard, v. III, p. 467.

obediência e seu desapego pelas coisas materiais. No antigo Israel este era um problema político constante: parte dos judeus – como os fariseus - admitia o domínio romano desde que houvesse liberdade de culto e outra parte – como os zelotas – exigia a liberdade completa, viver sob a lei dos judeus e não sob a dos romanos. No entanto, na medida em que o imperador é cristão como poderá ele mesmo estar apegado às coisas materiais? Seria como conviver com um dilema constante: ter de zelar pelo patrimônio público – e pelo seu próprio – desapegando-se dele.

Essa dualidade entre desapego ao mundo material e a necessidade de viver sob um Estado encontra uma possível resposta no *estoicismo*. Ao retomarmos seus princípios, especialmente em Sêneca, temos uma perspectiva para essa resposta. Sêneca foi um homem rico e, durante certo tempo, gozou de grande poder em Roma. Como conceber um estóico rico e com poder? Tal como ele mesmo nos diz, não se trata de abandonar completamente essa vida material, mas de saber utilizar a matéria que está nesse mundo – inclusive o corpo e as riquezas – sem se tornar escravo dela. Para Sêneca, o corpo humano é um mal necessário, uma prisão, uma passagem; enganam-se aqueles que vivem para o corpo e não para a alma, pois ela é eterna, ao passo que o corpo é transitório. Porém, em virtude de sua necessidade, não se deve negligenciar as necessidades do corpo, por outro lado não se deve ser seu escravo, pois se nos entregamos às suas volições também estragamos a alma.

Algumas perguntas ainda são necessárias para uma interpretação cuidadosa desses trechos do *Contrato Social*: qual motivo teria levado Rousseau a insistir tanto nesta antinomia? Após tantas críticas à religião cristã, Rousseau insiste que as leis por si mesmas não se sustentam, que prescindem de um caráter sagrado, o que nos leva a concluir que se o cristianismo é antinômico em relação à cidadania, o espírito religioso,

ou a religião em si, não. Por que um cristão, como Rousseau o é, desqualificou sua própria fé para encontrar os fundamentos do contrato social?

Quanto à primeira questão, acreditamos que é preciso compreender essas críticas de Rousseau ao cristianismo, as quais, diríamos, hiperbólicas, tendo em vista os leitores de seu tempo e aqueles a quem ele pretende responder: exatamente os que defendiam a idéia de que sem o cristianismo a cidadania é impossível. Para responder tais opositores, não se pode assumir uma postura moderada, ao contrário, é preciso desmontar tese por tese dos adversários que tinham por objetivo resgatar a antiga aliança entre Igreja e Estado. E esse é o ponto chave: ao criticar o cristianismo diretamente e não somente a Igreja Católica, apesar das palavras declaradas nas *Cartas Escritas da Montanha*, Rousseau retira a esperança de que qualquer outra igreja cristã venha a querer assumir o papel que coube anteriormente à Igreja Católica. Então, era preciso eliminar quaisquer possibilidades de que o contrato social viesse a depender de uma religião histórica.

Estas considerações levam à segunda questão: de fato, o contrato social, baseado unicamente na natureza humana, não necessita de qualquer religião histórica para ser firmado e validado, mas o respeito e o amor pelas leis estabelecidas pelo contrato não podem tirar suas forças da racionalidade que o identifica como necessário, porque os homens não dirigem suas ações e seus desejos unicamente pela razão, por isso, é preciso apelar a um recurso que esteja acima de qualquer raciocínio em particular para que venham a amar a lei. Em suma, o fato de o contrato social ser válido apenas por sua natureza, não significa que ele será respeitado, dado o grau de corrupção das sociedades, por isso é necessária a religião: para fazer o povo amar as leis e não para validá-lo.

Algumas reflexões decorrem destas análises: no capítulo sobre as leis há explicações mais sólidas sobre a necessidade de sacralizar a lei, isto é, encontrar na religião a aceitação das leis e não os seus fundamentos; a partir da questão posta acima, outras se apresentam: por que Rousseau, mesmo sendo cristão, afirma que o cristianismo não pode ser o alicerce social? Rousseau é, de fato, cristão? Quais são os pressupostos básicos do vigário a respeito da cidadania e como podemos entender o Rousseau leitor da Bíblia?

Por que Rousseau não se contentou com a postura do vigário de Savóia? Por que não admitiu ao modo de Bayle, Locke e Voltaire a ruptura definitiva entre religião e cidadania? Algo em sua análise dos fundamentos da sociedade política o levou a buscar um fundamento sagrado para as leis. Esse fundamento, por sua vez, não poderia ser uma religião positiva qualquer, pois emergiria disso, novamente, o fenômeno da intolerância. Então, era preciso encontrar um recurso que, ao mesmo tempo, fizesse com que as leis tivessem um fundamento sobre-humano, mas nenhuma instituição seria a guardiã particular desse fundamento.

Um paralelo interessante a respeito das relações entre cristianismo e política pode ser feito a partir das relações entre cristianismo e o desenvolvimento das ciências, conforme Rousseau elaborou em sua *Resposta ao Rei da Polônia, Duque de Lorena*. Para Rousseau, o desenvolvimento da teologia cristã, com base na filosofia, levou os doutores da Igreja a *aviltarem a simplicidade sublime do Evangelho e reduziram a doutrina de Jesus Cristo a silogismo*. Após essa afirmação, salienta que o povo hebreu não foi o povo no qual germinou a ciência dos modernos. Por outro lado: *na instalação*

*da nova lei, não foi a sábios que Jesus Cristo quis confiar sua doutrina e seu ministério.*²⁷

A religião cristã se propagou como uma religião da humildade, da simplicidade, que logo se espalhou pelo império romano incomodando a antiga religião e seus padres doutores. Para deixar a situação de oprimidos, os cristãos também resolveram *pegar a pena* e começaram a estudar e a escrever para defender a verdade de sua fé. Essa foi a atitude que levou os cristãos a suplantarem as religiões pagãs em filosofia e retórica, mas os verdadeiros costumes cristãos foram se perdendo e dando lugar à ciência e à erudição.

Depois, nas disputas das doutrinas de interpretação do Evangelho e sua relação com a filosofia grega, os cristãos passaram a perseguir-se uns aos outros com tal gana de derrotar os inimigos, que mais lembrava seus antigos perseguidores. *Por volta do século X*, dirá Rousseau, a Igreja mergulha num estágio de ignorância absoluta em relação aos debates, mas encontra a paz interna. Com o restabelecimento das letras, as dissensões não pararam mais e todos os conclaves e concílios fracassaram em restabelecer a antiga ordem, justamente porque o orgulho intelectual já se tornara muito maior do que o amor cristão. Essas disputas intelectuais entre os católicos, inflamadas pelo restabelecimento das ciências e das artes, levaram à formação teórica e política do protestantismo. Como entre esses, também não se observou qualquer consenso; nasceram novas vaidades intelectuais que também suplantaram de longe a caridade e a humildade que tanto proclamavam, as disputas tornaram-se perseguições e o que importava era impor silêncio aos derrotados. Do campo teórico, as disputas chegaram ao campo político levando às guerras de intolerância: “a disputa sempre terminava por

²⁷ ROUSSEAU, J. - J. Resposta ao Rei da Polônia. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 390; O.C., Gallimard, v. III, p. 45.

injúrias, e a perseguição foi seu fruto constante. Só Deus sabe quando terminarão todos esses males”.²⁸

Uma das fontes de Rousseau para formular suas concepções a respeito do impacto do cristianismo da Igreja Romana na política foi, sem dúvida nenhuma, Maquiavel. Em primeiro lugar, Rousseau interpreta o *Príncipe* como uma obra de leitura indireta, ou seja, parece estar dirigindo seu discurso ao príncipe, quando na verdade estaria dirigindo-o aos povos. No *Contrato Social*, declara: “[...] é o que Maquiavel fez ver com evidência. Fingindo dar lições aos reis, deu-as, grandes, aos povos. O Príncipe, de Maquiavel é o livro dos republicanos”.²⁹

Para Rousseau, o verdadeiro pensamento do florentino aparece nos *Discursos* e na *História de Florença*; para ele não há dúvida que foram as circunstâncias pessoais nas quais Maquiavel vivia que o levaram a escrever o *Príncipe* de forma enviesada:

Maquiavel era um homem honesto e um bom cidadão; ligado, porém, à Casa dos Médicis, foi forçado, durante a opressão de sua pátria, a disfarçar seu amor à liberdade. A escolha de seu execrável herói por si só manifesta suficientemente sua intenção secreta: a oposição entre as máximas de seu livro sobre o *Príncipe* e a dos *Discursos sobre Tito Lívio* e de sua *História de Florença* demonstra ainda que esse profundo político só teve até hoje leitores superficiais ou corrompidos. A corte de Roma proibiu severamente seu livro; ela é, creio firmemente, a mais bem pintada por ele.³⁰

Maquiavel analisa as relações entre religião e política em seus *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, No capítulo décimo segundo do livro I, refere-se à

²⁸ ROUSSEAU, J. - J. Resposta ao Rei da Polônia. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 393; O.C., Gallimard, v. III, p. 48.

²⁹ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 95; O.C., Gallimard, v. III, p. 409.

³⁰ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 95; O.C. Gallimard, v. III, p. 1480.

Igreja Católica de um ponto de vista crítico. Para Maquiavel há uma profunda dependência entre a religião, manifestada em seu culto externo aos deuses, e a *manutenção do Estado*; exigir o respeito aos deuses e o cumprimento dos ritos públicos é uma maneira de evitar sua corrupção. Nesse ponto sua análise retorna ao fenômeno romano. Conforme Touchefeu:

Rousseau se situa numa filiação que reconduz a Maquiavel. Em seu *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*, o pensador florentino consagrou longos desenvolvimentos à questão religiosa, a qual ele trata como uma questão política. Ele elogia Numa por ter regrado harmoniosamente o estatuto da religião na nova cidade, mas ele situa a religião na dependência estreita das lutas políticas e deixa entender, ao final de contas, que a superioridade manifestada na história pelo povo romano não se explica senão pelo respeito que guardaram aos seus deuses.³¹

Quando se refere ao cristianismo, Maquiavel poupa o seu fundador, mas ataca diretamente a instituição que diz ser sua representante na Terra:

Se a religião se tivesse podido manter na república cristã tal como o seu divino fundador a estabeleceu, os Estados que a professavam teriam sido bem mais felizes. Contudo, a religião decaiu muito. Temos a prova mais marcante dessa decadência no fato de que os povos mais próximos da Igreja Romana, a capital da nossa religião, são justamente os menos religiosos. Se examinássemos o espírito primitivo da religião, observando como a prática atual dela se afasta, concluiríamos, sem dúvida que chegamos ao momento da sua ruína e do seu castigo.³²

³¹ TOUCHEFEU, Yves. *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 1999, p. 243.

³² MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Sérgio F. G. Bath. Brasília: UNB, 1994, p. 62.

Vemos que Maquiavel apresenta o movimento que Rousseau admitirá, mais tarde, em relação ao espírito primitivo da religião cristã: o cristianismo atual se mostra completamente corrompido, a tal ponto que quanto mais perto de Roma, menos religioso se torna o espírito do povo, o que vale dizer, quanto mais próximo do centro de poder e da produção de conhecimento, modelos que a Igreja Católica adotou, menos se parece com o verdadeiro espírito que animou as comunidades cristãs primitivas.

Maquiavel vai ainda além e afirma que há duas razões para duvidar que a felicidade da Itália dependa da Igreja de Roma. A primeira razão trata do mau exemplo de comportamento dado pela corte romana, cujos costumes corrompidos eram de conhecimento geral. A segunda razão é o fato de que a presença temporal do poder da Igreja não permite que a Itália se unifique, pois na mesma medida em que não toma, ela mesma, a iniciativa de unificar toda a península, o que, para Maquiavel, nem teria força para fazê-lo, também impede que outro o faça, mantendo a Itália numa região fragmentada politicamente e sujeita tanto aos conflitos internos como ao assédio dos inimigos:

(...) se a Igreja nunca foi tão forte como para poder ocupar toda a Itália, não permitiu que qualquer outro país dela se apossasse; fez assim com que esta nação não se pudesse reunir sob um só chefe, mantendo-se dividida entre vários príncipes e senhores. Daí a desunião e a fraqueza, que a reduziram a presa não só de bárbaros ferozes, mas do primeiro que quisesse atacá-la.³³

Rousseau, leitor de Maquiavel, poupa, igualmente, o cristianismo primitivo ou, de maneira mais abstrata, o espírito primitivo do cristianismo e ataca profundamente a estrutura da Igreja Romana, considerando-a afastada dos princípios daquela religião original e causa de inúmeros males políticos que afligem os Estados modernos.

³³ MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Sérgio F. G. Bath. Brasília: UNB, 1994, p. 62.

Da mesma forma que esses autores, Montesquieu também considera que os princípios da religião cristã não são inadequados para a consolidação dos Estados, ao contrário, para ele, o cristianismo é uma religião adequada para levar os homens às virtudes morais e civis, pois: “A religião cristã está afastada do puro despotismo: é que, sendo a brandura tão recomendada no Evangelho, ela se opõe à cólera despótica com a qual o príncipe faria justiça e exerceria suas crueldades”.³⁴

No *Espírito das Leis*, Montesquieu salienta que as regras gerais devem ser consideradas em relação às circunstâncias, e que desses dois pesos surge o equilíbrio necessário ao Estado. Assim, considera que a religião católica é mais conveniente às monarquias, ao passo que as religiões protestantes às repúblicas. De qualquer forma, não considera o cristianismo, por princípio, antinômico em relação ao Estado. Nas *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência*, Montesquieu faz uma outra análise deste problema, a partir de uma perspectiva histórica, apresentando os argumentos dos que acusavam o cristianismo de ser a causa da decadência de Roma e dos que diziam ser o cristianismo sua salvação:

Uma vez que, enquanto o Império se enfraquecia, a religião cristã se firmava, os cristãos recriminavam os pagãos por essa decadência, e estes pediam contas dela à religião cristã. Diziam os cristãos que Diocleciano havia destruído o Império ao se associar a três colegas, pois cada imperador queria fazer despesas tão grandes e manter exércitos tão fortes como se estivesse sozinho. (...) Os pagãos, ao contrário, não paravam de vociferar contra um novo culto até então inaudito; (...) os infortúnios foram imputados a um novo culto e à derrubada dos antigos altares.³⁵

³⁴ MONTESQUIEU. *O Espírito das Leis. Coleção Os Pensadores*. Tradução de Fernando H. Cardoso e Leôncio M. Rodrigues. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 366.

³⁵ MONTESQUIEU. *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e sua decadência*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002, p. 155.

Contudo, Montesquieu abandona a postura analítica e realiza uma reflexão crítica sobre o tema e, tal como Maquiavel e Rousseau, também aponta o cristianismo como, se não a principal, uma das causas da decadência de Roma. Há, contudo, uma diferença substancial entre a perspectiva de Montesquieu e a dos outros autores: para ele, não é exatamente o cristianismo – com seus novos dogmas e hierarquia – o causador da crise, mas a ação de Justiniano ao querer impô-lo a povos não-cristãos:

Mas o que causou mais prejuízo à situação política do governo foi o projeto, que ele concebeu, de reduzir todos os homens a uma mesma opinião nas questões religiosas, em circunstâncias que tornavam seu zelo inteiramente indiscreto. Assim como os antigos romanos haviam fortalecido seu Império ao permitir nele toda sorte de cultos, mais tarde ele foi reduzido a nada, ao cortar, uma após outra, as seitas que não eram dominantes.³⁶

Se Rousseau foi acusado por seus inimigos de ser um destruidor do cristianismo, também seus amigos, Moulton e Deluc pedem que ele esclareça melhor suas idéias, pois a impressão deles é que Rousseau, de fato, atacara o cristianismo. Assim, o autor do *Emílio* se vê obrigado a defender, de uma só vez, sua fé e sua consciência. Nas palavras de Touchefeu porém, esta defesa era decidida a manter o que havia escrito nas obras censuradas:

No difícil combate que o aguardava, Jean-Jacques não renunciava nem à razão, nem à fé, pois ambas esclarecem sua consciência. Ele faz reconhecer sua identidade de cristão, mas jamais ele se submetia à intransigência dogmática.³⁷

³⁶ MONTESQUIEU. *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e sua decadência*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002, pp. 169 – 170.

³⁷ TOUCHEFEU, Yves. *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 1999, p. 348.

Touchefeu aponta as *Cartas Escritas da Montanha* como um texto decisivo para compreendermos a posição de Rousseau a respeito do cristianismo. Nelas afirma que nem a *Profissão de Fé do Vigário de Savóia*, nem a *Julie* apresentam qualquer ataque ao cristianismo. Rousseau defende suas idéias religiosas procurando demonstrar que elas nada têm de anticristãs:

O essencial do propósito se concentra na seguinte fórmula: “eu me declaro cristão, meus perseguidores dizem que eu não o sou”. As idéias professadas por Júlia ou pelo vigário de Savóia não eram destrutivas do cristianismo: elas eram, ao contrário, a expressão de uma religião reconduzida à sua pureza original.³⁸

Lefebvre, por sua vez, apresentando a influência de Rousseau sobre Brissot, demonstra que para alguns de seus intérpretes, Rousseau pode ser considerado um autor que destrói o cristianismo. Conforme Lefebvre, na leitura de Brissot, Rousseau não conduz o leitor do ceticismo à religião natural – “como ele desejava” – mas ele é o “destruidor do cristianismo”.

De tais exemplos – e poderíamos desenvolver outros – mostram o quanto a influência de Rousseau é ambivalente. Seus raciocínios pesam tão facilmente contra o cristianismo como a seu favor. Ora, a sensibilidade dos leitores os leva mais a um deísmo sem Igreja, do que a um reencontro com o catolicismo.³⁹

Analisando o parágrafo acima, nota-se o paralelismo da segunda e da terceira orações. O texto aponta que, na segunda oração, em parte há um posicionamento *contra*

³⁸ TOUCHEFEU, Yves. *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 1999, p. 354.

³⁹ LEFEBVRE, Philippe. *Les pouvoirs de la parole. L'Église et Rousseau*. Paris: Editions du CERF, 1992, p. 382.

o cristianismo que é remetido à primeira parte da segunda oração, *um deísmo sem Igreja*. Na segunda parte da primeira oração, vemos a expressão *a favor do cristianismo*, e, na segunda oração, afirma *um encontro com o catolicismo*. Por um lado, Lefebvre tem razão, pois, em particular, as leituras das obras *Profissão de Fé do Vigário de Savóia* e o capítulo *Da Religião Civil*, podem render argumentos para as posições mais diversas e antagônicas, contudo, em nenhum momento encontramos, no pensamento de Rousseau, o vínculo de exclusividade entre cristianismo e catolicismo. A despeito das críticas de Rousseau à igreja de Roma, o catolicismo é considerado um caso particular de cristianismo, assim como o calvinismo, o luteranismo e outras.

Lefebvre demonstra que era comum entre os primeiros leitores de Rousseau considerar a *Profissão de Fé* como um texto anticristão, como é o caso de Brissot de Warville, que conclui em suas *Memórias*:

Eu procurava com ardor todos os livros favoráveis e contrários ao cristianismo e os devorava. O processo foi bem decidido em meu espírito, mas passaram-se muitos anos antes que eu pudesse extirpar inteiramente os preconceitos que haviam lançado, por longos e profundos anos, raízes em minha alma. Os terrores do inferno perturbavam meu sono, e me faziam, para os afastar, recorrer aos argumentos tão surpreendentes do vigário de savoiano.⁴⁰

Ao que nos parece, esse fragmento das *Memórias* de Brissot levam a concluir que a *Profissão de Fé* pode ser um remédio contra a insônia daqueles que temem os terrores do inferno, pois seus argumentos afastariam qualquer um dos preconceitos que são imputados às crianças a respeito do quanto devemos temer a ira de Deus contra os

⁴⁰ LEFEBVRE, Philippe. *Les pouvoirs de la parole. L'Église et Rousseau*. Paris: Editions du CERF, 1992, 382.

ímpios. Contudo, ao menos por esse fragmento, não é possível concordar com a conclusão de Lefebvre: “Rousseau é, aqui, não aquele que conduz do ceticismo à religião natural, como ele desejara. Ele é o destruidor da religião cristã”.⁴¹

Há dois equívocos na interpretação de Lefebvre. O primeiro remete-se à idéia de que Rousseau desejara conduzir seu leitor do ceticismo à religião natural, pois para Rousseau o cristianismo é a religião verdadeira, sublime e santa que está muito além da religião natural dos antigos e modernos. O segundo equívoco remete-se à interpretação das palavras de Brissot. Na análise de Lefebvre, os argumentos do vigário servem para afastar os terrores do inferno e isto é ser um destruidor do cristianismo, como se a religião cristã – e a católica em particular – fosse somente um conjunto de preconceitos como a existência do inferno e quais castigos aguardam os ímpios.

Rousseau define da seguinte forma o cristianismo na *Religião Civil*:

Resta, pois a religião do homem ou o cristianismo, não o cristianismo de hoje, mas o do Evangelho, que é completamente diverso. Pois nessa religião santa, sublime, verdadeira, os homens, filhos do mesmo Deus, reconhecem-se todos como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve nem com a morte.⁴²

O parágrafo acima demonstra que a concepção de cristianismo em Rousseau é positiva. Para compreendê-la, é necessário analisar o texto sobre a *Profissão de Fé do Vigário Savoiano* e os argumentos de Rousseau a respeito do cristianismo. Posteriormente, analisar as *Cartas Escritas da Montanha*, nas quais está presente a

⁴¹ LEFEBVRE, Philippe. *Les pouvoirs de la parole. L'Église et Rousseau*. Paris: Editions du CERF, 1992, p. 382.

⁴² ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 147; O.C., Gallimard, v. III, p. 465.

defesa desses argumentos e cujo objetivo do autor, dentre outros, é demonstrar que não atacara o cristianismo em sua essência, mas as instituições que pretendiam falar em seu nome. Nas *Cartas Escritas da Montanha*, Rousseau afirma:

O perfeito cristianismo é uma instituição social universal, mas, para mostrar que ele não é um estabelecimento político e que, absolutamente, não concorre com as boas instituições particulares, seria necessário retirar os sofismas daqueles que misturam a religião a tudo, como um instrumento com o qual se apossam de tudo.⁴³

O teísmo rousseauísta está em pleno acordo com suas idéias políticas. Tal como Rousseau considera a representação política um passo para a desigualdade e um estado de servidão, também a representação religiosa seria uma forma de servidão. O padre não pode ser o *representante* de Deus. Tal como define a democracia direta como forma mais livre de governo, na qual cada indivíduo se faz representar na assembléia. Rousseau não admite a representação em assuntos de fé, tais como o direito de interpretar as Sagradas Escrituras sem a necessidade de recorrer à autoridade para compreender o que ali está escrito ou, o que é ainda pior, para ser perdoado pelos pecados. O fiel pode se dirigir diretamente a Deus por meio da oração.

Vários estudos tentam conciliar o *Contrato Social* com o *Emílio* demonstrando que esses dois livros – publicados quase simultaneamente – não apresentam uma contradição, mas são extremamente concisos. O *Contrato Social* é uma escala e não um programa, assim como o *Emílio* também não é um programa de educação, mas uma escala de medida da natureza humana. É sob essa perspectiva que devemos

⁴³ ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, p. 170; O.C., Gallimard, v. III, p. 704.

compreender os dois textos que lhes são internos e que tratam do tema da religião. A *Profissão de Fé* é um texto que demonstra todos os argumentos de Rousseau a favor do teísmo; *Da Religião Civil* é um texto que demonstra o quanto o cristianismo – aquele puro do Evangelho e não as religiões históricas ou instituídas – é inadequado para servir de religião oficial, além disso, demonstra também a necessidade de haver uma religião oficial para que as leis não fiquem somente por sua própria conta.

Há, portanto, um erro inicial se não compreendermos que a *Profissão de Fé* e a *Religião Civil* falam sobre religião, mas sob perspectivas diferentes. Devemos ter em vista a distinção que Rousseau realiza a respeito da religião: ela possui duas partes, a moral e a dogmática. A primeira deve ser criteriosamente observada, porque tem efeitos sobre a sociedade; ao passo que a segunda, no que não diz respeito à moral, pertence a cada consciência e não interessa, senão, ao próprio indivíduo. Enquanto o *Vigário* trata dos temas relativos aos dogmas especulativos, a *Religião Civil* trata dos temas relativos à moral.

O cristianismo de Rousseau: a Bíblia e Cristo.

Tomamos como referência para a análise do cristianismo de Rousseau o que ele declarou sobre sua fé, seus pensamentos sobre a Bíblia e sobre Jesus Cristo. Os outros temas referem-se mais à parte dogmática da religião, como as orações, a revelação, os milagres, a salvação e sua concepção de Deus, que serão objeto de análise no segundo capítulo.

A frase mais conhecida de Rousseau sobre sua fé encontra-se na *Carta a Christophe Beaumont*: “Sou cristão, senhor Arcebispo, e sinceramente cristão, segundo a doutrina do Evangelho. Sou cristão não como discípulo dos padres, mas como discípulo de Jesus Cristo”.⁴⁴ Nas *Cartas Escritas da Montanha*, evidencia sua fé em diversas passagens, dentre as quais destacamos: “Eu me declaro Cristão; meus perseguidores dizem que eu não o sou”.⁴⁵ Em outra passagem deste mesmo texto, afirma:

Mas isso também é uma mentira, e uma mentira bem imprudente da parte daqueles que não sabem em que consistem os princípios fundamentais do seu cristianismo. De minha parte sei muito bem em que consistem os princípios fundamentais do meu, e já o disse. Porque toda a profissão de fé de Júlia é afirmativa, toda a primeira parte da profissão de fé do vigário é afirmativa, a metade da segunda parte é ainda afirmativa. Também uma parte do capítulo da *Religião Civil* é afirmativa, a carta ao senhor arcebispo de Paris é afirmativa. Eis, Senhores, meus artigos fundamentais, vejamos os vossos.⁴⁶

O cristianismo de Rousseau segue, em sua concepção, o princípio fundamental da Reforma Protestante, portanto, a livre interpretação da Bíblia e insiste, tanto com os católicos quanto com os protestantes, que, para afirmarem o cristianismo deles, não é necessário renegar o seu, especialmente porque ele não o quis impor a ninguém, como reafirma nas *Cartas Escritas da Montanha* onde reproduz um trecho do *Emílio*:

⁴⁴ ROUSSEAU, J. - J. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 72; O.C., Seuil, v. III, p. 351

⁴⁵ ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, p. 204; O.C., Gallimard, v. III, p. 729.

⁴⁶ ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, pp. 193 – 194; O.C., Gallimard, v. III, p. 721.

Transcrevi este escrito, não como regra dos sentimentos que devemos seguir em matéria de religião, mas sim como um exemplo da maneira por que podemos raciocinar com nosso aluno para não nos afastarmos do método que procurei estabelecer. Na medida em que nada damos à autoridade dos homens, nem aos preconceitos do país em que nascemos, as únicas luzes da razão não podem, na instituição da natureza, levar-nos mais longe do que à religião natural; e é ao que me restrinjo com meu Emílio. Se deve ter outra, não tenho mais o direito de nisso ser o seu guia; só a ele cabe escolher.⁴⁷

O cristianismo de Rousseau não é uma religião de contrição e penitência. É uma religião de doçuras, dança e felicidade; declarou-o no *Emílio* e volta a dizê-lo nas *Cartas Escritas da Montanha*. Para ele, tanto os protestantes quanto alguns grupos católicos, como os jansenistas, exageraram nos rigores de comportamento em nome do cristianismo. Em uma nota de rodapé, descreve uma série de excessos que não encontram justificações na doutrina cristã, dentre eles, a afirmação de que as festas de núpcias são “invenções do Diabo” e a afirmação de que os noivos não deveriam ir mais alegres para as noites de núpcias do que Jesus foi para a morte. Em resposta a estes exageros afirma:

Ao subjugar as mulheres honestas somente a tristes deveres, banuiu-se do casamento tudo o que poderia torná-lo agradável aos homens. Causa espanto se o ar taciturno que vêm reinar em suas casas delas os expulse? Ou que estejam tão pouco tentados a abraçar um estado tão desagradável? A força de exagerar todos os deveres o Cristianismo os torna impraticáveis e vãos: à força de impedir às mulheres o canto, a dança e todos os divertimentos do mundo, ele as torna chatas, rabugentas, insuportáveis, dentro de suas casas.⁴⁸

⁴⁷ ROUSSEAU, J. – J. *Emilio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 371; O.C., Seuil, v. III, p. 216.

⁴⁸ ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, pp. 241 – 242; O.C., Gallimard, v. III, p. 753.

Ora, a partir deste excerto nos parece, de fato, que Rousseau está criticando o cristianismo, no entanto, ele defende-se de maneira clara ao dizer que seus acusadores propositalmente confundiam suas críticas aos jansenistas, aos metodistas e a outros cristãos, em suas palavras “devotos de hoje que fazem do cristianismo uma religião tão terrível e desagradável, quando ele é agradável e doce sob a verdadeira lei de Jesus Cristo”.⁴⁹

Não pretenderia retomar o tom do Padre Berruyer, do qual não gosto muito e que julgo mesmo de muito mal gosto, mas não posso me impedir de dizer que uma das coisas que me encantavam no caráter de Jesus não é apenas a doçura dos hábitos, a simplicidade, a facilidade, a graça e até mesmo a elegância. Não fugia nem dos prazeres, nem das festas, ia às núpcias, via as mulheres, brincava com as crianças, gostava dos perfumes e comia com os mercadores. Seus discípulos, absolutamente não jejuavam, sua austeridade não era desagradável. Era ao mesmo tempo indulgente e justo, doce com os fracos e terrível com os maus. Sua moral tinha algo de atraente, de carinhoso, de terno, tinha o coração sensível, era um homem de bom convívio. Se não tivesse sido o mais sábio dos mortais, teria sido o mais amável.⁵⁰

Yennah afirma que a Bíblia exerceu as mais diversas influências sobre os filósofos, porém, no caso de Rousseau, esta influência não recebeu a devida atenção, restringindo-se, em geral, ao seu texto alegórico do *Levita de Efraim*⁵¹, como, por exemplo, na obra de Kavanagh⁵². Nesse estudo, observa-se que Rousseau se vale da história bíblica e faz um paralelo sobre a sua própria história: o Levita de Efraim retrata a intolerância entre os próprios irmãos. Tendo viajado para buscar a esposa, que estava

⁴⁹ ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, p. 242; O.C., Gallimard, v. III, p. 753.

⁵⁰ ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, pp. 242 – 243; O.C., Gallimard, v. III, pp. 753 – 754.

⁵¹ O Levita de Efraim é o personagem do *Crime de Gabaa*, que se encontra em Juízes, XIX.

⁵² KAVANAGH, T. M. *Writing the Truth*. Berkeley: 1987.

na casa do pai, em Belém, o levita começa seu retorno para as montanhas de Efraim. Ocorre que a noite cai e o criado pede que pousem em Jebus, mas o levita se recusa porque não quer pousar entre estrangeiros. Vão até a cidade de Gabaa, onde habitam israelitas, pois imaginava que ali encontraria abrigo. Porém, nesta cidade, ninguém quis recebê-los a não ser um bom homem, também de Efraim. Pouco tempo depois, a população veio até a casa do anfitrião e pede que ele lhes entregue o levita para que o conheçam. O anfitrião oferece a própria filha para que seja violentada, e pede que deixem o levita em paz. Eles se recusam e, então, o Levita lhes oferece a mulher. Os revoltosos aceitam a oferta e abusam dela durante toda a noite. No dia seguinte, percebe que a mulher fora morta pelos malvados. Levando-a de volta a Efraim, parte-lhe o corpo em doze pedaços e os envia para todo o território de Israel.

Rousseau identifica-se com o Levita, na medida em que se sente traído pelos seus amigos, rejeitado por todos. Ao retomar esta história, Rousseau cria uma metáfora, pois a “mulher oferecida como prova de amizade” nos parece ser uma analogia da honestidade com a qual Rousseau oferece suas idéias e seus sentimentos aos seus leitores e como eles são “aviltados e violados” por aqueles que o detrataram publicamente. Tal como podemos deduzir da passagem das *Confissões* na qual narra quando a história do Levita de Efraim lhe ofereceu ocasião para refletir sobre sua própria situação de perseguido:

Naquela noite, sentindo-me mais desperto do que nunca, prolonguei a minha leitura por mais tempo e li todo o livro que termina com o levita de Efraim e que, se não me engano é o livro dos Juízes; pois desde então nunca mais revi a Bíblia. Aquela história interessou-me muito e estava refletindo sobre ela numa espécie de sonho quando, repentinamente, fui despertado pelo ruído e pela luz.⁵³

⁵³ ROUSSEAU, J. – J. *Confissões*. Tradução de Wilson Louzada. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1965, p. 615; O.C., Gallimard, v. I, p. 580.

No estudo estilístico de Cotoni⁵⁴, as imagens com as quais Rousseau constrói sua carta a *Christophe Beaumont* são, em última instância, ele mesmo, o que significa: *aquela de um Cristo retocado, fazendo, portanto, de Rousseau um ‘novo Cristo’*.⁵⁵ Rousseau declara nas *Confissões*: *minha leitura ordinária à noite era a Bíblia e eu a li inteiramente, ao menos, cinco ou seis vezes seguidas*.⁵⁶ Assim, o exercício da leitura e o respeito que Rousseau tem pelas Sagradas Escrituras acabaram, de alguma maneira, influenciando seu estilo, suas imagens e, evidentemente, seu pensamento. Segundo Yennah:

Para Rousseau, a Bíblia é significativa na medida em que ela comporta noções que revalorizam sua própria experiência. O procedimento, que consiste em emprestar uma tonalidade bíblica, lhe vem quase naturalmente.⁵⁷

Yennah cita vários exemplos em que é possível traçar paralelos entre as imagens de Rousseau e a Bíblia. A respeito do isolamento para conhecer a verdade, compara João Batista no deserto e Jean-Jacques na floresta, na iluminação de Vincennes. Ainda a respeito do primeiro *Discurso*, Yennah observa que ele é tomado por uma inspiração “um certo Espírito que lhe inspira”, assim como os apóstolos são inspirados pelo Espírito Santo. Pedro, vivendo em meio a uma geração corrompida, procura convertê-la diante da nova mensagem, assim como Jean-Jacques, vivendo em meio à geração pervertida do século das Luzes, também se torna uma voz pela moral.

⁵⁴ COTONI, M-H. *La Lettre de Jean-Jacques Rousseau à Cristophe de Beaumont, étude stylistique*. Paris: 1977.

⁵⁵ TOUCHEFEU, Yves. *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 1999, P. 94.

⁵⁶ ROUSSEAU, J. - J. *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, v. I, 1964, p. 580.

⁵⁷ YENNAH, Robert. Rousseau lecteur de la Bible. *Jean-Jacques Rousseau et la Lecture*, org. Tanguy L'Aminot. Oxford: Voltaire Foundation, 1999, p. 94.

Para melhor compreender a obra de Rousseau e apreciá-la, é preciso que o leitor seja cristão ou ao menos próximo ao cristianismo:

Por fim, nós procuramos demonstrar, aqui, que por meio de seu trabalho literário e, sobretudo autobiográfico, Rousseau emprestou idéias, frases e palavras da Bíblia, graças ao hábito que ele tinha de lê-la regularmente. Tornando-se autor de obras diversas, Rousseau parece exigir de seu leitor um certo conhecimento da Bíblia. O leitor se torna cúmplice deste procedimento e se encontra em posição de melhor apreciar as alusões e toda a importância do léxico e das expressões inspiradas pela Bíblia.⁵⁸

De fato, a Bíblia é uma “inspiração” decorrente de um “hábito de leitura” que influencia o estilo e o léxico de Rousseau, nas *Confissões* afirma: “Contei-lhes como perdi o sono quando ainda jovem. Desde então tomara o hábito de ler todas as noites no leito até que meus olhos se fechavam. Minha leitura habitual era a Bíblia e eu a li inteira pelo menos cinco ou seis vezes seguidas deste modo.”⁵⁹ A Bíblia tem, no mínimo, o mesmo valor da leitura de Plutarco, Tito Lívio, Tácito, Sêneca, Cícero e outros. Trata-se, agora, de constatar a identidade mais profunda com as Sagradas Escrituras e, portanto, com o cristianismo. A interpretação de Yennah é bastante sólida e bem fundamentada, contudo, a conclusão do seu trabalho parece-nos inadequada. Em determinado momento, afirma:

Nós seríamos mesmo tentados a dizer que, levando em conta estas alusões ou empréstimos bíblicos, é necessário ser cristão ou próximo do cristianismo para melhor apreciar a obra de Rousseau. **No**

⁵⁸ YENNAH, Robert. Rousseau lecteur de la Bible. *Jean-Jacques Rousseau et la Lecture*, org. Tanguy L’Aminot. Oxford: Voltaire Foundation, 1999, p. 104.

⁵⁹ ROUSSEAU, J. – J. *Confissões*. Tradução de Wilson Louzada. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1965, p. 615; O.C., Gallimard, v. I, pp. 579 – 580.

entanto, o autor das *Confissões* modifica os propósitos bíblicos para servir aos seus interesses. É uma razão a mais para que o leitor de Rousseau seja advertido, ou seja, leitor da Bíblia, como o autor, para não ser enganado pelo emprego que o Cidadão de Genebra faz de seus conhecimentos bíblicos. (o destaque é nosso) ⁶⁰

A postura de Yennah nos lembra a de Christophe Beaumont e a de Tronchin, entre tantos outros, porque acredita que haja um propósito bíblico possível de ser compreendido e que permita descartar outras leituras. No entanto, os estudiosos do século XVIII conheciam muito bem as dificuldades dos textos bíblicos. A concepção católica de evitar a leitura direta destes textos pelos fiéis era mantida porque considerava as dificuldades e os riscos das interpretações que não tivessem um rigoroso estudo exegético que as sustentassem. Por outro lado, a livre interpretação é uma das reivindicações mais contundentes das igrejas reformadas e, no caso de nosso estudo, de Rousseau. Dizer que ele modifica os propósitos bíblicos é, de alguma forma, assenhorear-se da interpretação do Evangelho e, por outro lado, acusar Rousseau de impostura, pois não é o caso de ignorância, mas de uma ação propositada e intencional.

Admitamos, em primeiro lugar, que Rousseau realmente tenha modificado os “propósitos bíblicos”. Em sua defesa, poderíamos dizer que ele não se debruçou sobre os problemas exegéticos conhecidos em sua época, assim como o fez em relação à obra dos filósofos. Nesse caso, poderia ser acusado de ignorância, mas não de impostura. Ora, uma vez ignorante dos verdadeiros propósitos bíblicos é errado ler as escrituras e servir-se delas para a reflexão? São elas, portanto, objeto de leitura exclusivo dos estudiosos da Bíblia? Se a resposta for positiva, vemos que Yennah está de acordo com a postura católica de reservar a interpretação da Bíblia somente aos teólogos.

⁶⁰ YENNAH, Robert. Rousseau lecteur de la Bible. *Jean-Jacques Rousseau et la Lecture*, org. Tanguy L’Aminot. Oxford: Voltaire Foundation, 1999, pp. 104 – 105.

Admitamos, agora, que Rousseau conhecia os problemas de seu tempo. Mesmo assim, ousou ler a Bíblia e, sem citar qualquer estudioso para referendar a utilização que faz das passagens, modificou-lhes os propósitos para servir aos seus interesses. Nesse caso, seria evidentemente um impostor. Pelo fato de não ter recomendado o *Emílio* e o *Contrato Social* à fogueira, a interpretação de Yennah se funde a dos censores de Rousseau. Também seu propósito é justificado, pois não o faz em defesa dos leitores de Rousseau, mas “do leitor da Bíblia”. Ora, é possível realizar estudos sobre a interpretação da Bíblia por Rousseau, mas somente um tolo tomaria Rousseau por exegeta, biblista. Mais de uma vez, afirma não conhecer o grego nem o hebraico e que, portanto, deve se valer da versão *Vulgata* das Sagradas Escrituras. Sua intenção ao tomá-la nas mãos não é o de propor novas interpretações da Bíblia, não é, nem pretendeu ser teólogo. Contudo, demonstra conhecer as dificuldades que cercam a leitura da Bíblia por apresentar problemas históricos, doutrinários e lingüísticos, como vemos nesse trecho da carta a Beaumont a respeito da criação:

Além disso, seria preciso entender perfeitamente o hebraico, e até mesmo ter sido contemporâneo de Moisés, para saber com certeza qual sentido ele deu à palavra que é traduzida como *criou*. Esse termo é demasiado filosófico para ter tido em sua origem a acepção conhecida e popular que lhe damos hoje, sob a autoridade de nossos doutores. Essa acepção pode ter se modificado e enganado até mesmo os Setenta, já imbuídos das questões da filosofia grega. Nada mais comum que palavras cujo sentido muda com o tempo, fazendo atribuir aos autores antigos, que delas se serviram, idéias que eles absolutamente não tiveram.⁶¹

⁶¹ ROUSSEAU, J. - J. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 68-69; O.C., Seuil, v. III, p. 350.

As teorias de interpretação da Bíblia são quase tão antigas quanto a própria. Sobre os evangelhos sinóticos, uma das teorias mais duradouras foi a de Santo Agostinho. Ao longo dos séculos XIX e XX, multiplicaram-se as teorias e resgatou-se muito dos textos originais em hebraico, aramaico e grego. A História das Formas, a teoria dos Gêneros Literários e outras possibilitaram novas perspectivas. Mesmo assim, ainda hoje temos diversas interpretações, por exemplo algumas mais ortodoxas como as do teólogo Ratzinger e outras progressistas como a teologia da libertação. No século XVIII, jesuítas e jansenistas debatiam-se sobre interpretações da Bíblia dentro do seio da Igreja; calvinistas e luteranos debatiam-se como reformadores. Rousseau sente-se livre para ler e interpretar a Bíblia conforme sua consciência e sua razão, aceitando o que parece bom e sábio e declarando seu ceticismo respeitoso ao que lhe parece inconcebível. Conforme Gouhier:

A credibilidade é, portanto, subordinada ao que é ‘concebível’ e ao que é ‘inconcebível’; é, portanto, a razão que reconhece a existência de Jesus e a verdade dos evangelhos, a razão aplica a crítica filosófica e não a crítica histórica dos textos: mas ele encontra a sua solução numa reflexão sobre o conteúdo dos textos.⁶²

Quando a razão declara um trecho inconcebível, neste momento se faz negativa, pois, se não pode compreender, não poderá aceitá-lo, nem negá-lo. Sem dúvida, a seguinte passagem do *Emílio* pode ser considerada definitiva sobre este assunto:

⁶² GOUHIER, H. *Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1984, p. 209.

Diremos que a história do Evangelho foi inventada por prazer? Meu amigo, não é assim que se inventa; e os fatos de Sócrates, de que ninguém duvida são menos atestados que os de Jesus Cristo. No fundo, é afastar a dificuldade sem a destruir. Seria mais inconcebível que vários homens de comum acordo tivessem fabricado esse livro, que o fato de um só ter fornecido o assunto. Nunca os autores judeus teriam encontrado nem esse tom nem essa moral; e o Evangelho tem traços de verdade tão grandes, tão impressionantes, tão perfeitamente inimitáveis, que seu inventor seria mais espantoso do que o herói. Com tudo isso, esse mesmo Evangelho está cheio de coisas incríveis que ferem a razão e que um homem sensato não pode conceber e nem admitir. Que fazer em meio a todas essas contradições? Ser sempre modestos e circunspetos, meu filho; respeita em silêncio o que não se pode rejeitar, nem compreender, e humilhar-se diante do grande Ser, o único que sabe a verdade.⁶³

Voltaire, a despeito das diferenças de abordagem, apresenta o mesmo ceticismo de Rousseau frente a algumas passagens do Evangelho. Sua ironia, porém, pode nos iludir fazendo-nos crer que o alvo de sua chacota é o texto sagrado, mas parece-nos ser os intérpretes que desejam fazer uma leitura *ipsis literis*

“Deus disse a Noé: vou fazer um pacto contigo e com a tua semente depois de ti, e com todos os animais”.

Deus fazer um pacto com os animais! Que pacto!, exclamam os incrédulos. Mas, se Deus se alia com o homem, por que não com o animal? O animal tem sentimentos e há algo de tão divino no sentimento como no mais metafísico dos pensamentos. De resto, os animais sentem melhor do que pensa a maior parte dos homens. Aparentemente, foi em virtude deste pacto que Francisco de Assis, fundador da ordem seráfica, dizia às cigarras e às lebres: ‘Canta, irmã cigarra; rói, irmã lebre’. Em que consistiram, porém, as condições do tratado? Que todos os animais se devorariam uns aos outros, que se alimentariam da nossa carne e nós da deles; que, depois de os comermos, os exterminaríamos raivosamente e que só nos faltaria comer os nossos semelhantes que degolássemos. Tal pacto, a existir, teria sido feito com o diabo.⁶⁴

⁶³ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, pp. 362 – 363; O. C., Seuil, v. III, p. 213.

⁶⁴ VOLTAIRE. Dicionário Filosófico e outras obras. Tradução de Marilena de Souza Chauí. *Coleção os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 206.

Neste sentido, Rousseau afirma nas *Cartas Escritas da Montanha* que nenhum cristão judicioso acreditaria que tudo o que está na Bíblia foi inspirado. Para Rousseau, a livre interpretação das Escrituras implica não somente o direito de explicar suas passagens, cada um conforme sua compreensão, mas também de “[...] permanecer em dúvida sobre as que pareçam duvidosas e de não compreender aquelas que não são compreensíveis”.⁶⁵ Gouhier compara a relação entre silêncio e respeito em Rousseau àquela do grupo de Port Royal, ressaltando que no primeiro caso, é a razão quem comanda o silêncio quando ela não consegue uma resposta; o ceticismo involuntário que leva o vigário à “suspender o juízo” é uma atitude de afirmação da razão. No outro caso: “Em Port Royal é o respeito que comanda o silêncio. (...) Arnauld e Nicole se calam porque eles respeitam o papa, mesmo que pudessem falar seguramente sobre seus erros”.⁶⁶

Ainda a respeito da interpretação rousseauiana do evangelho, o arcebispo de Paris declara reconhecer, sobre a *Profissão de Fé*, que “Seria difícil, caríssimos irmãos, prestar uma mais bela homenagem à autenticidade do Evangelho.”⁶⁷ As palavras que encantaram o arcebispo são:

Confesso também que a majestade das Escrituras me espanta, que a santidade do Evangelho me comove. Vede os livros dos filósofos com toda a sua pompa: como são pequenos ao lado daquele! Será possível que um livro a um tempo tão sublime e tão simples seja obra dos homens? Será possível que aquele cuja história conta seja ele próprio um homem? Tem-se nele o tom de um entusiasta ou de um sectário ambicioso? Que doçura, que pureza em seus costumes! Que graça comovedora em suas instruções! Que elevação em suas

⁶⁵ ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, p. 183; O.C., Gallimard, v. III, p. 714.

⁶⁶ GOUHIER, H. *Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1984, p. 210.

⁶⁷ BEAUMONT, C. Carta Pastoral. In: ROUSSEAU, J. - J. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 229. O.C., Seuil, v. III, p. 334.

máximas! Que profunda sabedoria em suas palavras! Que presença de espírito, que finura, que justeza em suas respostas! Que domínio sobre suas paixões! Onde o homem e o sábio que sabe agir, sofrer, e morrer sem fraqueza e sem ostentação? ⁶⁸

Rousseau, no *Emílio*, utiliza a mesma verve ácida do primeiro *Discurso* para enfatizar o costume dos europeus em buscarem a sabedoria nos livros. Seu objetivo é demonstrar que os deveres dos homens, bem como sua capacidade de raciocinar, de sentir, de consultar a voz da consciência não devem depender da existência dos livros. Mesmo as obras dos grandes autores, por ele tão admirados, como Tucídides, Plutarco, Platão, transformam-se em intermediários entre a vida e o pensamento; entre a vida e o sentimento. Ainda que possam trazer grandes lições, não devem substituir outros guias mais seguros que são a razão, os sentimentos e a consciência os quais devem ser desenvolvidos pelo contato direto com as coisas e com os homens. Conforme lemos no início do *Emílio*, Rousseau afirma que a leitura precoce não é boa para as crianças, pois as distancia do mundo real pela expansão da imaginação. No mundo dos adultos, este costume permanece fazendo com que busquem nos livros a orientação que não encontram mais em si mesmos.

Dentre todas as leituras, a Bíblia, porém, é uma exceção, pois mesmo os livros que grandes gênios compuseram não se igualam à Bíblia, especialmente no que se refere à inspiração da moral, pois como vimos mais atrás, Rousseau acredita que o Evangelho não foi inventado ou escrito de comum acordo por um grupo de homens; os traços pintados ali são tão impressionantes que “seu inventor seria mais espantoso do que seu herói” ⁶⁹

Touchefeu observa que a Bíblia não serve apenas de consolo ou de orientação para a moral, mas torna-se, de certa forma, um modelo, pois observa que Rousseau

⁶⁸ ROUSSEAU, J. - J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, pp. 361 – 362; O.C., Seuil, v. III, p. 212.

⁶⁹ ROUSSEAU, J. - J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, pp. 362 – 363; O.C., Seuil, v. III, p. 213.

identifica a situação por ele vivida, isto é, de alguém que é injustamente perseguido por seus inimigos, como no evangelho:

Se o Antigo Testamento propôs imagens de uma existência comunitária pré-política e reconduz a um tempo original apaziguado, o Evangelho, por sua vez, traz uma outra mensagem e uma outra esperança: para além da perseguição e do sofrimento, uma outra vida virá recompensar os esforços do justo. Vendo elevar-se ao redor dele os sombrios muros da suspeita e do ódio, Jean-Jacques é insensivelmente convencido que ele está encarregado de uma missão profética. Sua prova não poderia ter um outro sentido: ele deverá retomar o caminho percorrido por Jesus.⁷⁰

Faz-se necessário, agora, analisar o “Jesus” de Rousseau para compreendermos o que seria, sem dúvida alguma, a característica mais profunda e marcante do seu cristianismo. Em geral, uma das formas para conhecer este personagem é pelas comparações com Sócrates. Conforme Gouhier, este paralelo aparece três vezes: a primeira, na *Ficção ou peça alegórica sobre a revelação* (entre 1756 – 1757); a segunda, na *Profissão de Fé* (1762); e a terceira em uma carta a Franquières (1769).

A respeito da *Ficção ou peça alegórica sobre Deus e a revelação*, deve ter sido escrito quando Rousseau encontrava-se no Hermitage, entre os anos de 1756 e 1758 e que “trata-se de uma ficção filosófica, que pode ser inscrita dentro da longa tradição dos escritos proféticos e vem nos lembrar os sonhos visionários do Livro de Daniel”.⁷¹ Além disso, ressalta que este fragmento é bastante significativo, porque Rousseau ainda

⁷⁰ TOUCHEFEU, Yves. *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 1999, p. 347.

⁷¹ TOUCHEFEU, Yves. *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 1999, p. 161.

não havia rompido com seus amigos filósofos, mas Cristo já tem, para ele, um valor decisivo que se acentuará em outras obras.

Gouhier, por sua vez, resgata a história da descoberta dessa obra. Este escrito foi encontrado pelo filho de seu amigo Moulton e foi ele quem o denominou *Ficção ou peça alegórica sobre a revelação*. Como o início lembra a primeira caminhada dos *Devaneios*, supôs-se que deveria ter sido escrito nos últimos meses de vida. Gouhier, por sua vez, considera correta a tese de Masson, que propõe os anos de 1756 ou 1757 para a produção do manuscrito, preferindo, a primavera de 1756. Além disso, observa: “A palavra ‘alegórico’ não é, propriamente falando, aquela que convém; o fragmento possui figuras alegóricas em certas descrições da ‘ficção’, mas o fragmento não é exatamente uma alegoria, é mais uma parábola”.⁷² Por fim, observa que o recurso ao “sonho filosófico” tem como modelo o sonho de Cipião, na *República* de Cícero.

Trata-se de um dos textos mais elucidativos da obsessão de Rousseau pela transparência. Ali, no templo da falsa religião, tudo é velamento, disfarce e máscaras. Nas palavras de Starobinski:

Para evocar “poeticamente” a atmosfera do mal, Rousseau multiplica como a seu bel-prazer todos os símbolos clássicos da opacidade, da mentira, da dissimulação criminosas. (...) o culto à estátua, que submete os homens a sua subjetividade insensata, toma a forma do crime universal: desenrola-se na *penumbra*, aos pés da estátua *velada* do ídolo; as vítimas estão fascinadas por sua *ilusão*, e os sacerdotes-carrascos, *ocultando* sua crueldade “sob um ar modesto e recolhido”, conseguem *cegar* os homens vendando-lhes os olhos; além disso, têm igualmente o poder de punir suas vítimas recalcitrantes *desfigurando-as* aos olhos dos outros.⁷³

⁷² GOUHIER, H. *Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1984, p. 196.

⁷³ STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a Transparência e o Obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 76.

Entram em cena os personagens que procuram desmascarar a farsa. Estes personagens são: um filósofo; um homem feio, porém absolutamente perspicaz; e o homem que consegue desvelar o mal. Eles vêem que tipo de ídolos os sacerdotes obrigam todos a adorar. O homem feio é uma referência a Sócrates e o último homem é Jesus. Apesar da sabedoria do primeiro, o modelo do segundo lhe é superior em tudo. A razão não é suficiente para fazer com que o comportamento seja socialmente adequado, do mesmo modo que não é suficiente para perceber, entre os homens comuns, as máscaras que encobrem a realidade e a distinção entre ser e parecer. Esta insuficiência da razão fica patente no final da *Ficção* quando se evidencia o limite do método de desmascaramento socrático e o bom sucesso do desmascaramento feito por Jesus.

Conforme Marques há três grandes movimentos na *Ficção*: a meditação filosófica que só inspira dúvidas e incertezas; a revelação que lhe traz conhecimentos sobre Deus; o sonho no qual vê as quatro formas de desvelamento. Destacando-se que, dentre outros temas, esta obra descarta qualquer possibilidade de aproximação do pensamento rousseauísta ao materialismo ateu. A liberdade de agir, de pensar e de querer não está relacionada às propriedades mecânicas da matéria. Esta crítica ao materialismo está presente, também, na carta ao senhor de Franquières:

Uma idéia que me veio há trinta anos pode ter contribuído mais do que qualquer outra para tornar-me inabalável. Suponhamos, dizia-me, que o gênero humano tivesse chegado até o dia de hoje no mais completo materialismo, sem que jamais a idéia de divindade ou de alma tivesse entrado em nenhuma mente humana. Suponhamos que o ateísmo filosófico tivesse esgotado todos os seus sistemas para explicar a formação e a marcha do universo unicamente pelo funcionamento da matéria e do movimento necessário, noção, aliás, que nunca concebi. Nessa situação, Senhor, desculpai minha franqueza, supus que mais uma vez ocorreria o que sempre vi e o que sentia que devia ocorrer: que, em lugar de encontrar um tranqüilo repouso nesses sistemas, como no seio da verdade, seus inquietos partidários procuravam incessantemente falar de sua doutrina,

esclarecê-la, estendê-la, explicá-la, atenuá-la, corrigi-la, e, como aquele que sente tremer sob seus pés a casa em que habita, escorá-la como novos argumentos.⁷⁴

Analisando a *Ficção ou peça alegórica*, observamos que há quatro e não somente três grandes movimentos nesta obra. O primeiro movimento é pensar e fruir da natureza; o segundo, a meditação filosófica sobre o problema do movimento; o terceiro, a iluminação; o quarto, o sonho. Estes movimentos são como uma sucessão barroca de antíteses entre a felicidade e a infelicidade. Felicidade no primeiro movimento; infelicidade no segundo; felicidade no terceiro - diferente da primeira, mais profunda; no quarto movimento há uma sucessão interna de felicidade e infelicidade: vê com horror o templo, nas tentativas de revelação a felicidade lhe assoma o espírito, mas logo se vai quando fracassam diante das estratégias dos sacerdotes. Por fim, reencontra a felicidade definitiva, não como a da natureza, nem como a da iluminação divina, mas em Jesus.

O primeiro movimento é caracterizado pelo prazer, tanto de meditar sobre a natureza, afinal, “é o primeiro homem a tentar filosofar”, quanto o de fruir de suas maravilhas pelas sensações e pelos sentimentos que estas despertam. É um reencontro do homem com a natureza que o faz sentir-se parte dela e provoca a sensação de bem-estar. Suas reflexões o levam a conceber que os astros se movem segundo determinada ordem; que a mesma ordem se verifica na natureza terrestre, por fim, que a “capacidade de pensar, a liberdade de querer e de agir” ultrapassam as noções que formara sobre a ordem do Universo.

⁷⁴ ROUSSEAU, J. - J. Carta ao senhor de Franquières. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 179; O.C., Seuil, v. III, p. 521.

O segundo movimento é caracterizado por uma guinada do prazer de meditar e fruir da natureza ao sofrimento provocado pelas situações de aporia. Em linhas gerais, trata-se de compreender os problemas relativos ao movimento da matéria: com qual ordenação esta matéria se encontra para que possa tornar-se suscetível de sentimento, reflexão e vontade? Quem estabeleceu estas ordens e regras? Supondo que tudo o que vemos é o resultado do acaso, do arranjo fortuito das coisas, como podemos observar uma tal ordem no arranjo do Universo? Pode-se supor que haja “certa quantidade de movimento na matéria”, mas se a idéia de movimento é uma abstração, como pode mover a matéria? Por fim, é forçado a supor que o movimento esteja na matéria, mas sua experiência lhe mostra que a matéria é indiferente e suscetível ao movimento e ao repouso.

A *Profissão de Fé do Vigário de Savóia* retoma estes problemas mais delongadamente; o vigário faz uma longa crítica à idéia de movimento na matéria e de que, de alguma forma, nossa liberdade e nossos sentimentos poderiam ser explicados pelas características mecânicas desta mesma matéria. Quando adentra os problemas do movimento, encontra uma série de dificuldades que longe de aliviarem seu espírito do peso das dúvidas geram ainda mais inquietação. No entanto, enquanto as dúvidas do primeiro filósofo só serão dirimidas pela iluminação súbita, o vigário resolve seu problema nos artigos de fé que nos levam dos problemas do movimento na matéria até o livre arbítrio. O primeiro artigo: “Acredito que uma vontade move o Universo e anima a natureza”; o segundo, “a matéria em movimento mostra uma vontade, a matéria em movimento segundo certas leis mostra-me a uma inteligência”; o terceiro, “O homem é livre em suas ações e, como tal, animado por uma substância imaterial”. A conclusão da trajetória filosófica do vigário leva a uma de suas máximas mais agudas: “Graças aos

céus, eis-nos libertados de qualquer pavoroso sistema de filosofia: podemos ser homens sem ser sábios”.⁷⁵

O terceiro movimento é o da revelação. Com ela pôde compreender todos os mistérios da natureza e do homem; sua alma fica tocada de sabedoria e paz. Ao contrário da revelação, a filosofia é definida como erro perpétuo. Com ela, pôde perceber que havia uma ligação entre todos os seres e que, necessariamente, uma “mão poderosa” se estendia sobre tudo. Desta forma, “[...] o santuário da natureza abriu-se ao seu entendimento como se abre às inteligências celestes e, todas as mais sublimes idéias que associamos à palavra *Deus* se apresentaram em seu espírito”⁷⁶ Esta iluminação foi o “prêmio” por ter aceitado sua ignorância a perpetuar os equívocos da filosofia. Mesmo com a iluminação restavam, ainda, alguns mistérios para os quais a saída seria, novamente, aceitar a ignorância, pois os sistemas filosóficos não resolvem o problema definitivamente e apenas causam perturbação. Ao invés da filosofia, prefere: “[...] fiar-se no sentimento interior que com tanta energia lhe falava a favor da descoberta do que alguns embaraçosos sofismas que tiravam sua força apenas da fraqueza de seu espírito”.

77

Imbuído deste novo espírito pleno de verdade, o filósofo se encanta com a idéia de ir aos seus semelhantes contar-lhes sobre a revelação que tivera. No entanto, tem sono, dorme e tem um sonho extraordinário que pode ser considerado, em si mesmo, uma nova revelação. Seu tema principal é o de uma falsa religião, na qual os sacerdotes controlam os fiéis por meio de dois artifícios: o primeiro é a presença de estátuas, as

⁷⁵ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 339; O.C., Seuil, v. III, p. 201.

⁷⁶ ROUSSEAU, J. - J. Ficção ou peça alegórica sobre a Revelação. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 207.

⁷⁷ ROUSSEAU, J. - J. Ficção ou peça alegórica sobre a Revelação. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 207.

quais mudam de aparência conforme a perspectiva; o segundo é a venda nos olhos dos que acorriam ao edifício. As estátuas são também as colunas que sustentam o edifício e foram esculpidas de tal forma que sua verdadeira aparência, horrível e disforme, tornava-se bela para aqueles que as viam do centro do edifício. Segundo Marques: “As sete estátuas representam os sete pecados capitais. Rousseau limita-se, nos parágrafos seguintes, a descrever alegoricamente apenas quatro deles: a soberba, a luxúria, a ira e a avareza.”⁷⁸ De fato, Rousseau não descreve as outras três estátuas, contudo, há uma oitava e principal estátua. Encontra-se no centro do edifício em cuja cúpula lê-se *Povos, servi os Deuses da Terra*:

Este altar servia de base a uma oitava estátua, à qual todo o edifício estava consagrado e que compartilhava impenetrável, era perpetuamente servida pelo povo sem que este jamais a contemplasse; a imaginação de seus adoradores pintava-a segundo seus próprios caracteres e paixões; e cada qual, tanto mais ligado ao objeto de seu culto quanto mais imaginário ele era, colocava sob esse misterioso véu apenas o ídolo de seu coração.⁷⁹

Veremos mais adiante que se trata das falsas religiões, responsáveis pela intolerância. No *Emílio* há uma outra explanação sobre o quanto as religiões podem induzir o culto à superstição, ao orgulho e ao fanatismo, por meio de rituais vãos que não representam a verdadeira fé:

Não confundamos o cerimonial da religião com a religião. O culto que Deus pede é o do coração e este, quando sincero, é sempre uniforme. É de uma vaidade maluca imaginar que Deus se interesse

⁷⁸ ROUSSEAU, J. - J. Ficção ou peça alegórica sobre a Revelação. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 208.

⁷⁹ ROUSSEAU, J. - J. Fragmento sobre Deus e a Revelação. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 209.

tanto pela forma da vestimenta do padre, pela ordem das palavras que ele pronuncia, pelos gestos que faz no altar, por todas as suas genuflexões.⁸⁰

A partir da descrição da oitava estátua, destacam-se dois outros temas recorrentes do pensamento rousseauiano. Um destes temas é a presença de um véu que mantém a estátua sempre recoberta, portanto, neste templo, não há transparência, tudo é velamento e obstáculo, culminando na última estátua que jamais é vista. A adoração destas estátuas continuava quando os povos acorriam ao centro do edifício, no altar heptagonal e ali depositavam suas oferendas e seus votos às sete estátuas “que honravam por mil ritos diferentes e sob mil nomes bizarros”.

O outro tema é o das fisionomias que seriam, segundo ele, resultado das afecções da alma. Montaigne em seu ensaio *Fisionomia* aponta este caminho e Rousseau o retoma quando, no *Emílio*, descreve a função social de máscaras, como a maquiagem e o controle das expressões do rosto, criadas para ocultarem a verdadeira fisionomia, pois ela deixa transparecer os sentimentos. Os sacerdotes dessa estranha religião usam vestes que induzem a tomá-los como pessoas humildes e modestas, mas seus rostos transparecem orgulho e crueldade. Portanto, até aqui, podemos dizer que, neste templo, nada é o que parece ser. Como é impossível controlar completamente estas imagens, um outro recurso é utilizado pelos sacerdotes: trata-se das vendas a serem colocadas nos olhos dos frequentadores.

O primeiro passo é vender os olhos de todos que adentram o templo para que não vissem as verdadeiras aparências das estátuas, pois estas só pareciam belas se contempladas do altar heptagonal; até chegar a este local, ninguém poderia retirar a

⁸⁰ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 345; O.C., Seuil, v. III, p. 205.

venda dos olhos. Os que o faziam eram imprecados com algumas palavras mágicas e logo adquiriam a aparência de um monstro irreconhecível que era estraçalhado pela assembléia. Neste momento, um leitor da *Ficção* pode questionar: se todos estavam com os olhos vendados, como poderiam perceber a mudança de aparência daquele que tentou tirar a própria venda? A resposta encontra-se na denúncia da intolerância: seu objetivo é descrever a situação dos proscritos das religiões, os excomungados que, por simples palavras, tornam-se hediondos aos olhos dos outros homens. Assim, pela crença cega nas palavras dos sacerdotes e pela própria imaginação, os fiéis tomavam por monstro quem eles sequer viam ou conheciam a verdadeira face.

Conforme Touchefeu, este fragmento foi escrito, provavelmente, entre 1756 e 1758, portanto, em um período anterior à sua ruptura com os filósofos, por isso, Rousseau não está descrevendo a perseguição da qual supunha ser vítima, mas a situação de todo aquele que desafia a ordem social: a perseguição dos que tomam por monstro quem quiser retirar a venda dos olhos e denunciar as máscaras da sociedade. De todo modo, parece haver a possibilidade de apontar um paralelo entre a iluminação de Vincennes e a descrição da iluminação do jovem filósofo:

Com esses pensamentos, tão lisonjeiros ao orgulho humano e tão doces para qualquer ser sensível, o filósofo aguardava a chegada da luz do dia impaciente por levar uma luz mais pura e mais brilhante à alma dos outros homens e comunicar-lhes as luzes celestiais que acabara de obter.⁸¹

A ação no templo é a de sacrifícios humanos, inclusive nas próprias famílias, e orgias misturando dois sons iguais, mas de fontes distintas: suspiros de sofrimento e de

⁸¹ ROUSSEAU, J. - J. Ficção ou peça alegórica sobre a Revelação. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 208.

volúpia. O filósofo queria retirar-se dali, onde contemplava a “loucura dos povos”, mas a mesma voz que lhe falara antes dizia para que ficasse a fim de ver o que ocorria aos sábios neste lugar.

Marques afirma que há três estratégias de desmascaramento: um homem afrouxa sua venda e as vendas de alguns indivíduos; é descoberto e massacrado. Depois, “o velho feio, que representa Sócrates, desvela a estátua aos olhos de todos, e é condenado a beber cicuta (água verde). A terceira estratégia será a do Salvador, Jesus Cristo”.⁸² Observamos, no entanto, que há forma de desmascaramento anterior a estas; nela, é descrito, hipoteticamente, o que ocorria com quem, por conta própria, retirava a venda dos olhos. Trata-se, portanto, de uma espécie de intuição que ocorre a alguns particulares, mas, de fato, é insuficiente para ser tratada como uma estratégia de desvelamento.

A primeira estratégia é a de um homem “vestido exatamente como ele” que toca sutilmente a venda de modo que não seja perceptível aos sacerdotes o desvelamento. No entanto, os próprios beneficiados por sua ação, geram tumulto ao se recusarem a ir para o centro do templo e tentar alertar seus colegas, porém, sem a sutileza do homem, acabam por chamar a atenção dos sacerdotes. Estes identificam o autor do tumulto e o punem com a morte sob a aprovação do “rebanho cego”. A quem se refere Rousseau neste caso? Já identificara o personagem principal como filósofo, o que leva à dedução de que, quando diz “um homem vestido como ele”, refere-se a um filósofo. Qual filósofo teria desvelado os olhos de alguns homens, mas cujos seguidores, ao fazerem o estardalhaço que ele mesmo não fez, acabaram por chamar a atenção para o mestre e

⁸² ROUSSEAU, J. - J. Ficção ou peça alegórica sobre a Revelação *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 212.

culminou em sua morte? Touchefeu, seguindo a proposição de Starobinski, afirma que este personagem é o projeto coletivo do Iluminismo:

Este personagem encarna, de qualquer forma, o projeto coletivo do Iluminismo, esclarecendo a sociedade na esperança de restituir a vista àqueles que a haviam perdido. Jean-Jacques não destaca, aqui, nenhuma crítica e nos mostra simplesmente o fracasso desta filosofia logo denunciada pelos ministros, que o conduzem ao altar e imediatamente o imolam.⁸³

Esta interpretação parece, pelo fato de não se saber qual é o rosto deste homem, indicar um movimento, uma idéia, ou mesmo a razão, enfim, como afirmaram os autores acima citados, o projeto do Iluminismo. Se as vendas representam os preconceitos que são colocados na alma desde a mais tenra infância, Rousseau sabe muito bem que não é por meio dos raciocínios que eles hão de cair, mas pela educação que evite ensinar estes mesmos preconceitos. Nem mesmo o teatro poderia cumprir esta tarefa, pois segundo o que afirmaria mais tarde sobre a possibilidade da instalação de um teatro em Genebra, o discurso dos poetas dramáticos só agrada àqueles cujas idéias são, de antemão, iguais ao do dramaturgo; estes discursos não têm força para remover os preconceitos.

O projeto de esclarecer os homens e mudar-lhes o comportamento somente pela razão parece estar fadado ao fracasso, pois a libertação dos preconceitos só ocorrerá com os sentimentos de fé que aparecem no terceiro movimento do texto, pela revelação declarada em expressões como: *mão poderosa; Deus e Ser Poderoso; faísca do fogo*

⁸³ STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a Transparência e o Obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 77 *apud* TOUCHEFEU, Yves. *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 1999, p. 163.

divino; o primeiro homem a tentar filosofar é, também, o primeiro a homenagear o *Ser Divino*. A felicidade volta ao coração do filósofo; desta vez, não pelo fruir da natureza, mas uma mais duradoura e sólida: aquela que provém da existência de Deus:

Com essas grandes e arrebatadoras luzes, sua alma, tomada pela admiração e elevando-se, por assim dizer, à altura do objeto que a ocupava, sentiu-se invadida de uma sensação viva e deliciosa; uma faísca do fogo divino que ela havia captado parecia dar-lhe nova vida. Arrebatado pelo respeito, pelo reconhecimento e pelo zelo, ele se levanta precipitadamente e, elevando os olhos e as mãos para o céu, e inclinando em seguida a face para a terra, seu coração e sua boca dirigiram ao Ser Divino a primeira e, talvez, a mais pura homenagem jamais recebida dos mortais.⁸⁴

Talvez, na perspectiva do deísmo, possamos compreender estas expressões no sentido de um Deus *ex machina*, de um Deus arquiteto ou relojoeiro; mas Rousseau, como vimos, não admite as teses do materialismo ateu, portanto, as palavras da citação acima nos remetem aos sentimentos de fé de seu autor.

O segundo a tentar o desvelamento é Sócrates: homem feio, mas “de maneiras insinuates e discurso simples e profundo, que faziam logo esquecer sua fisionomia”. O texto descreve, a partir daí, a vida de Sócrates e sua estratégia para chegar ao centro do altar: fingindo-se cego, foi conduzido até lá por um jovem a fim de fazer suas homenagens ao ídolo. A fingida cegueira é uma referência ao seu discurso de ignorância a qual, na verdade, era uma suprema sabedoria. O jovem que o conduz fica apavorado com o que vê, mas é impedido de fugir pelo braço forte de Sócrates, parece-nos ser a

⁸⁴ ROUSSEAU, J. - J. Ficção ou peça alegórica sobre a Revelação. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 207.

imagem das paixões as quais devem ser controladas pela força da disciplina do espírito.

Por fim, é Sócrates quem retira o véu da deusa e revela seu verdadeiro ser:

Viam-se pintados em seu rosto o êxtase mesclado com a fúria; sob seus pés ela sufocava a humanidade personificada, mas seus olhos ternamente voltados para o céu. Com a mão esquerda, segurava um coração em chamas e com a outra afiava um punhal.⁸⁵

A descrição de uma religião que só inspira o fanatismo aparece, também, descrita no *Contrato Social*, como o aspecto negativo da religião nacional:

É, porém, má, pois, fundando-se no erro e na mentira, engana os homens, torna-os crédulos, supersticiosos, e submerge o verdadeiro culto da Divindade num cerimonial vão. Ainda é má quando, tornado-se exclusiva e tirânica, transforma um povo em sanguinário e intolerante, de forma que ele só respira a atmosfera do assassinio e do massacre, e crê estar praticando uma ação salutar ao matar todos aqueles que não admitem seus deuses.⁸⁶

O personagem Sócrates é o primeiro a denunciar a falsa religião. Depois de criticar os sacrifícios, conclui: “servi àquele que quer que todos sejam felizes, se quiserdes ser felizes vós mesmos”. Esta interpretação do Sócrates histórico era bastante comum entre os modernos, na qual sua filosofia era aproximada constantemente do espírito cristão. A crítica socrática dirigida aos poetas e à forma como falavam dos deuses, não significa que ele se abstivesse dos sacrifícios públicos que a religião

⁸⁵ ROUSSEAU, J. - J. Ficção ou peça alegórica sobre a Revelação. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 211.

⁸⁶ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 147; O.C., Gallimard, v. III, p. 465.

impunha. No livro I da *República*, Sócrates se dirige do Pireu para Atenas depois de participar de cultos públicos. Não se pode considerar que participasse destes cultos apenas por formalidade, pois em nenhum momento lemos que ele recuse a religião tradicional, mas sim critica os poetas que atribuem características e sentimentos humanos aos deuses. No fecho desta parte, o paralelo com Sócrates é reforçado pela forma como o personagem é morto: obrigado a tomar a “água verde”, o faz, e espera, calmamente, os efeitos fatais da droga enquanto se despede dos amigos.

Pela conclusão da história deste personagem na *Ficção*, percebe-se que Rousseau também não considera o método socrático adequado para solucionar o problema do desvelamento:

Mas o último discurso do velho, que foi uma homenagem muito nítida à própria estátua que havia desvelado, despertou no espírito do filósofo uma dúvida e um embaraço dos quais jamais pôde livrar-se, e ficou-lhe para sempre a incerteza sobre se tais palavras encerravam um sentido alegórico ou foram simplesmente um ato de submissão ao culto estabelecido pelas leis. Pois, dizia ele, se todas as maneiras de servir à divindade são-lhe indiferentes, é a obediência às leis que deve ter preferência. Permanecia, no entanto, entre essa ação e a precedente uma contradição que lhe pareceu impossível suprimir.⁸⁷

As últimas palavras de Sócrates são: “Críton, estamos devendo um galo a Asclépio”. Como afirmamos mais acima, Rousseau parece perceber a inconsistência de uma leitura cristã de Sócrates; o leitor do *Fédon* não deve esperar encontrar uma crítica à religião grega, mais especificamente, aos mistérios de Elêusis, com todos seus elementos: o Hades; o Styx, o rio dos mortos, a transmigração das almas, dentre outros.

⁸⁷ ROUSSEAU, J. - J. Ficção ou peça alegórica sobre a Revelação. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 213.

De qualquer forma, Sócrates não é o modelo que permitirá o desvelamento completo, mas sim o próximo personagem. Conforme Starobinski:

Entretanto, Rousseau nos diz que não basta desvelar o mal: seu poder de ilusão e de fascínio permanece inteiro. O velho, condenado a beber “a água verde”, morrerá prestando uma homenagem inesperada à estátua hedionda. A face real do mal foi posta a nu: mas ainda não é o bastante. Resta manifestar a verdade do bem. O ato essencial ainda não foi consumado.⁸⁸

A terceira estratégia de desvelamento trata de Jesus Cristo, descrito sob diversas passagens: “*Eis aqui o filho do homem. Os céus se calam diante dele; terra, escutai sua voz.*” Mais adiante: “*Meus filhos, diz ele num tom terno que penetrava a alma, venho expiar e curar vossos erros, amai aquele que vos ama e conhecei aquele que é.*” Jesus é descrito como um homem que se veste com simplicidade, sua linguagem e seus gestos não são rebuscados como os de Sócrates, mas inspiram uma “emoção viva e silenciosa” em seus ouvintes. Este terceiro homem derruba a estátua da deusa, descrita agora como “sanguinária intolerância” e assume seu lugar no pedestal, ou como diz Rousseau, antes mesmo parece retomar seu lugar usurpado por outro. Este homem teria o poder de promover uma revolução, numa simples palavra faria com que todos aniquilassem os inimigos da humanidade, no entanto, não foi esta sua mensagem, pois isto seria imitar a intolerância que tomara conta do templo. Exceto pelos sacerdotes que se recusavam a dar-lhe ouvidos, todos os outros passaram a seguir-lhe as palavras e os exemplos, consolando o fraco, animando o forte. O fragmento é concluído como uma redenção de todos os que estavam no templo (a própria Terra): “bastava apenas ouvi-lo uma vez

⁸⁸ STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a Transparência e o Obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 78.

para ter a certeza de admirá-lo para sempre, sentia-se que a linguagem da verdade nada lhe custava, pois ele tinha a fonte dela em si mesmo”.⁸⁹

Esta afirmação do cristianismo como superior à própria filosofia, para redimir o mundo de seu velamento, remete aos três tipos de religião descritas no *Contrato Social*. O primeiro tipo a “religião nacional”, assim como o terceiro tipo, a “religião do padre” podem ser identificados como o culto da deusa principal do templo; tanto pelos sacrifícios, pelas orgias, pela violência, quanto pelo fato de os sacerdotes cegarem os povos a fim de que cultuem falsas divindades. Além disso, os sacerdotes também advogam a pretensão de representarem os homens diante dos deuses. Em oposição a esses dois tipos, o terceiro leva a uma outra perspectiva:

Resta, pois, a religião do homem ou o cristianismo, não o cristianismo de hoje, mas o do Evangelho, que é completamente diverso. Pois nessa religião santa, sublime, verdadeira, os homens, filhos do mesmo Deus, reconhecem-se como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve nem com a morte.⁹⁰

A comparação entre Jesus e Sócrates leva ao paralelo entre o salvador e o sábio. O modelo do primeiro é superior ao do segundo. Jesus supera Sócrates quando se trata do desvelamento, de eliminar os obstáculos que levam à intolerância e que obscurecem a visão. Leduc-Fayette analisa este paralelo entre Jesus e Sócrates da seguinte forma:

⁸⁹ ROUSSEAU, J. - J. Ficção ou peça alegórica sobre a Revelação. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 214.

⁹⁰ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 147; O.C., Gallimard, v. III, p. 465.

É necessário relembrar que a comparação entre Sócrates e Jesus se inscreve numa longa tradição que remonta aos Padres da Igreja, em primeiro lugar, a São Justino, filósofo grego que tenta cristianizar o helenismo e demonstra, em suas *Apologias*, que a doutrina cristã não contradita a moral grega, pois o *logos*, se ele se manifesta em toda a plenitude pela mediação de Cristo, está presente em homens como Sócrates.⁹¹

No *Emílio*, Rousseau também estabelece um paralelo entre Sócrates e Jesus:

Quando Platão pinta seu justo imaginário, coberto com todo o opróbrio do crime e digno de todos os prêmios da virtude, pinta traço por traço Jesus Cristo: a semelhança é tão impressionante que todos os Pais da Igreja a sentiram, e que não é possível enganar-se. Que preconceitos, que cegueira é preciso ter para comparar o filho de Sofronisque ao filho de Maria! Que distância de um a outro! Sócrates morrendo sem dor, sem agonia, sustentou facilmente até o fim de seu personagem; e se essa morte fácil não tivesse honrado sua vida, duvidar-se-ia que Sócrates, com todo seu espírito fosse outra coisa que um sofista. [...] Sim, se a vida e a morte de Sócrates são de um sábio, a vida e a morte de Jesus são de um Deus!⁹²

Leduc - Fayette observa que apesar de Jesus ser um modelo superior ao de Sócrates, assim como os heróis Catão e Leônidas também são, não significa que Sócrates não tenha o reconhecimento e admiração de Rousseau. Para a autora, Sócrates é a figura do filósofo autêntico e exatamente nisto se encontram, ao mesmo tempo, sua grandeza e sua miséria. No primeiro *Discurso*, a imagem de Sócrates é criticada face ao fanatismo racionalista do qual ele é um dos modelos, mas ao mesmo tempo, para Rousseau, Sócrates é sempre um modelo de crítica aos enciclopedistas-sofistas. Ainda que sua moral seja racional, suas atitudes demonstram uma superioridade evidente sobre os demais homens, não somente pela sobriedade em relação aos bens materiais, ao desapego pelo poder, mas, também, pelo seu destemor frente à morte. Mesmo assim,

⁹¹ LEDUC-FAYETTE, D. - *Jean-Jacques Rousseau et le Mythe de l'Antiquité*, Paris: J. Vrin, 1974, p. 49.

⁹² ROUSSEAU, J. - *J. Emílio ou da Educação*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, 362; O.C., Seuil, v. III, p. 212.

“... face a Cristo, o sábio grego se confunde com os sofistas à luz de uma verdade essencial”.⁹³

Starobinski, por sua vez, interpreta esta comparação nos fragmentos sob outra perspectiva, ou seja, na qual Cristo aparece em sua humanidade:

O Cristo de Rousseau não é um mediador; é apenas um grande *exemplo*. Se é maior que Sócrates, não é por sua divindade, mas por sua mais corajosa humanidade. Em parte nenhuma a morte de Cristo aparece em sua dimensão teológica, como o ato reparador que estaria no centro da história humana. A morte de Cristo é apenas o arquétipo admirável da morte do justo caluniado por todo o seu povo. Sócrates não morreu solitariamente; ao passo que a grandeza de Cristo lhe vem de sua solidão. Ele oferece o mais edificante exemplo do destino de exceção que o próprio Jean-Jacques deseja.⁹⁴

A interpretação de Starobinski, neste aspecto, parece-nos correta sob alguns aspectos e equivocada sob outros. Em primeiro lugar, afirma que “o Cristo de Rousseau não é um mediador” e isto parece consistente, pois dessa forma Cristo seria apenas mais um a se colocar na posição intermediária entre o homem e Deus, situação esta, evidentemente, inaceitável. Rousseau também não adentra em discussões teológicas sobre a natureza divina ou terrena de Cristo. Em segundo lugar, “Se é maior do que Sócrates, não é por sua divindade, mas por sua mais corajosa humanidade”. Ora, como não depreender um sentido divino, além do humano, em frase como as seguintes: *Eis aqui o filho do homem. Os céus se calam diante dele; terra escutai sua voz?* A este respeito, Gouhier nos parece mais correto ao resgatar o sentido da expressão *filho do*

⁹³ STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a Transparência e o Obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 52.

⁹⁴ STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a Transparência e o Obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 79.

homem que aparece para designar Jesus sessenta e nove vezes nos Evangelhos Sinóticos, doze vezes no Evangelho de São João:

O Filho do Homem entra na Bíblia com uma visão de Daniel; é um ser celeste: eis que avança ‘sobre as nuvens do céu’; é um ser glorioso: a ele foi dado “um domínio eterno” e “seu reino não será destruído”. Este texto inspirou duas visões do *Apocalipse*. A encenação da *Ficção* parece ser uma imitação destes profetas, mas despojados de sua suntuosidade oriental: aquele que aparece é um artesão, tudo nele é doçura, simplicidade, moderação. Filho do homem, com efeito, é o título que Jesus reivindicou.⁹⁵

Jesus possui uma inegável dimensão teológica e divina no pensamento de Rousseau, seja no *Emílio*, seja na *Ficção*, seja em outras obras. Poderíamos dizer, então, que ele é um enviado de Deus? Ou é o próprio Deus? Rousseau não se prendeu a este tipo de questão teológica que levou a tanta intolerância. No entanto, se observamos as características dos enviados tal como descritas nas *Cartas Escritas da Montanha*, talvez tenhamos alguma orientação para responder esta questão. Como estas características serão tratadas com mais detalhes no segundo capítulo, limitamo-nos a resumi-las neste. São três as características. A primeira é a natureza da doutrina, que deve ser boa, útil, santa, e verdadeira; a segunda é formada por um conjunto de características de quem anuncia a revelação: ser santo, justo, verdadeiro, e outras coisas semelhantes; a terceira característica é uma “emanação da potência divina que pode interromper e mudar o curso da natureza segundo a vontade daquele que recebe esta emanação”.⁹⁶ Rousseau não associa o nome de Jesus a essas características, mas sem dúvida alguma, elas provêm de suas descrições do filho de José e Maria. No entanto, mais adiante nesta

⁹⁵ GOUHIER, H. *Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1984, 202.

⁹⁶ ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, pp. 202 – 203; O.C., Gallimard, v. III, pp. 728 – 729.

mesma obra afirma: Jesus, esclarecido pelo espírito de Deus, possui luzes superiores a de seus discípulos.

Na *Carta ao senhor de Franquières*, Rousseau volta a comparar “o sábio hebreu” ao “sábio grego”. Segundo sua descrição, seu missivista ao comparar estes dois personagens, pendeu a superioridade para o segundo. A resposta de Rousseau, novamente, reafirma a superioridade do hebreu e argumenta a partir do problema do registro de suas vidas. Em primeiro lugar, Rousseau recomenda que não se dê créditos demais às descrições da vida de Jesus, sem o exame detido do que se fala. Num segundo momento, propõe uma outra perspectiva para demonstrar sua superioridade em relação a Sócrates:

Se Jesus tivesse nascido em Atenas e Sócrates em Jerusalém, e Platão, Xenofonte tivessem escrito a vida do primeiro, Lucas e Mateus a do segundo, vossa linguagem mudaria muito, e o que depõe contra ele a vossos olhos é precisamente o que torna a elevação de sua alma mais surpreendente e admirável, a saber, seu nascimento na Judéia, entre o povo mais desprezível que talvez existisse na época, ao passo que Sócrates, nascido entre o povo mais instruído e amável, encontrou toda a ajuda de que tinha necessidade para elevar-se facilmente ao tom que assumiu.⁹⁷

Há, neste excerto, dois argumentos retóricos interessantíssimos. O primeiro põe em relevo a observação de que aqueles que registraram os atos e pensamentos de Sócrates eram filósofos e excelentes escritores; os de Jesus eram homens simples e alguns até rudes. O segundo argumento é o de que Sócrates nasceu numa cidade policiada, Jesus em meio a um “povo desprezível”. Lendo somente este trecho podemos supor um anti-semitismo no pensamento rousseauiano. Como veremos em nosso terceiro capítulo, tal perspectiva não se confirma, pois Rousseau reconhece o valor do

⁹⁷ ROUSSEAU, J. - J. *Carta ao Senhor de Franquières. Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 189; O.C., Seuil, v. III, pp. 525 – 526.

povo hebreu, bem como as dificuldades por ele enfrentadas na Europa Moderna. Aqui, trata-se de retórica para reforçar seu argumento, pois, a julgar pelo primeiro *Discurso*, o filósofo genebrino não é tão grande admirador da Atenas ilustrada descrita nesta carta.

Seus argumentos prosseguem comparando as situações de vida e os adversários de um e de outro, demonstrando sempre que as dificuldades de Jesus eram maiores do que as de Sócrates:

Ele levantou-se contra os sofistas, como Jesus contra os sacerdotes, com a diferença de que Sócrates imitou muitas vezes seus antagonistas, e sua bela e suave morte não tivesse honrado sua vida, teria passado por um sofista como eles. Para Jesus, o vôo sublime que alçou sua grande alma sempre o elevou acima de todos os mortais, e, desde a idade de doze anos até o momento em que expirou na mais cruel e mais infame de todas as mortes, não se desdisse em nenhum momento. Seu nobre projeto era o de elevar seu povo, fazer dele uma segunda vez um povo livre e digno de sê-lo, pois era por aí que era preciso começar. O profundo estudo que fez da lei de Moisés, seus esforços para despertar o entusiasmo e o amor nos corações mostraram seus objetivo tanto quanto era possível para não assustar os romanos.⁹⁸

Como afirmamos sobre a interpretação de Yennah, a cristologia de Rousseau não deve servir de referência para os estudiosos da Bíblia, mas de seu pensamento, por isso, não trataremos aqui desta referência ao aspecto político do Cristo de Rousseau. Por fim, retoma os recursos retóricos anteriores, demonstrando que se trata de um “homem divino”, cuja:

(...) suavidade de seu próprio caráter, suavidade que tem mais de anjo e de Deus do que de homem, que não o abandonou nem por um instante, mesmo na cruz, e que faz verter torrentes de lágrimas em quem sabe ler sua vida corretamente, através do amontoado confuso com que essas pobres pessoas a desfiguraram. Felizmente, respeitaram e transcreveram fielmente seus

⁹⁸ ROUSSEAU, J. - J. Carta ao senhor de Franquières. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 189; O.C., Seuil, v. III, p. 526.

discursos, que não compreendiam; eliminai alguns circunlóquios orientais ou mal traduzidos, e não se verá ali uma única palavra que não seja digna dele; e é com isso que se reconhece o homem divino, que, de tão medíocres discípulos fez, entretanto, em seu grosseiro, mas orgulhoso entusiasmo, homens eloqüentes e corajosos.⁹⁹

Podemos concluir sobre o Jesus de Rousseau, que ele é um homem extraordinário dentre todos os demais, mas esta é somente sua dimensão terrena. Sua dimensão divina nos parece indubitável no pensamento do autor do *Emílio*, mas não encontraremos, em nenhum momento, Rousseau debruçando-se sobre as polêmicas que marcam a história da teologia cristã a respeito ou não da divindade de Cristo. Se, como disse Starobinski, há uma revelação inegável que se encontra no coração dos homens, isto é, a consciência, é somente ela que pode reconhecer outras revelações. O problema é que estas revelações reconhecidas pela consciência são incomunicáveis, de nada adianta discursos escritos, falados, ações, pois o que pode despertar a revelação é uma força interior. A fé de Rousseau em Cristo nos parece, portanto, evidente.

Como conclusão deste capítulo, podemos afirmar que o cristianismo, para Rousseau, é perfeitamente compatível com a existência do Estado moderno e lhe é mesmo benéfico, pois uma vez sendo seguido em todos os seus fundamentos tornará os homens mais dóceis às leis, tal como descrito na *Profissão de Fé do Vigário de Savóia*. Por outro lado, também não é mais possível desejar que o cristianismo torne-se religião oficial, pois como ele dividiu-se em inúmeras igrejas, gerou o problema da intolerância, e continuará gerando, se tiver que assumir um papel que não lhe cabe mais.

⁹⁹ ROUSSEAU, J. - J. Carta ao senhor de Franquières. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 190; O.C., Seuil, v. III, p. 526.

CAPÍTULO 2

O DEUS DE ROUSSEAU

A religião natural.

Em sua obra, Lagrée diferencia as noções de religião da natureza, religião natural e religião racional. Para a autora, religião da natureza é qualquer religião histórica que adora os astros, os elementos telúricos etc. Religião natural, por sua vez, remete ao pensamento e à prática da religião determinada segundo a razão e sem qualquer dependência da revelação. A religião natural apóia-se sobre a razão como um recurso e como critério de conhecimento, mas ela não se confunde nem com a religião racional, nem com qualquer religião da razão. A *religião racional*, título de uma obra do sociniano Andréas Wissowaty, designa a religião submetida ao crivo da razão, explicada e justificada por ela. “O *cristianismo racional* de um Locke ou de um Toland é o que fica de uma religião determinada, o cristianismo, quando é depurado de todos os elementos de mistério que chocam a razão humana”.¹⁰⁰

Há, segundo a autora, três posturas diferentes frente ao tema da religião natural no século XVIII, as quais podem ser sintetizadas da seguinte forma: a primeira tem como principal representante Voltaire. Nela, a religião natural é definida como uma religião primitiva, reencontrada pela filosofia e própria ao filósofo, fundamental para combater os fanatismos religioso e ateu. Voltaire retoma o tema dos três impostores - Moisés, Jesus e Maomé - fundadores de religiões históricas, cujos desdobramentos foram a pretensão de se tornarem religiões universais e acrescenta um “quarto impostor”: o Barão d’Holbach, por causa de sua defesa do ateísmo. A segunda perspectiva é a de Hume, cujo ceticismo, liga a crítica da religião à análise da crença e

¹⁰⁰ LAGRÉE, D. *La religion naturelle*. Paris: PUF, 1991, pp. 10 – 11.

das condições de recebimento dos testemunhos históricos. A terceira perspectiva tem como representantes Rousseau e Kant, para os quais a religião natural é a pura essência da verdadeira religião que não depende de forma alguma da revelação. Nesse sentido, ela assume um caráter essencialmente ético e não somente o de guardião da paz da consciência filosófica.

A religião natural, por sua vez, desdobra-se em duas outras perspectivas: o deísmo e o teísmo. Conforme Lagrée uma das primeiras vezes que se registra o aparecimento do termo deísta é com o Pierre Viret, em 1563, cujo objetivo era encontrar um termo que diferenciase aqueles que não acreditam na revelação, e, portanto, afastam-se das igrejas históricas, mas não são ateus, ao contrário, reconhecem a existência de um Deus criador. Nos séculos XVI e XVII esse termo designa todo aquele que crê na existência de Deus, mas não na revelação, nem na imortalidade da alma. No século XVIII, aparece a ocorrência do termo teísmo, o qual, nas palavras de Diderot em sua *Suíte de l'apologie de M. l'abbé de Prades*, se diferencia sutilmente de deísmo:

O teísta é aquele que está convencido da existência de Deus, da realidade do Bem e do Mal moral, da imortalidade da alma, das penas e das recompensas futuras, mas recusa a revelação que não se apresente a ele; nem a admite nem a nega. O deísta, ao contrário, está de acordo com o teísta somente sobre a existência de Deus e a existência do Bem e do Mal moral; nega a revelação, duvida da imortalidade da alma, das penas e das recompensas futuras.¹⁰¹

A religião natural encontra no socianismo, doutrina religiosa criada por Lélío Socini (1525 – 1562) e por Fausto Socini (1539 – 1604), a formulação de um modelo conceitual e prático. Conforme Abbagnano, dos princípios do socinianismo destacam-se

¹⁰¹ LAGRÉE, D. *La religion naturelle*. Paris: PUF, 1991, p. 63

a negação do pecado original, da predestinação, do dogma trinitário, do valor salvífico das obras e, principalmente, a necessidade da mediação eclesiástica entre o fiel e Deus. Por outro lado, considera a Bíblia como único meio de salvação e o recurso à razão como o meio de interpretá-la, não havendo, portanto, necessidade de complexas interpretações teológicas para doutrinação dos fiéis.

D'Alembert afirma em seu artigo *Genebra* que os pastores desta cidade seguiam o socinianismo, no entanto, Rousseau discordou que tal afirmação fosse, de fato, um elogio:

Vários pastores de Genebra têm apenas, segundo V. Senhoria, um socinianismo perfeito. Eis o que declara em voz alta, diante da Europa. Ouso perguntar como ficou sabendo disso. Só pode ter sido através de suas próprias conjecturas, ou através dos testemunhos de outrem, ou pela palavra dos pastores em questão. (...)

Não pretendo por isso julgar ou condenar a doutrina que lhes atribui; digo apenas que não temos nenhum direito de atribuí-la a eles, a menos que a reconheçam, e acrescento que ela não se parece em nada com a que eles mesmos nos ensinam.¹⁰²

D'Alembert respondeu a Rousseau discordando de seus argumentos. Para o autor do artigo *Genebra*, os pastores desta cidade não seriam socinianos por religião, mas por filosofia. Portanto, não se trata de uma questão de profissão de fé dos genebrinos, mas de doutrina. D'Alembert destaca brevemente que os temas da trindade e do inferno não interessam aos ministros de Genebra. Afirma, também, que quando usou o termo sociniano, não teve a intenção de um *nome de partido* e sim expor o que considerava ser, inevitavelmente, a futura doutrina pública dos ministros. Nesta

¹⁰² ROUSSEAU, J. - J. *Carta a D'Alembert*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: UNICAMP, 1993, pp. 35 – 37.

resposta, não deixa de observar que seu artigo teve uma recepção melhor do que a carta de Rousseau.

De qualquer forma, não sei se os eclesiásticos genebrinos que Vossa Senhoria quis justificar sobre sua crença ficarão muito mais contentes com Vossa Senhoria do que ficaram comigo, e se a timidez da defesa de Vossa Senhoria lhes agradará mais do que minha franqueza. Vossa Senhoria parece acusar-me quase unicamente de *imprudência* para com eles; censura-me por não tê-los elogiado à maneira deles, e sim à minha maneira e, aliás, mostra bastante indiferença por esse socinianismo de que eles tanto temem ser suspeitos. Permita-me duvidar que essa maneira de defender sua causa satisfaça a eles. Todavia, não ficaria admirado com isso, dada a acolhida extraordinária que os devotos deram à obra de Vossa Senhoria.¹⁰³

Lagrée analisa e compara a concepção de religião natural em Hume, Voltaire e Rousseau. A análise da posição de Hume a respeito da religião natural é feita a partir de duas obras: *História Natural da Religião* e *Diálogos Sobre a Religião Natural*. Para ela, em linhas gerais:

A religião não é, portanto, apresentada como pura ilusão, mas como resposta, diversificada segundo a diferença de temperamentos e de situações, a um problema fundamentalmente comum: como dominar a desordem, e particularmente, a incerteza sobre o futuro e instituir ordem? Que nossas convicções não possam ser fundadas e funcionarem, por vezes, não implica, de forma alguma, que não se possa passar sem elas; a suspensão do julgamento frente aos grandes sistemas explicativos não invalida a necessidade de crer, precisamente porque se não se invalida uma necessidade, a satisfaz, ou a suprime.¹⁰⁴

Há, portanto, em Hume, um aspecto da religião que não a torna um mero devaneio de povos primitivos, ou de fanáticos, como se observa na *História Natural da Religião*; a tendência universal em crer em uma potência invisível e inteligente, se ela

¹⁰³ ROUSSEAU, J. - J. *Carta a D'Alembert*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: UNICAMP, 1993, pp. 190 - 191.

¹⁰⁴ LAGRÉE, D. *La religion naturelle*. Paris: PUF, 1991, p. 70.

não é um instinto original, acompanha ao menos, a natureza e pode ser considerada como um tipo de marca ou abertura para sua obra.

Hume elabora uma história natural da religião, pois recusa-se a apresentar a religião como ela mesma se apresenta, em forma de história sagrada. Essa história se desenvolve a partir dos seguintes passos: politeísmo primitivo, teísmo popular, teísmo especulativo da religião natural. Tal percurso, porém, de forma alguma é linear, ocorrendo inúmeros movimentos de ida e volta, fluxo e refluxo dessas fases. De qualquer forma, não fica a humanidade sem religião, porque há uma necessidade de crer, a qual, por sua vez, deriva de um outro sentimento: necessidade de conjurar o futuro e de garantir a ordem moral no mundo, especialmente nos casos das religiões populares; necessidade também, de explicar a ordem do mundo que Newton havia exposto em forma de leis em sua mecânica. Deus é, portanto, o grande arquiteto.

Lagrée observa ainda, que Hume partilha com Espinosa a recusa da distinção entre história profana e história sagrada, para tanto, realiza uma análise crítica dos textos sagrados. O resultado é uma investigação mais genealógica do que histórica, na qual, demonstra como a religião primitiva não pode ter sido o teísmo, mas o politeísmo, porque os homens nesse momento, só poderiam utilizar a imaginação para explicar os inúmeros revezes da fortuna que ora mais, ora menos, lhes satisfaziam as necessidades imediatas. Essa imaginação poderia projetá-los para além dos limites da experiência, criando uma série de deuses, para explicar as variações da sorte. Nessa fase, não havia necessidade de explicar a origem do mundo, mas sua ordem.

Conforme Lagrée, para Hume, o monoteísmo, ou teísmo popular é uma decorrência do politeísmo quando se supõe que um deus subordine os demais. Esse tipo de religião, ainda que acredite ser mais justa e benevolente do que o politeísmo, gera o

fenômeno da intolerância religiosa. Com a expansão da imaginação e da razão, o teísmo popular apresentou novas características desconhecidas ou latentes no politeísmo, dentre elas, as qualidades de Deus elevadas ao infinito (desaparecendo, portanto, as paixões e falhas humanas refletidas nos deuses); a submissão do homem perante Deus; o gosto pelo mistério e pelo incompreensível.

A religião natural seria, nesse contexto, um refúgio contra os males do teísmo popular, mas ela só está ao alcance de poucos. Seu fundamento é, como dito antes, a idéia de um Deus arquiteto, inteligente, sábio e providente; tal é a maneira de explicar a unidade e a ordem do universo. No entanto, também a religião natural apresenta uma característica negativa: o antropomorfismo, resultante da necessidade dos intelectuais de garantir, pelo paralelo de uma inteligência superior, sua própria capacidade de compreender o mundo. Para Hume, Locke estaria equivocado ao supor que a religião natural é uma fé *da* razão, mas é uma fé *na* razão, a crença de que ela possa governar a vida. Mesmo o deísmo puro dos filósofos, é, na verdade, impuro, pois apresenta uma paixão: a paixão que a razão tem por si mesma, que lhe dá o caráter de toda-poderosa. Assim, conclui Lagrée:

No balanço perpétuo entre politeísmo e teísmo, ou ainda entre o dogmatismo teológico e o ceticismo religioso, a religião natural não representa uma postura plena de equilíbrio que ela crê ter. De uma parte, porque suas argumentações são menos sólidas do que pretende, o argumento finalista que ela recebe da visão providencialista é tão inconcebível quanto o argumento ontoteológico defendido pelos dogmáticos; de outra parte, porque, mesmo do ponto de vista prático, não é uma religião para uma massa de não instruídos, mas oposta à forma específica da religiosidade que convém aos intelectuais desejosos de assegurar que o valor ao qual eles dedicaram suas vidas, compreender o mundo, defender a verdade, não são vãos.¹⁰⁵

¹⁰⁵ LAGRÉE, D. *La religion naturelle*. Paris: PUF, 1991, p. 74.

Sobre Voltaire, Lagrée afirma que ele se propõe a combater em duas frentes: a primeira, composta pelas igrejas estabelecidas e a segunda contra o materialismo ateu daqueles que orbitavam d'Holbach. Para Lagrée, o teísmo de Voltaire aproxima-se do deísmo por suas críticas à superstição e por negar a revelação. Assim, afirma que ele substitui o Sócrates cristão da tradição humanística por um “Jesus, Sócrates rústico. Ele se propõe a rejeitar de maneira taxativa o ateísmo, posição falsa e socialmente perigosa”.¹⁰⁶

Assim, Voltaire apresentaria uma ambigüidade em seu pensamento, segundo a qual a religião natural significaria tanto a simples religião universal, como a religião sofisticada dos filósofos. Sua postura seria intermediária entre os dois termos, deísmo e teísmo, pois assume uma postura deísta contra os teístas religiosos como Rousseau e, uma postura teísta, contra o deísmo ou mesmo o ateísmo dos enciclopedistas. Sua concepção de Deus apresenta essa ambigüidade e demonstra, ao mesmo tempo, o objetivo central de Voltaire, qual seja, o de combater toda superstição e os absurdos que ela engendra, tal como o poder desmedido dos sacerdotes. No verbete *Deus* do *Dicionário Filosófico* ele nos oferece uma explicação lógica e psicológica sobre o nascimento da religião. Trata-se de uma perspectiva empirista, semelhante a de Locke, pois para ele, a idéia de Deus não nos é inata, mas resultado da reflexão sobre a experiência da diversidade de benefícios e malefícios que a natureza nos oferece. No segundo momento, quando os homens ainda são iguais, há necessidade de um ser supremo para nos defender dos maus chefes; noutro passo, quando as diferenças já se instalaram, é preciso que exista um ser supremo que garanta a ordem estabelecida, mantendo o poder, garantindo a propriedade, a fidelidade das esposas e a obediência das

¹⁰⁶ LAGRÉE, D. *La religion naturelle*. Paris: PUF, 1991, p. 64.

crianças. Num último momento, essa religião assume um caráter monoteísta impondo esse deus a toda sorte de povos da terra.

No verbete *Religião*, propõe mais algumas reflexões a esse respeito. Na *Primeira Questão*, analisa o debate entre Warburton e outros teólogos sobre o problema da existência ou não da alma e, conseqüentemente, o problema das penas e recompensas numa vida futura. Warburton considerava o caso do povo judeu um exemplo extraordinário, pois conseguia sustentar sua fé sem a crença na imortalidade da alma. Seus críticos afirmavam que sem a crença na imortalidade da alma e nas penas e recompensas futuras a religião é falsa e bárbara.

No século XVIII os teólogos mais eruditos, bem como os homens de luzes, tinham conhecimentos suficientes sobre muitas diferenças entre a religião judaica e a cristã, especialmente, no que se refere à imortalidade da alma. De fato, em nenhum lugar do Antigo Testamento encontra-se referências à imortalidade da alma e às penas ou recompensas que aguardam os homens. Assim, pode-se concluir que os críticos de Warburton utilizavam conhecimentos limitados sobre a exegese bíblica, por isso insistiam em conformar a religião judaica ao cristianismo.

Na *Segunda Questão* Voltaire propõe uma breve história das religiões na qual o objetivo é demonstrar que o monoteísmo foi a primeira forma de crença: “Pois, com efeito, por que vários? Em todos os gêneros se começa pelo simples, vem em seguida o composto e muitas vezes regressa-se ao simples por ação de luzes superiores. Tal é a marcha do espírito humano.”¹⁰⁷ Depois do monoteísmo, vem o politeísmo, conseqüência de uma série de conhecimentos que vão se acumulando, mas ainda confusos, como por exemplo, a admiração que o estudo dos astros provocaria. Nesse

¹⁰⁷ VOLTAIRE. Dicionário Filosófico e outras obras. Tradução de Marilena de Souza Chauí. *Coleção os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 280.

momento em que o “tempo forma filósofos” babilônicos, persas, egípcios, citas, gregos e romanos, o monoteísmo torna-se consequência da conclusão de que não são os entes naturais que se organizam ou organizam a ordem da natureza, há necessidade de se conceber a existência de um Deus único. Para ele a lei judaica não favorece a idolatria, porque não ordena o culto a seres secundários como os anjos e, também, porque não elabora imagens de um Deus do qual não ousam sequer pronunciar o nome.

Afirma ainda, que a influência da filosofia grega sobre o cristianismo foi mais um fator de diferenciação em relação ao judaísmo. “O *Logos* que, em Platão significava a sabedoria, a razão do ser supremo, torna-se entre nós o Verbo e uma segunda pessoa de Deus. Uma metafísica profunda e acima da razão humana, eis o santuário inacessível em que foi envolvida a religião.”¹⁰⁸ Essa concepção voltairiana é partilhada por muitos teólogos modernos, os quais também enxergam a fusão do cristianismo primitivo com a filosofia grega como um momento no qual a religião deixou de ser ela mesma para tornar-se metafísica. Nesse caso, a religião substitui os ensinamentos morais por profundas reflexões, as quais, mesmo incompreensíveis, deverão ser seguidas por todos.

O pior fenômeno, no entanto, não é essa transformação de religião em metafísica, mas o fenômeno do estabelecimento oficial de uma religião. Para Voltaire, isto desencadeou a intolerância na medida em que as assembleias religiosas são reguladas pela lei e todas as associações que não estiverem em acordo com a oficial são proibidas. Assim, estabelece alguns fundamentos que definem o que seria uma religião boa:

Não seria a mais simples? Não seria a que ensinasse muita moral e poucos dogmas? A que se empenhasse em tornar os homens justos sem os tornar absurdos? A que não ordenasse a crença em coisas

¹⁰⁸ VOLTAIRE. Dicionário Filosófico e outras obras. Tradução de Marilena de Souza Chauí. *Coleção os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 282.

impossíveis, contraditórias, injuriosas para a Divindade e perniciosas para o gênero humano e não se atrevesse a ameaçar com penas eternas quem quer que tivesse um juízo normal? Não seria a que não sustentasse a sua crença com carrascos e não inundasse a terra com sangue por causa de sofismas ininteligíveis? ¹⁰⁹

Assim, propõe a separação entre a religião teológica e a religião do estado. Enquanto a primeira é a causa do fanatismo e da superstição, a segunda, não deve causar qualquer forma de perturbação da ordem civil; estaria encarregada de uma série de tarefas, dentre elas: “exige que os imãs conservem o registro dos circuncidados e os curas ou pastores, o registro dos batizados; que haja mesquitas, templos, dias consagrados à adoração e ao repouso, ritos estabelecidos pela lei, que os ministros de tais ritos gozem de consideração, mas não de poder. Que ensinem bons costumes ao povo e que os ministros da lei vigiem os costumes dos ministros dos templos.” ¹¹⁰

O fanatismo é um dos males que assolam a humanidade e a noite de São Bartolomeu seu exemplo mais detestável. O problema do fanatismo é que nem lei, nem religião podem conter seus excessos. A primeira, porque os fanáticos acreditando-se tomados pelo espírito santo, julgam-se acima das leis dos homens e não as temem; a segunda, porque, em seus cérebros infectados a religião não se torna um alimento, mas um veneno. Da mesma forma, o fanatismo “de sangue-frio” dos juízes deve ser denunciado, pois esses condenam todos os que não pensam como eles. O remédio para o fanatismo é o espírito filosófico que “suaviza os costumes dos homens e conjura os excessos do mal.” ¹¹¹ Tal foi o caso da religião dos sábios letrados da China, cuja principal característica mantinha o fanatismo distante: tornar a alma tranqüila, pois ele é

¹⁰⁹ VOLTAIRE. Dicionário Filosófico e outras obras. Tradução de Marilena de Souza Chauí. *Coleção os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 283.

¹¹⁰ VOLTAIRE. Dicionário Filosófico e outras obras. Tradução de Marilena de Souza Chauí. *Coleção os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 284.

¹¹¹ VOLTAIRE. Dicionário Filosófico e outras obras. Tradução de Marilena de Souza Chauí. *Coleção os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 188.

incompatível com a tranquilidade. Voltaire refere-se ao confucionismo, em específico, no entanto, não se considera essa filosofia como religião, mas como uma moral, mesmo porque não há qualquer forma de revelação em sua estrutura.

Voltaire também afirma seu horror ao ateísmo. Para ele o ateísmo não é tão pernicioso como o fanatismo, porque não inspira paixões sanguinárias. Observa que não foram os ateus que provocaram grandes derramamentos de sangue na Inglaterra; que Espinosa, em sua opinião atéia, não participou no assassinato jurídico de Barneveldt, nem esquartejou os irmãos de Vitt. No entanto, não poupa críticas aos ateus: “Na maioria os ateus são sábios audaciosos e desgarrados que raciocinam erradamente e que, não podendo compreender a criação, a origem do mal e outras dificuldades, recorreram à hipótese da eternidade das coisas e da necessidade.”¹¹² Sua postura é a do teísmo, o qual afirma a existência de um Ente supremo, bom e poderoso, que “formou todos os seres extensos, vegetativos, sensitivos e reflexivos; que perpetua as espécies, que castiga sem crueldade os crimes e recompensa com bondade as ações virtuosas.”¹¹³ No verbete *Fé*, afirma que acreditar num Ente desta natureza não é artigo de fé, mas de razão. Evitando enredar-se nas reflexões metafísicas e não pretendendo compreender o modo de Deus agir e pensar, renuncia ao conhecimento de como Deus julga, castiga, favorece ou perdoa. Evita os cultos exteriores e os rituais que levam ao fanatismo, como as peregrinações obrigatórias, pois o teísta não visita nem Meca, nem a virgem de Loreto, mas “socorre o indigente e defende o oprimido”.

Quanto ao tema da tolerância, Voltaire não poupa críticas a nenhuma religião, cujo resultado seja o estímulo à intolerância, advertindo que, de todas as religiões, a

¹¹² VOLTAIRE. Dicionário Filosófico e outras obras. Tradução de Marilena de Souza Chauí. *Coleção os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 111.

¹¹³ VOLTAIRE. Dicionário Filosófico e outras obras. Tradução de Marilena de Souza Chauí. *Coleção os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 294 – 295.

cristã é a que deveria inspirar mais tolerância, mas ao contrário, os cristãos têm sido os mais intolerantes. Sua análise se volta para um tema candente da teologia: a religião cristã desvirtuou os fundamentos estabelecidos por Jesus. Com verve irônica aponta uma série de práticas e sacramentos da religião católica, apostólica e romana que a tornam bastante diferente da religião de Jesus.

Mas como! Devemos judaizar todos porque Jesus, judaizou durante toda a vida? Se fosse permitido raciocinar conseqüentemente em matéria de religião, é evidente que todos deveríamos tornar-nos judeus, porquanto Jesus Cristo, nosso salvador, nasceu judeu, viveu judeu, morreu judeu e expressamente disse que cumpria na íntegra a religião judaica. E mais evidente é ainda que devemos tolerar-nos mutuamente porque todos somos fracos, inconstantes, sujeitos à mutabilidade e ao erro. Um caniço que o vento verga sobre a lama deverá dizer a outro caniço vergado em sentido contrário: “Rasteja à minha maneira, miserável, ou apresento queixa de ti, para que te arranquem e te queimem.” ¹¹⁴

Cada caniço dobra-se à sua maneira sem que seja concedido o direito de um julgar o outro. Essa conclusão é precedida de uma reflexão: a igreja cristã jamais esteve unida. Seu berço já era marcado pela divisão das inúmeras seitas judaicas: fariseus, saduceus, essenianos, samaritanos e tantas outras. Depois, “misturando um pouco de filosofia e religião” o cristianismo continua seu caminho de diversidade nas inúmeras seitas tais como o gnosticismo, o dositeísmo, o cirintismo. Essas divisões teológicas deveriam servir de exemplo ao cristianismo para que se tornasse a mais tolerante das religiões, no entanto, o que ocorre é justamente o contrário: seu histórico é o de perseguições mútuas entre os caniços.

Sobre Rousseau, Lagrée afirma que a definição de religião natural encontra-se na *Profissão de Fé do Vigário de Savóia*: “Vede em minha exposição unicamente a religião natural; é estranho que se faça necessário outra. De que maneira conhecerei esta

¹¹⁴ VOLTAIRE. Dicionário Filosófico e outras obras. Tradução de Marilena de Souza Chauí. *Coleção os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 299.

necessidade? De que posso ser culpado servindo Deus segundo as luzes que dá a meu espírito e segundo os sentimentos que inspira a meu coração”.¹¹⁵ Assim para Rousseau, a filosofia não tem condições de descobrir a verdade. Só o que ela produz são sistemas, sempre defendidos pelo orgulho e pela vaidade. A metafísica aumenta as dúvidas ao invés de superá-las.

A religião natural apóia-se, por um lado, na razão como critério de conhecimento e, por outro, no sentimento interior, menos de conhecimento e mais de orientação. Este sentimento manifesta-se nos homens como consciência.

Consciência! Consciência! Instinto divino, voz celeste e imortal; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações; sem ti nada sinto em mim que eleve acima dos bichos, a não ser o triste privilégio de me perder de erro em erro com a ajuda de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípios.¹¹⁶

A consciência assume um caráter de realidade, torna-se o ponto de equilíbrio dos sentimentos e juíza da razão. O comportamento não é resultado único e exclusivo da luta entre as paixões e a racionalidade, mas há o elemento da consciência – instinto divino – que tempera um e outro desses extremos. A busca pelas respostas sobre os mistérios da natureza do mundo e a natureza humana, mas principalmente a moral, como se evidencia na primeira parte da *Ficção ou Peça Alegórica Sobre Deus e a Revelação*, não pode limitar-se somente ao entendimento e à razão. Por outro lado, não se trata também de abandonar a razão, mesmo no caso das religiões. Gouhier acredita que a expressão *fides quaerens intellectum* (a fé requer o intelecto), significa, em

¹¹⁵ ROUSSEAU, J. – J. *O Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 344; O.C., Seuil, v. III, p. 204.

¹¹⁶ ROUSSEAU, J. – J. *O Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 338; O.C., Seuil, v. III, p. 201.

Rousseau que, tanto a fé quanto o intelecto são naturais. Ambos são luzes que Deus dá aos homens e, por isso, não podem negar-se mutuamente.

Para Derathé, consciência e razão também não se negam mutuamente. É errado supor que todos os homens podem consultar sua consciência a qualquer tempo. Ela só pode ser ouvida no *silêncio das paixões*: “Oh! Virtude, ciência sublime das almas simples, serão necessários, então tanta pena e tanto aparato para conhecer-te? Teus princípios não estão gravados em todos os corações? E não bastará, pára aprender tuas leis, voltar-se sobre si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões?”¹¹⁷ Sem estas precauções a consciência se cala, ou melhor, pode até falar, mas não é ouvida. Além disso, a consciência, tal como todas as nossas faculdades naturais, degenera-se pela corrupção. Pergunta-se, então, como pode a consciência manter-se pura, mesmo diante dos vícios e preconceitos que são formados pela educação? Este tema, para Derathé, foi relegado pelos historiadores do pensamento de Rousseau que não observaram a proposição do problema feita por Julie:

Enfim, se o caráter e o amor do belo estiverem gravados pela natureza no fundo de minha alma, terei minha regra enquanto ele não for desfigurado, mas como assegurar-me de que conservarei sempre em sua pureza essa efígie interior que não possuí, entre os seres sensíveis, um modelo ao qual possa ser comparado? Não sabemos que as afeições desordenadas corrompem o julgamento assim como a vontade e que a consciência se altera e se modifica insensivelmente em cada século, em cada povo, em cada indivíduo, segundo a inconstância e a variedade dos preconceitos?¹¹⁸

A doutrina moral de Rousseau, conforme Derathé, é repleta de misticismo e demonstra que sua teoria da consciência recebe uma notória influência religiosa. É a consciência que nos torna semelhantes a Deus, desta forma, é preciso contemplar este

¹¹⁷ ROUSSEAU, J. - J. Discurso Sobre as Ciências e as Artes. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 360; O.C., Gallimard, v. III, p. 30.

¹¹⁸ ROUSSEAU, J.J. *Júlia ou a Nova Heloísa*. Tradução: Fúlvia M. L. Monteiro. São Paulo-Campinas: Hucitec – Ed. da Unicamp, 1994, p. 315; O.C., Gallimard, v. II, p. 358.

modelo para conservar a pureza original e preservar, a razão e a consciência da corrupção.

Adorai o Ser Eterno, meu digno e sábio amigo, com um sopro destruí esses fantasmas de razão que têm apenas uma vã aparência e fogem como uma sombra diante da imutável verdade. [...] É na contemplação deste divino modelo que a alma se purifica e eleva, que ela aprende a desprezar suas inclinações baixas e a superar seus vis pendoros.¹¹⁹

Os “fantasmas da razão” são conseqüências da corrupção da alma e da consciência, portanto não é a razão em si que é má, mas o uso dela. Derathé observa que, para Rousseau, a razão é uma faculdade sadia, o problema é utilizá-la corretamente. Se há uma valorização da fé, dos sentimentos e da consciência em oposição aos racionalistas, isto não significa a negação da razão. O equívoco de Masson teria sido, portanto, o de afirmar que para Rousseau, a razão é uma faculdade “suspeita e impotente”, pois emprestou ao autor do *Emílio* a teoria que os teólogos católicos de seu século utilizavam contra ele: a de que as nossas luzes naturais são obscurecidas pelas sombras do pecado, o que equivale a reconhecer a existência do pecado original e este, para Rousseau, é inadmissível, como se vê em várias obras, mas especialmente na *Carta a Christophe de Beaumont*. Assim, Derathé conclui: “Nós rejeitamos, portanto a interpretação de P.-M. Masson, não somente porque ela não está de acordo com os textos, mas sobretudo, porque ela está em contradição com o sistema do autor.”¹²⁰

Por outro lado, conclui também que Rousseau pode ser considerado um racionalista, mas não no sentido cartesiano do termo. Seu racionalismo deve ser compreendido sob três aspectos fundamentais. O primeiro se refere à declaração que se

¹¹⁹ ROUSSEAU, J.J. *Júlia ou a Nova Heloísa*. Tradução: Fúlvio M. L. Monteiro. São Paulo-Campinas: Hucitec – Ed. da Unicamp, 1994, p. 316; O.C., Gallimard, v. II, p. 358.

¹²⁰ DERATHÉ, R. *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*: Paris, P.U.F., 1948, p. 169.

encontra em toda sua obra: que a razão é limitada e isto não é um defeito, mas um efeito da sabedoria da natureza, pois limitando a razão obriga os homens consagrarem-se ao amor da virtude e à prática de deveres. O segundo aspecto é que Rousseau, ao reconhecer os limites da razão, não agiu como Kant que quis descobrir o critério que permita fixar os limites e em quais condições o uso da razão é legítimo; portanto, não concebe a “natureza da razão como um sistema rígido de categorias.”¹²¹ O terceiro aspecto é que, apesar de admitir os limites da razão, a religião de Rousseau não necessita de elementos irracionais ou sobrenaturais para ser concebida. Assim, sua religião não é a racional, ao modelo dos socinianos, nem a dos místicos, mas a religião natural que conjuga a fé, a razão e a consciência.

Para Gouhier, as palavras “religião e natural”, remetem a uma religião *mínima*, um resíduo comum das religiões históricas; aquilo que resta de religioso, propriamente, nessas religiões, excluídos, evidentemente, tudo o que se trata de *superstições, dogmas bárbaros e mistérios inúteis*. “Seu outro nome é aquele que lhe deu Marie Huber: ‘religião essencial’; as religiões históricas não são mais do que variedades mais ou menos degradadas”.¹²²

A religião natural de Rousseau deve ser entendida como um *teísmo cristão*. Teísmo porque não há cultos, nem sacerdotes que representem os fiéis perante Deus, nem templos ou altares; a adoração ocorre somente no coração humano: “O culto que Deus pede é o do coração e este, quando sincero, é sempre uniforme”.¹²³ Cristão porque crê na santidade de Cristo e na verdade das Sagradas escrituras, porém não há necessidade da revelação. Rousseau é um crítico das igrejas históricas que sempre

¹²¹ DERATHÉ, R. *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*: Paris, P.U.F., 1948, p. 177.

¹²² GOUHIER, H. *Les Méditations Métaphisiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1984, p. 36.

¹²³ ROUSSEAU, J. – J. *O Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 345; O.C., Seuil, v. III, p. 205.

utilizam a revelação – ou uma suposta revelação – como critério para considerarem-se de posse do monopólio da salvação. O problema da revelação, portanto, ocorre quando algum grupo religioso supõe que somente o seu cerimonial está conforme aos desígnios divinos. Nesses casos, além de darem a Deus paixões humanas, os dogmas particulares provenientes dessas tentativas de exclusivismo tornaram os homens intolerantes e cruéis, gerando os crimes, as misérias do gênero humano e as guerras de intolerância. Assim, afirma Gouhier: “Se os artigos da *Profissão de Fé* assumem um lugar de religião, esta será essencialmente natural. É, portanto, em relação a esta religião natural que Rousseau irá julgar as religiões históricas e mais particularmente aquelas que se declaram de Cristo”.¹²⁴

As duas principais obras nas quais Rousseau expõe seu pensamento sobre a religião, considerando a profundidade e a extensão das reflexões, são *A Nova Heloísa* e *A Profissão de Fé do Vigário Savoiano*. Em ambas, reflete a respeito dos vários temas que esse assunto provoca e não somente por apontamentos, metáforas, parábolas – como é o caso da *Ficção ou Peça Alegórica sobre Deus e a Revelação* – que precisam ser, ora mais, ora menos esclarecidos em outras obras, tendo, portanto, uma autonomia ímpar. As *Cartas da Montanha* e a *Carta a Christophe Beaumont*, não possuem o mesmo estatuto das duas obras acima citadas, pois há uma diferença, entre esses dois conjuntos. No *Emílio* e na *Nova Heloísa* o autor reflete livremente e apresenta suas idéias originais sobre a religião, apesar de seus estilos diferentes, pois a primeira é um romance de formação e a segunda é um romance epistolar. Nas *Cartas*, Rousseau se vê obrigado a explicar mais detalhadamente, algumas de suas idéias que foram mal compreendidas e mal interpretadas; noutras vezes, se vê obrigado a refutar falsas

¹²⁴ GOUHIER, H. *Les Méditations Métaphisiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1984, p. 35.

acusações ou interpretações de seu texto com as quais não concorda. Este tipo de carta é diferente de outras nas quais ele não está defendendo suas idéias, mas um princípio, como é o caso da *Carta ao Senhor de Voltaire*, de 1756, na qual discordando das idéias do autor do *Poema sobre o terremoto de Lisboa*, apresenta suas concepções sobre Deus e a providência. Esta carta, portanto, pelo seu conteúdo, está mais próxima do *Emílio* e da *Nova Heloísa* do que das *Cartas da Montanha*, *Carta a Christophe Beaumont*, *Carta ao senhor de Franquières* e outras.

A Nova Heloísa

Pintor-Ramos afirma que sobre a *Nova Heloísa* há duas tendências de interpretação: alguns vêem nesta obra um “racionalismo deísta” que repete os temas comuns da época dos “filósofos” sem outro interesse senão a particular vitalidade que o genebrino insuflava todos com seus escritos. Outros, contudo, não encontram nesse suposto racionalismo mais que o peso morto de uma tradição insuficientemente superada, enquanto o original de Rousseau estaria em sua romântica rebelião sentimental contra o racionalismo sistemático, o qual convertia seu pensamento em um desarticulado grito visceral que podia ser utilizado como estimulante para a própria religiosidade individual. Como afirma Pintor-Ramos: “o encanto musical de sua prosa e sua linguagem sedutora falam aos corações e a história do amor impossível de Júlia e Saint-Preux, como final melodramático, derrama todas as lágrimas que os racionais haviam tentado secar, ou ao menos conter.”¹²⁵

¹²⁵ PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, p. 20.

Observa-se, contudo, que “derramar lágrimas” não é, para Rousseau, sinal de sensibilidade. Especialmente, na *Carta a D’Alembert* o autor já havia criticado o costume comum na época de chorar abundantemente nos teatros, para dar demonstração pública da sensibilidade, mas uma vez de volta ao mundo real, o sofrimento e a dor dos vizinhos eram facilmente desprezados.

Segundo Pintor-Ramos, Rousseau sente-se obrigado a expor sua opinião sobre esse tema, porque, para o público, é um componente do grupo dos filósofos em guerra declarada e sem tréguas com o que chamavam de “fanáticos devotos” e, de modo indireto, com toda a religião. Entre os filósofos estava em gestação uma grande cisão, que mostraria todo o seu alcance na grande crise interna da Enciclopédia em 1758, entre os defensores da religião natural, como D’Alembert; e os ateus Diderot e Holbach. Rousseau não se identifica com nenhuma dessas posturas; seu afã de sinceridade o obrigava a tomar uma postura pública. A esse respeito na carta a Franquières afirma: “Ardentes missionários do ateísmo e dogmáticos autoritários, não admitiam sem enraivecêr-se que se pudesse pensar de modo distinto que eles, em não importa quais aspectos”.¹²⁶

O Deus de Rousseau apresenta conotações próprias frente ao artefato conceitual que o deísmo denominava deus. Por outro lado, também não é o deus dos fanáticos, repleto de sentimentos humanos. Conforme Pintor-Ramos:

Para Rousseau não se tratava, simplesmente, de apropriar-se da postura dos “filósofos deístas” como posição intermediária entre os “fanáticos” e os que Voltaire denominava “ateus energúmenos”. Se é certo e indubitável que há um fundo deísta nos conteúdos teóricos de

¹²⁶ PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, p. 43.

sua religião – confessado pelo próprio Rousseau – não deixa de tratar-se de um deísmo original.¹²⁷

É, nesse sentido, que podemos afirmar a originalidade de Rousseau em propor o seu teísmo cristão, pois ao mesmo tempo em que recorre a razão para evitar os abusos provenientes do fanatismo e da superstição, não se pretende submeter a grandeza de Deus e de sua obra ao crivo da mesma razão, pois ela não é suficiente para iluminá-lo, tal como vimos na análise do *Ficção ou peça alegórica sobre a Revelação*.

Para Pintor-Ramos, a *Nova Heloísa* é uma defesa da tolerância religiosa. Seus três personagens centrais representam diferentes correntes da época, mas convivem em um clima de tolerância. Júlia é devota; Saint-Preux é racional, sem ser racionalista e Wolmar é ateu. Pintor-Ramos afirma que o motivo de Rousseau ter escrito essa obra é o de demonstrar a possibilidade, e mesmo a necessidade, da coexistência tolerante dentro da experiência religiosa. Na carta a Vernes, de 24 de junho de 1761, Rousseau declara: “Júlia devota é uma lição para os filósofos e Wolmar ateu o é para os intolerantes.”¹²⁸ Por outro lado, a análise da comunidade de Clarens pode lançar uma luz sobre os problemas suscitados pela comparação entre a *Profissão de Fé do Vigário de Savóia* e a *Religião Civil*. Trata-se de problematizar as relações entre uma abordagem da religião sob o ponto de vista individual e uma abordagem da religião sob o ponto de vista político.

O primeiro problema estabelecido na composição do personagem Wolmar é o de combinar seu ateísmo com um comportamento razoável, sábio e afastado do vício. A

¹²⁷ PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, p. 47.

¹²⁸ PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, p. 61.

dificuldade está justamente no fato de que, conforme Pintor-Ramos, o ateísmo não concorre para esse tipo de comportamento: “Não compreendo que se possa ser virtuoso sem religião; mantive por muito tempo esta opinião errônea, da qual estou totalmente de volta”.¹²⁹ Para Pintor-Ramos, haveria três hipóteses de se conceber a origem do ateísmo: a primeira possui um sentido negativo, ou seja, não se crê em Deus, porque não se pode concebê-lo por ausência de racionalidade refinada, tal seria o caso dos selvagens e das crianças. A segunda hipótese é a da má fé, ou seja, trata-se de um ateísmo derivado de um indivíduo racional, porém que não crê; a terceira hipótese é a do orgulho típico dos filósofos que dão por inexistente aquilo que não podem compreender. Wolmar não se encaixa em nenhuma dessas hipóteses, pois está de plena posse de sua racionalidade; não atua como um homem de má fé (se o homem faz o mal e não é punido, então Deus não existe) e também não apresenta o orgulho cego dos filósofos. Rousseau nos oferece uma outra explicação para a origem do ateísmo de Wolmar.

Em essência, essa origem se encontra nas práticas das religiões positivas que se encontram, especialmente, nas sociedades corrompidas. Em primeiro lugar, houve uma rebelião do razoável Wolmar contra o absurdo destas práticas religiosas, marcadas pela superstição e pelo fanatismo, tão úteis para o cegamento dos fiéis, tal como descrito na *Ficção Sobre a Revelação*. Além disso, a educação religiosa do jovem Wolmar foi marcada pela imposição de uma série de dogmas e práticas absurdas. Mais tarde, no *Emílio*, Rousseau insistirá na importância de se introduzir a educação religiosa somente no momento em que os jovens tiverem discernimento para evitar que se tornem fanáticos. Wolmar foi levado por uma má educação a se tornar ímpio e, para não sê-lo, torna-se ateu. Nesse caso, ateu não significa exatamente “aquele que não crê em Deus”,

¹²⁹ ROUSSEAU, J. – J. *apud* PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, p. 76.

mas aquele que não acredita na revelação das religiões positivas que resultam, via de regra, em idolatria.

O sr. de Wolmar, educado no rito grego, não era feito para suportar o absurdo de um culto tão ridículo. Sua razão, por demais superior ao jugo imbecil que lhe queriam impor, sacudiu-o cedo com desprezo e, rejeitando ao mesmo tempo tudo o que lhe vinha de uma autoridade tão suspeita, forçado a ser ímpio, tornou-se ateu.¹³⁰

Pintor-Ramos evidencia o que fica patente: Wolmar é uma encarnação do primeiro paradoxo de Bayle, sobre a possibilidade de uma sociedade virtuosa composta por ateus:

O que Bayle queria demonstrar era a insuficiência no âmbito natural da moral a fim de evitar que as discussões religiosas alterassem a paz pública, situação que conhecia muito bem na própria carne como huguenote expulso da França como consequência da revogação do Édito de Nantes pelo rei Sol em 1685. Os ‘filósofos’, por outro lado, utilizaram o paradoxo de Bayle como um desafio às religiões positivas e uma prova de sua inutilidade. Aqueles que tentaram uma resposta negativa ao paradoxo – por exemplo, Voltaire e D’Alembert – buscaram uma espécie de socialização da religião como argumento, proposta rejeitada como temerária e inconsequente pela ala atéia mais radical.¹³¹

O desenvolvimento da tese de Pintor-Ramos chega a um problema de definição que nos parece, razoavelmente, complexo. Trata-se da utilização dos termos deísmo e teísmo. Ao definir a postura de Wolmar, Pintor-Ramos afirma: “Não contentar-se com a indiferença religiosa leva Rousseau a um segundo momento. Se sua razão não lhe permite ser ‘teísta’ ao menos poderia ser ‘deísta’, distinção que hoje pode parecer-nos um tanto sutil, porém o próprio Diderot havia exposto como a diferença entre quem está

¹³⁰ ROUSSEAU, J.J. *Júlia ou a Nova Heloísa*. Tradução: Fúlvia M. L. Monteiro. São Paulo-Campinas: Hucitec – Ed. da Unicamp, 1994, p. 508; O.C., Gallimard, v. II, pp. 588 – 589.

¹³¹ PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, p. 81.

disposto a aceitar a revelação e quem, pelo contrário, a refuta.”¹³² O próprio título da obra de Pintor-Ramos indica que, em sua análise, Rousseau seria um *deísta* e não um *teísta*. Numa nota de rodapé apresenta uma tradução para o espanhol, do trecho citado de Diderot, na qual lemos a seguinte afirmação:

Una nota de Diderot a su traducción-adaptación del *Ensayo sobre el mérito y la virtud* de Shaftesbury dice: ‘El *deísta* es el que cree en Dios, pero niega toda revelación; el *teísta*, por el contrario, es quien está en camino de admitir la revelación y acepta ya la existencia de Dios’: D. Diderot, *Oeuvres Complètes*. Ed. Crítica a cargo de un equipo y cuidada por J. Varloot (Paris, Hermann 1975 ss.), I, p. 297.¹³³

A tradução utilizada por Pintor-Ramos parece ter suprimido trechos importantes do original de Diderot em sua *Suíte de l’apologie de M. l’abbé de Prades*, de 1752, gerando uma confusão entre os dois termos:

Ainsi, dans le nouvel usage, on n’attache point au *théisme* la même idée qu’au *deïsme*. Le *théiste* est celui qui est déjà convaincu de l’existence de Dieu, de la réalité du Bien et du Mal moral, de l’immortalité de l’âme et des peines et des récompenses à venir mais qui attend pour admettre la révélation qu’on la lui démontre; il ne l’acorde ni ne la nie. Le *déiste* au contraire, d’accord avec le *théiste* seulement sur l’existence de Dieu et la réalité du Bien et du Mal moral nie la révélation, doute de l’immortalité de l’âme, des peines et des récompenses à venir. La denomination de *deíste* se prend toujours de mauvaise part.¹³⁴

A edição brasileira do *Contrato Social*, realizada por Lourdes Santos Machado, resolve essa questão ao traduzir o capítulo *Da Religião Civil* utilizando o termo *teísta* quando Rousseau define a religião “pura e simples do evangelho”:

¹³² PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, p. 82.

¹³³ PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, p. 82.

¹³⁴ TOUCHEFEU, Yves. *L’Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 1999, p. 63.

A religião considerada em relação à sociedade, que é geral ou particular, pode também dividir-se em duas espécies, a saber: a religião do homem e a do cidadão. A primeira, sem templos, altares e ritos, limitada ao culto puramente interior do Deus supremo e aos deveres eternos da moral, é a religião pura e simples do Evangelho, o verdadeiro **teísmo** e aquilo que pode ser chamado de direito divino natural.¹³⁵

Assim, consideraremos que apesar do aparente equívoco de Pintor-Ramos na utilização dos termos deísmo e teísmo, sua tese em nada é afetada por ele, porque não há confusão conceitual desses termos, mas somente de nomenclatura. Procurar compreender Deus e sua obra por meio de raciocínios não conduz a uma via satisfatória para Rousseau, criam-se sistemas metafísicos que debatem entre si, mas não podem tocar o sentimento e a consciência. Por outro lado, esse debate provoca reações negativas como uma dúvida cortante e desesperadora – lembremos, aqui, da *Ficção ou peça alegórica sobre a Revelação* - e orgulho filosófico. No *Emílio* há um apelo contra a meditação racionalista: “Quantas vezes me cansei em minhas pesquisas da frieza que sentia em mim! Quantas vezes a tristeza e o tédio, vertendo seu veneno em minhas primeiras meditações, as tornaram insuportáveis! Meu coração árido não dava senão um zelo langüescente e morno ao amor à verdade.”¹³⁶

Wolmar mantém sua postura de ateu, mas não da mesma forma que os filósofos, talvez porque, conforme Pintor-Ramos, não esteja tão seguro de seus sentimentos religiosos. A auto-suficiência da razão leva ao orgulho intelectual; e esse leva os filósofos a acreditarem em sua consciência superior e desprezarem a fé do povo. Wolmar não abraça qualquer dogmatismo para defender seu ateísmo contra os

¹³⁵ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 146; O.C., Gallimard, v. III, p. 464.

¹³⁶ ROUSSEAU, J. - J. *O Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 339; O.C., Seuil, v. III, p. 202.

sentimentos religiosos de sua esposa. Essa, por sua vez, sente-se aflita com o ateísmo do marido. Wolmar até tentara tomar como referência os sistemas metafísicos que poderiam despertar-lhe os sentimentos que interiormente não sentia. Depois, afasta-se também da metafísica e assume uma concepção naturalista do mundo, isto é, o mundo não passa de uma combinação fortuita da matéria.

Saint-Preux discorda dessa perspectiva naturalista de Wolmar e toma como referência os argumentos de Leibniz. Em primeiro lugar, afirmando que a quantidade de males é, infinitamente, menor do que a de benefícios. Wolmar, evidentemente, não se deixa dobrar e responde que não se trata de medir a quantidade de bem ou mal, pois sendo pouco ou muito, existe; e isto é mais do que suficiente para demonstrar a inexistência de um poder divino. A resposta de Saint-Preux está totalmente de acordo com a que Rousseau dá na *Carta a Voltaire* sobre seu *Poema sobre o Terremoto de Lisboa*: que a origem do mal físico está na matéria, pode ser explicado pelas leis da natureza, sem a menor necessidade de se supor, uma vontade divina específica sobre cada acidente geográfico. O mal moral, por sua vez, se encontra na liberdade humana, portanto, mais uma vez, Deus está isento de culpabilidade. Pintor-Ramos destaca a saída “teatral” do debate entre Wolmar e Saint-Preux: Júlia se retira para seu quarto e vai chorar e orar, pois o diálogo de surdos entre a metafísica de Saint-Preux e o agnoticismo de Wolmar provoca-lhe um sentimento de angústia. Nesse ponto, Pintor-Ramos acredita que se chega ao ponto chave do pensamento religioso de Rousseau na *Nova Heloísa*:

Resumindo aqui, muito apressadamente, o pensamento do autor, diríamos o seguinte. A ordem do cosmos é o ponto chave – quiçá o ponto chave – de seu pensamento religioso; porém essa ordem não é a conclusão evidente de uma demonstração racional, quase exatamente pelas mesmas razões que Kant sistematizará alguns anos depois, senão o produto de uma vivência imediata que dá sentido ao cosmos enquanto este aparece como manifestação de Deus. Ele não

quer dizer que esta vivência seja irracional pois, uma vez convencidos dessa existência, ela mesma reflui sobre o mundo e se apresenta como garantia intelectual dessa ordem, com o qual a demonstração é uma mostra indireta a partir dos resultados que se deduzem de tal postura. Não se trata, portanto, de uma demonstração metafísica da existência de Deus partindo da ordem do mundo, ao estilo do velho e venerável argumento da metafísica, senão de uma *convicção* que se torna justificada reflexivamente pelo sentido que é capaz de aportar a existência, ponto no qual só a metafísica especulativa é impotente.¹³⁷

Aqui, Rousseau passa a desenvolver uma resposta de Júlia a Wolmar e Saint-Preux. Quanto ao primeiro, trata-se de demonstrar a origem do ateísmo, bem como seus desdobramentos. Em primeiro lugar, o ateísmo é a consequência de um sentimento de auto-suficiência de todos os que se sentem afortunados. Assim, os “grandes e os ricos” são vistos com horror pelos oprimidos que não encontram qualquer esperança de deixar a situação na qual se encontram, pois os poderosos estão sem os freios da consciência. Pintor-Ramos, então, questiona se não é estranho que um herdeiro do calvinismo – numa perspectiva weberiana – faça esse discurso contra a predestinação. No entanto, afirma que tal estranheza não é pertinente, pois Rousseau recusa, insistentemente, conceber a natureza humana essencialmente corrompida pelo pecado. Para ele, o gênero humano não nasce com as noções de bem e mal, mas com a tendência para preferir o bem; a criança também não nasce com tais noções inatas, mas pela educação aprende a preferir um ou outro.

Então, para Rousseau a religião seria uma espécie de ópio do povo? O fato de ser um consolo não significa que serve para manter o estatuto de desigualdade das sociedades, é uma aspiração do ser humano. Ao contrário, como vimos, a ausência de religião entre os poderosos e ricos tende apenas em manter esse estatuto. Pintor-Ramos,

¹³⁷ PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, p. 87.

citando Robespierre, afirma que “o ateísmo é aristocrático”, portanto, o ateísmo é o resultado da orgulhosa auto-suficiência humana. Júlia procura demonstrar a Wolmar que o bom sucesso da vida material é incapaz de preencher o vazio do coração humano e “na verdade, o ateísmo pode ser manipulado ideologicamente para justificar uma carreira desenfreada a uma fortuna sem limites nem obstáculos, ao menos, em mesmo grau que a religião pode ser suscetível de manipulação ideológica.”¹³⁸ Júlia não vive a religião plenamente nesse sentido de manipulação. Sua tendência é para com uma intensa experiência religiosa, a qual chega a ser comparada com o pietismo e as versões místicas da religião. Assim, trata-se de um drama que se desenvolve entre o ateu e a devota: de um lado a atitude cética de Wolmar remetendo a Montaigne, de outro lado, o misticismo de Júlia remetendo à perspectiva interiorista de Pascal. Sua evasão mística não significa a recusa do mundo e o recolhimento em um claustro. Júlia terá marido, filhos, comunidade, amigos, portanto, “a expansão mística não é uma evasão própria destes ‘transmundanos’, que também denunciará Nietzsche pela boca de Zaratustra, senão um apoio para reforçar seu interesse nos deveres mundanos e sua preocupação pelo mundo, visto como um depositário dos desígnios de Deus.”¹³⁹

Outro problema tratado por Rousseau é o dos cultos e ritos religiosos. Tal tema torna-se um problema, porque, em geral, vemos Rousseau considerar os ritos como suscetíveis de deformação até transformarem-se em objetos de idolatria e orgulho. No entanto, há uma licença para o caso de Júlia, porque, em casos como o dela, os cultos e rituais religiosos atendem uma outra função: a de diminuir o sentimento de pequenez diante da grandeza de Deus. Esse sentimento pode ser atenuado por meio de uma verdadeira vivência religiosa que se justificaria pela consciência, como no caso do

¹³⁸ PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, p. 89.

¹³⁹ PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, p. 92.

Vigário de Savóia, mas também pela mística de Júlia. Os rituais e os cultos são meios para que o crente coloque-se em comunicação diretamente com Deus sem a necessidade de intermediários. Idolatria é confundir os meios com os fins, ou seja, os cultos e os rituais não devem ser considerados um fim em si, ou como a expressão da fé, mas somente meios pelos quais aquele que crê sente-se em contato com Deus. A certeza da existência de Deus por argumentos lógicos não a satisfaz, ao contrário, somente lança sombras sobre seus sentimentos religiosos. Por isso, Júlia afirma:

Que fazer então, continua, para fugir das aparências enganadoras de uma razão que se perde? Substituo um culto simples mas ao meu alcance a essas sublimes contemplações que ultrapassam minhas faculdades. Diminuo contra a vontade a majestade divina, interpondo objetivos sensíveis entre ela e mim; não podendo contemplá-la em sua essência, contemplo-a pelo menos em suas obras, amo-a em seus benefícios mas, faça eu o que fizer, em lugar do amor puro que ela exige, tenho apenas um reconhecimento interessado a apresentar-lhe.

¹⁴⁰

Em mais de uma ocasião, Rousseau afirma, por meio do vigário de Savóia, que o culto que Deus pede é o do coração; sua religião natural não exige nenhum tipo de culto ou ritual externo, bastando a fé e a própria consciência. Contudo, é preciso observar que Rousseau não entende os cultos como inadequados para a adoração de Deus, para ele, são esses aceitos enquanto forem importantes para a ordem civil. Conforme Pintor-Ramos:

É importante notar que o ritual religioso para Rousseau é algo secundário, o ideal como acabamos de ver, seria uma transparência absoluta que levasse a um contato direto entre o homem e Deus; porém, como saltar a barreira que separa o homem finito de Deus? Como esta dificuldade lutou sempre não só o pensamento de Rousseau, senão também a vida religiosa de Jean-Jacques, o qual

¹⁴⁰ ROUSSEAU, J. – J. *Júlia ou a Nova Heloísa*. Tradução de Fulvia M. L. Moretto. Campinas: Hucitec; São Paulo: Hucitec, 1994, p. 509; O.C., Gallimard, v. II, pp. 590 – 591.

explica perfeitamente algumas das tensões que aparecem em seus escritos. Para dar um só exemplo: Voltaire considerava hipócrita e inconseqüente a atitude do vigário savoiano que não crê nos milagres nem na transubstanciação e, no obstante, celebra a missa com maior zelo.¹⁴¹

Um outro problema, semelhante ao dos cultos, é o das orações. Conforme Pintor-Ramos, Rousseau tem bem claro para si que é necessário reconhecer os limites humanos e a grandeza divina e, conseqüentemente, se restam dúvidas quanto à bondade divina, é porque sendo o conhecimento humano limitado à finitude, torna-se incapaz de compreender o que sejam bondade, poder e justiça infinitos. Resta, então, as orações, nas quais um ser pequeno e limitado procura comunicar-se diretamente com um ser infinito e bom. Mas há, ainda, um problema que surge das orações, qual seja, o de que duas perspectivas diferentes se chocam: as orações podem ser uma forma de adoração a Deus, noutra perspectiva, podem ser uma forma de rogo. Tais perspectivas se chocam nas concepções de Saint-Preux e Júlia, respectivamente. A esse respeito Pintor-Ramos afirma:

É evidente que Rousseau não nega de modo absoluto o valor e a importância da oração e sua atitude neste ponto está muito distante da crítica à ‘religião estatutária’ que desenvolverá Kant. A disputa é mais entre a oração de súplica, defendida por Júlia, e a oração de adoração, a única que poderia ser aceita por Saint-Preux.¹⁴²

Saint-Preux entende a oração de súplica como uma forma de exigir, de um modo ou de outro, que Deus intervenha no curso de nossa vida. Em uma carta de Saint-Preux à Júlia, essa afirma:

¹⁴¹ PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, p. 94.

¹⁴² PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, p. 121.

Conclui-se disto que a prece seja inútil? Deus não queira que eu retire a mim mesmo este recurso contra minhas fraquezas. Todos os atos do entendimento que nos elevam a Deus levam-nos acima de nós mesmos; ao implorar seu socorro aprendemos a encontrá-lo. Não é ele que nos transforma, somos nós que nos transformamos ao nos elevarmos a ele. Tudo o que lhe pedimos como devemos pedi-lo, damo-lo a nós mesmos e, como o dissesstes, aumentamos nossa força reconhecendo nossa fraqueza. Mas, se abusamos da oração e se nos tornamos místicos, perdemos-nos à força de nos elevarmos; ao procurar a graça renunciamos à razão, para obter um dom do Céu calcamo-nos aos pés um outro, obstinando-nos em querer que ele nos ilumine, retiramo-nos as luzes que nos deu. Quem somos nós para forçar Deus a fazer um milagre? ¹⁴³

Júlia, por sua vez, responde a Saint-Preux que as orações a elevam a um estado mais sublime do que sente enquanto raciocina ou vive os dramas da existência libertando-a de entraves, ao menos temporariamente, que sem o recurso da oração seriam para ela, somente, fonte de tormentos. É importante observar que Júlia não concorda com os êxtases místicos do quietismo, não por causa do êxtase em si, mas porque, segundo ela, passando a vida de joelhos em oração, esses místicos acabam por renegar seus deveres aqui na Terra.

Sorrides; compreendo-vos, meu bom amigo, pronunciei meu próprio julgamento censurando outrora esse estado de oração que confesso amar hoje. Neste ponto, tenho apenas uma palavra a dizer-vos, é que não o experimentara. Em todo caso, nem mesmo quero justificá-lo. Não digo que este gosto é sensato, digo apenas que é doce, que supre o sentimento de felicidade que se esgota, que preenche o vazio da alma e que lança um novo interesse sobre a vida que se passou procurando merecê-lo. Mas, enfim, qual dos dois deseja mais a virtude, o filósofo com seus grandes princípios ou o Cristão em sua simplicidade? Qual dos dois é mais feliz, já neste mundo, o sábio com sua razão ou o devoto em seu delírio? Por que preciso pensar, imaginar, num momento em que todas as minhas faculdades estão alienadas? A embriaguez tem seus prazeres, dizíeis! Pois bem, este delírio é um deles. Deixai-me num estado que é agradável ou mostrai-me como posso estar melhor. ¹⁴⁴

¹⁴³ ROUSSEAU, J. – J. *Júlia ou a Nova Heloísa*. Tradução de Fulvia M. L. Moretto. Campinas: Hucitec; São Paulo: Hucitec, 1994, p. 588; O.C., Gallimard, v. II, pp. 684 – 685.

¹⁴⁴ ROUSSEAU, J. – J. *Júlia ou a Nova Heloísa*. Tradução de Fulvia M. L. Moretto. Campinas: Hucitec; São Paulo: Hucitec, 1994, p. 597; O.C., Gallimard, v. II, p. 695.

Pintor-Ramos discorda de dois estudiosos que interpretaram o problema das orações nas obras de Rousseau. Para P. - M. Masson¹⁴⁵, as diferenças entre a oração de Júlia e as de Saint-Preux, são pequenas, uma vez que encontra “pouca oração na boca de Júlia”, sendo que seu discurso é humilde, estando mais próximo da satisfação do que de imploração. Pintor-Ramos considera tal análise equivocada, pois foge ao problema proposto, uma vez que, para ele, pouco importa o quanto há de oração na boca de Júlia, o fato é que há imploração e humildade e isto faz com que o problema continue existindo. A postura pessoal de Rousseau não parece ser idêntica a de Júlia em relação às orações, mas isto não significa que rejeite as orações de súplica dentro do sentimento religioso. Pintor-Ramos conclui que, se é certo que o sentimento religioso de Júlia não resume o de Jean-Jacques, também é certo que para ele a oração é um possível caminho de acesso a Deus e, acrescentaríamos, um caminho fundamental porque não necessita de intermediários.

O outro estudioso analisado por Pintor-Ramos é Munteano¹⁴⁶, em cuja obra considera a chave para resolver este problema a noção de “psicologia das oscilações” a qual poderia ser ilustrada justamente com a evidente diferença das posturas do vigário de Savóia e de Júlia em relação à oração. Para ele, as orações do vigário são de pura glorificação e não de súplica, como vimos em Júlia. Assim, a chave nos indicaria a postura oscilante de Jean-Jacques: ele seria, ao mesmo tempo, a devota Júlia contra a sabedoria orgulhosa dos “filósofos” e o racional Saint-Preux contra os delírios místicos do quietismo. Há ainda uma outra explicação, trata-se de uma polaridade cronológica: Júlia representa uma ruptura extremamente hostil com os filósofos, mais tarde, Rousseau assume um componente mais racional para a religião como réplica às

¹⁴⁵ MASSON, P.-M. *La religion de J.-J. Rousseau*. Genève: Slatkine, 1970.

¹⁴⁶ MUNTEANO, B. *Solitude et contradictions de J.-J. Rousseau*. Paris: Nizet, 1975.

perseguições das quais foi objeto tanto por parte de católicos como de protestantes. Como conclusão a esse assunto, diz Pintor-Ramos: “Em qualquer das explicações possíveis, Rousseau não nega o valor da oração como meio de aproximação a Deus e, neste ponto, diz que uma conduta, se não implica em malícia, está justificada enquanto conduz ao fim desejado.”¹⁴⁷

O valor das orações, portanto é incontestável para Rousseau. Seu teísmo não exclui nem os cultos e rituais, nem as orações, ainda que sua essência não se encontre nestas manifestações. Seus personagens evitam os extremos de uma e outra postura frente ao problema das orações, mas mesmo assim, não estão plenamente de acordo com seu valor. No entanto, ainda que Rousseau não afirme que orava tal como Júlia, a ponto de abandonar-se num delírio místico, parece que sua postura é mais próxima da de Jean-Jacques, porque admite os limites da razão e se entrega ao delírio em sua contemplação da natureza; nesses momentos, abandonam-lhe as dúvidas e sofrimentos e frui da obra de Deus.

O Deus de Rousseau

A análise da concepção de Deus no pensamento rousseauiano, leva, principalmente, à *Profissão de Fé do Vigário de Savóia*, na qual suas idéias são, detalhadamente, explanadas. Groethuysen observa que o Deus de Rousseau passa por diferentes fases. Na primeira, Deus é um objeto desconhecido, porém admirado que só

¹⁴⁷ PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, p. 123.

pode ser atingido pelo sentimento e pelo êxtase. Num segundo momento, esse Deus do sentimento assume uma forma, a idéia que Rousseau faz dele torna-se mais precisa. Continua sendo incompreensível em sua grandiosidade, porém podemos perceber sua existência em suas obras, pois é o Deus da Natureza. É o criador do universo, o qual é regulado na mais absoluta ordem. Há uma outra fase, o Deus da natureza torna-se, o Deus da ordem moral universal, pois se admitimos uma ordem moral, devemos admitir um Deus que a garanta. Conforme Groethuysen:

Porém, segundo dirá Rousseau, a fé em Deus é útil ou ainda necessária para reprimir os maus e alentar os bons. Eis aqui o que muda por completo o estado da questão: nem a visão de Deus, nem Seu chamamento; se trata de fazer, de inventar se é preciso, um Deus que sirva de autoridade suprema para a moral. É sua razão de ser, não há outra.¹⁴⁸

Quando Rousseau se vê diante da tarefa de explanar suas idéias sobre Deus enfrenta dois grupos de interlocutores, cujos argumentos sobre a “natureza divina” são diferentes dos seus. O primeiro grupo é o dos filósofos deístas que concebem Deus como um arquiteto, relojoeiro ou, conforme a expressão latina *Deus ex machina*. Contra esses, Rousseau opõe um Deus Pai. Na expressão de Groethuysen trata-se da diferença entre o Deus da Natureza e o Deus Moral. O segundo grupo é aquele dos filósofos ateus, os quais alegam ser insuportável a idéia de um Deus que vigie e puna os homens por seus pecados. Para Rousseau, tal idéia não representa Deus, é falsa. Contrariamente a esse Deus punitivo – o que não significa que para Rousseau os maus não serão castigados e os bons recompensados – há um Deus piedoso, pai bondoso que consola nos momentos de dor e fortalece fraqueza. O termo *punitivo* para esse Deus descrito

¹⁴⁸ GROETHUYSEN, B. *Jean-Jacques Rousseau*. Traducción: Amélio G. del Camino. México: Fondo de Cultura Económica. 1985, pp. 323 – 324.

pelos ateus, não tem o menor significado para Rousseau, porque, para ele, a justiça não é a antípoda da bondade e também não é um obstáculo à felicidade: *sê justo e serás feliz*.

A respeito do debate com o primeiro grupo, Pintor-Ramos afirma:

A primeira vista, os atributos especulativos outorgados a Deus por Rousseau coincidem exatamente com os que lhe atribui o pensamento teológico tradicional e também com as funções mecânicas de grande engenheiro do mundo que o atribui o deísmo. De toda forma, há uma diferença básica entre o Deus 'relojoeiro' ou 'polícia' do deísmo e o Deus de Rousseau, consequência da qual será que o primeiro é alheio a toda verdadeira vida religiosa enquanto Rousseau buscará um Deus vivo com o qual se pode entrar vitalmente em contato.¹⁴⁹

Groethuysen distingue essas duas concepções sobre Deus a partir dos termos Deus da Natureza e Deus Moral:

As duas concepções teístas têm, pois, relações entre si. O Deus natural e o Deus moral se vinculam ao mesmo princípio de ordem universal que se aplica tanto ao mundo moral como ao mundo físico. No entanto, considerando mais de perto ambas as idéias, é fácil advertir que expressam atitudes religiosas muito distintas. A idéia do Deus natural está fundada sobre a visão de uma ordem existente que ela explica por meio de um raciocínio; em suma, em si mesma não enriquece esta visão e tal sentimento permanecerá. (...) Há que supor um Deus para que a ordem moral se realize. Por isso, o Deus moral não se confunde com suas obras, nem depende de um raciocínio que, deduzindo-o de suas obras, o situe, por assim dizer, em primeiro lugar.¹⁵⁰

A respeito do debate com o segundo grupo, trata-se de Rousseau não aceitar a idéia de um Deus que seja, por excelência, aquele que exige obediência e pune com rigor aqueles que desrespeitam sua lei. Para ele, esse pai bondoso recompensará sempre que a pessoa for justa e perdoará os homens por seus momentos de fraqueza. O olhar de

¹⁴⁹ PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, p. 114.

¹⁵⁰ GROETHUYSEN, B. *Jean-Jacques Rousseau*. Traducción: Amélio G. del Camino. México: Fondo de Cultura Económica. 1985, p. 287 – 288.

Deus sobre os homens, portanto, não é o de um inquisidor, mas de um pai bondoso que consola na dor, que concede a graça. Não é como o olhar do “Grande Irmão” da obra de George Orwell. Para Pintor-Ramos:

O olhar bondoso e penetrante de Deus resolve os obstáculos que a miséria humana interpõe ao afã rousseauniano de transparência e de imediatez. Este desejo de ser transparente como o cristal, segundo uma metáfora do próprio Rousseau, o qual nem sequer o indivíduo pode conseguir por si mesmo ante sua consciência, o consegue ante o olhar de Deus.¹⁵¹

Como se vê, o olhar de Deus sobre os homens pode gerar uma ambigüidade, para alguns significa controle, para outros, consolo. Pintor-Ramos, afirma que, para Sartre, o olhar de Deus é o de vigia; para Nietzsche, em seu *Zarathustra* é o de controle: “O Deus que tudo vê, *incluso o próprio homem*: Esse Deus tem que morrer! O homem não agüenta que semelhante testemunho viva!”¹⁵² Essa postura de Nietzsche é classificada por Pintor-Ramos como luceferina, ou seja, há um sentimento de inveja e um desejo de querer ser Deus ou como Deus. Assim, vemos um endeusamento do homem, como mais adiante no *Zarathustra* “Se houvesse deuses, como haveria de suportar não ser eu mesmo um Deus? Logo, não existem deuses”.¹⁵³

Para Rousseau, o olhar de Deus penetra o coração humano e o vê em sua inteireza, sem os obstáculos com os quais pode-se ocultá-lo tanto dos outros, como de si mesmo e isto, ao invés de lhe parecer um insuportável olhar de vigia e controle, lhe serve de consolo. Tal postura representa, portanto, uma humildade extrema em reconhecer a superioridade divina. Os filósofos, por sua vez, orgulhosos e auto-

¹⁵¹ PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, p. 117 – 118,

¹⁵² PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, p. 117.

¹⁵³ PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, p. 118.

suficientes, não suportam a idéia de algo ou alguém que lhes supere em razão. Então, negam a existência deste Deus supremo e colocam em seu lugar o homem. O humanismo exacerbado de Nietzsche lembra-nos também o de Augusto Comte, cuja religião da humanidade substitui o panteão de deuses e santos, por áreas do saber e grandes nomes da ciência. Por outro lado, o ateísmo, produto do orgulho humano, é, para Rousseau, conforme Pintor-Ramos, “uma invenção dos afortunados neste mundo, para poderem perseguir a felicidade terrena sem nenhum tipo de obstáculos nem escrúpulos”.¹⁵⁴

Na *Profissão de Fé do Vigário de Savóia* Rousseau trabalha profundamente sobre sua concepção de Deus. Já na *Carta a Voltaire* escrita para responder ao poema sobre o Terremoto de Lisboa, Rousseau posicionara-se, favoravelmente, ao livre arbítrio o que significa não imputar o mal moral à Providência, mas somente aos homens. Quanto ao mal físico, os naturais são poucos e outros são provocados por nós mesmos, por exemplo, os efeitos do terremoto tornaram-se mais desastrosos não em virtude do abalo em si, mas da urbanização de Lisboa. No *Emílio* afirma:

Homem, não procures mais o autor do mal; és tu mesmo esse autor. Não existe outro mal senão o que fazes ou sofres e um e outro te vêm de ti. O mal geral não pode estar senão na desordem, e eu vejo no sistema do mundo uma ordem que não se desmente nunca. O mal particular não está senão no sentimento do ser que sofre; e este sentimento o homem não o recebeu da natureza, ele o criou. A dor age pouco sobre quem, tendo pouco refletido, não tem nem lembrança nem previsão. Ponde de lado nossos tristes progressos, ponde de lado nossos erros, ponde de lado a obra do homem e tudo estará certo.¹⁵⁵

¹⁵⁴ PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, pp. 116 - 117.

¹⁵⁵ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 326; O.C., Seuil, v. III, p. 196.

Para Rousseau não há, portanto, um Deus vingador. Como vimos anteriormente, quando utiliza o termo justiça não o faz com vistas somente à idéia de castigo, mas ligada, principalmente, à idéia de bondade: “sê justo e serás feliz.”¹⁵⁶ Ora, observa-se nesse mundo as vantagens dos malvados e as desvantagens dos justos, isto, porém, não se deve à falta de ação divina, mas aos próprios homens. A recompensa do justo virá, o castigo dos maus também, ainda que esses possam não ser eternos, pois Rousseau não concebe um Deus que se vinga, muito menos eternamente. “O maior castigo dos maus ocorre nesta vida.”¹⁵⁷ Essa idéia, porém, não nos remete ao princípio de um castigo metafísico imposto por Deus aos malvados, como uma ameaça de castigo e tormento ainda nesta vida. Para Rousseau o maior castigo dos maus está no sofrimento que colocam em seus próprios corações: “é em vossos corações instáveis, corroídos de inveja, de avareza e de ambição, que no seio de vossas falsas prosperidades as paixões vingadoras punem vossas perversidades. Que necessidade tem de inventar o inferno na outra vida? Ele está já nesta, no coração dos maus.”¹⁵⁸

Groethuysen, em nosso entender, não analisa com pertinência alguns aspectos do pensamento rousseauiano sobre o tema da justiça: “O moralista e o sociólogo não estão de acordo em Rousseau. O moralista condena e recompensa aos homens individualmente. O sociólogo busca as razões coletivas que os fazem ser como são. O moralista vê os bons e os maus. O sociólogo contempla instituições. E o Deus justiceiro é um moralista que conhece mal as teorias de Rousseau.”¹⁵⁹ Ora, há aqui algumas questões a comentar. Em primeiro lugar, há um anacronismo em se ver um “sociólogo”

¹⁵⁶ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 327; O.C., Seuil, v. III, p. 196.

¹⁵⁷ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 329; O.C., Seuil, v. III, p. 197.

¹⁵⁸ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 329; O.C., Seuil, v. III, p. 197.

¹⁵⁹ GROETHUYSEN, B. *Jean-Jacques Rousseau*. Traducción: Amélio G. del Camino. México: Fondo de Cultura Económica. 1985, p. 293.

em Rousseau, cuja superação exige muito boa vontade do leitor. Em segundo lugar, esta cisão entre o olhar dirigido ao indivíduo – denominado moralista por Groethuysen – e o olhar dirigido à sociedade – denominado sociólogo – é incoerente, especialmente, se tivermos em vista a importância de se conhecer as perspectivas das diferentes obras de Rousseau, dos leitores a quem se dirige, dos diferentes estilos que utiliza e dos objetos a serem tratados. Groethuysen se indaga como poderia haver punição aos maus se eles não se tornaram maus por si mesmos, mas pelos movimentos da “ideologia social” que lhes torna o coração malvado. Vê, no segundo *Discurso*, o inocentamento de todo o gênero humano ao encontrar ali descrito o indivíduo na sua primeira parte, bom e saudável; depois da “queda” coletiva, encontramos esses indivíduos malvados e doentios. No entanto, como afirma Starobinski, a teodicéia de Rousseau inocenta tanto Deus como os homens, pois não é do coração humano que brota a maldade, mas de suas mãos, como se lê na primeira frase do *Emílio*: “Tudo é certo saindo das mãos do autor das coisas. Tudo degenera nas mãos do homem”. A resposta a Groethuysen seria, portanto, pelo aspecto do livre arbítrio. Se há uma ideologia social que faz o homem ver inimigos por toda parte e, por isso, tornar-se ambicioso e mau, há também, por outro lado, a possibilidade da consulta à razão e à consciência, com as quais Deus provê todos os homens. Então, se os maus sofrem, deve-se ao fato de não ouvirem suas consciências e tornarem-se escravos de suas paixões e de seus vícios.

A afirmação de Groethuysen, que Deus é justiceiro, traz um sentido negativo para a palavra justiça, isto é, são sinônimos de justiceiro nesse caso, punidor e vingativo; estes termos são inadequados, para o pensamento de Rousseau, tanto no que se refere à noção de justiça, como a sua concepção de Deus.

Para chegar a uma concepção de Deus, o vigário vê-se obrigado a lidar com todo o problema do conhecimento em um longo discurso ao jovem Jean-Jacques. Seu objetivo, ao abordar o que seria uma revisão da teoria do conhecimento até então, é o de concluir que o homem é composto de matéria, mas o princípio que o anima é imaterial. Com isto, descarta qualquer determinismo materialista que reduz o homem a um feixe de sensações, inclusive sua razão e sua consciência. No entanto, é possível contemplar Deus criador da ordem do mundo, em suas obras. O segundo passo foi o de perceber que Deus não era corporal, nem sensível. Deus não é o mundo! O progresso dessas reflexões leva o filósofo a uma situação de embaraço, pois os atributos de Deus tornam-se tão complexos que não podem mais ser compreendidos pela razão humana. Numa expressão que nos lembra a *alegoria da caverna* de Platão, pois o homem que sai da caverna é ofuscado pela luz da verdade, Rousseau afirma: “Na medida em que me aproximo em espírito da luz eterna, seu brilho me ofusca, me perturba, e sou forçado a abandonar todas as noções terrestres que me ajudavam a imaginá-lo.”¹⁶⁰ Evidentemente, a partir daí, os dois filósofos voltam a se distanciar, pois em Platão, aos poucos os olhos do homem se acostumam à luz e ele passa a conhecer os objetos como coisa em si, ao passo que em Rousseau, o filósofo percebe que tentava conhecer os atributos divinos por meio de analogias com as ‘noções terrestres’, as quais, de forma alguma, podem servir de guia seguro para conhecermos Deus. Essa é exatamente a mesma tensão do filósofo na *Ficção ou peça alegórica sobre a Revelação*, pois quando começa suas reflexões, a partir da ordem da natureza, fica encantado com sua harmonia, contudo, quando tenta compreender a origem desse mundo e sua eternidade, sente-se embaraçado, pois percebe os limites da razão humana para responder a essas questões, ela fica presa num círculo que leva de argumento em argumento sem poder conceber o

¹⁶⁰ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 330; O.C., Seuil, v. III, p. 198.

que é um ser eterno. Para concluir essa situação dramática, Rousseau propõe o paradoxo da obscuridade clara:

Deus é eterno, sem dúvida; mas pode meu espírito abarcar a idéia de eternidade? Por que me iludir com palavras sem idéia? O que concebo é que ele é antes das coisas, que será enquanto elas subsistirem e ainda seria além, se tudo devesse acabar um dia. Se um ser que não concebo dá existência a outros seres, isso é apenas obscuro e incompreensível; mas que o ser e o nada se convertem de si mesmos um no outro, é uma contradição palpável, uma obscuridade clara.¹⁶¹

O mesmo problema da eternidade é o da inteligência, pois, para nós, seres humanos, ser inteligente é saber raciocinar, mas será que Deus precisa raciocinar? A partir desse problema, Rousseau passa a demonstrar como as concepções tradicionais sobre Deus partem de atributos humanos; o poder, a bondade, a justiça; e o quanto esses são limitados para compreender a grandiosidade divina. Em resumo, o poder do homem depende de instrumentos para ser mais ou menos forte; o de Deus provém do seu simples querer; a bondade humana é para com seus semelhantes; a de Deus, para com a ordem; a justiça dos homens é dar a cada um o que lhe pertence; a de Deus, cobrar de cada um que preste contas do que lhes deu.

O vigário conclui essa longa série de raciocínios sobre as diferenças entre a natureza de Deus e a humana, admitindo que todos eles são limitados ao que o homem pode conceber, por isso, “afirma sem entender” e não pretende fazer disso uma lição, mas apenas demonstrar aquilo que pensa e sente a esse respeito. Ora, o vigário não se envergonha de ser humilde diante de Deus ao admitir que tudo o que pode compreender sobre esse assunto são apenas conjecturas, porém não fará como os orgulhosos ateus

¹⁶¹ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, pp. 330 – 331; O.C., Seuil, v. III, p. 198.

que não concebem como existente aquilo que seus raciocínios – humanamente limitados – não podem conceber. Trata-se de um ceticismo voltado contra os próprios limites da razão humana. Por isso, o vigário afirma, a Jean-Jacques, que mergulhou em um ceticismo involuntário, porém que não lhe causa sofrimentos, porque se o paralisa frente à vã tentativa de conhecer a natureza divina, não tem o mesmo efeito sobre sua prática.

Gouhier, a respeito do ceticismo do vigário, afirma que ele se dá o direito de duvidar do que lhe parece absurdo na Bíblia, contudo, estas passagens não põem em dúvida a autenticidade do Evangelho nem retiram sua credibilidade, mas exigem do leitor prudência para não tomar como verdade aquilo que não compreende:

A religião natural reconhece os limites naturais de nossa razão: ela não sabe respeitar o absurdo. Se há nos evangelhos coisas que “escandalizam nossa razão” elas não podem ser senão estrangeiras aos ensinamentos de Jesus. É assim que o conteúdo dos textos irá fornecer um critério de sua autenticidade: a exegese não é uma questão de erudição, mas de reflexão.¹⁶²

Além da tarefa de definir sua concepção de Deus, há uma outra ainda importante e que é consequência desta: a caracterização da alma. É, na *Profissão de Fé*, que vemos a mais extensa análise da alma em Rousseau. Há dois aspectos importantes sobre esse problema; o primeiro, a crença em Deus e, o segundo, a imortalidade da alma. Conforme Lefebvre, a demonstração desses dois princípios não somente fundamenta todo o sistema moral de Rousseau, como também são essenciais para responder aos argumentos do materialismo. Groethuysen, por sua vez, sobre o problema da alma, afirma:

Rousseau acreditou ou quis crer na imortalidade da alma; para compreender o que o mantém apegado a esta visão, este sonho, quem sabe vale mais prescindir dos elementos morais que vão mesclados

¹⁶² GOUHIER, H. *Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1984, p. 211.

com ela, poderíamos dizer, apesar dele. Toda concepção religiosa consiste em uma complexidade de motivos, entre os quais se encontram forçosamente aqueles carregados pela tradição. Desde o momento em que pensamos na imortalidade, este pensamento evoca outros: Deus, castigo, recompensa, céu e inferno. (...) A imortalidade é o complemento místico das idéias que ele forma sobre o homem e sobre seu destino, pois completa o que de incompleto há em sua própria vida.¹⁶³

Por que Groethuysen afirma que Rousseau “acreditou ou quis crer na imortalidade da alma”? Parece-nos que se trata de uma interpretação que procura eliminar ou minimizar os elementos místicos e metafísicos do pensamento de Rousseau, trata-se, portanto, de uma leitura materialista. Ao recordarmos o debate com Groethuysen, em um momento anterior, lembramo-nos da cisão que ele vê entre o Rousseau moralista e o Rousseau sociólogo, pendendo em sua interpretação, para este. Além disso, como o próprio autor afirma, valeria mais a pena deixar de lado a moral em Rousseau somente para se livrar do problema da imortalidade da alma e os elementos os quais, forçosamente, ela traz, ao afirmar que o Deus justiceiro não conhece as teorias do “sociólogo” Rousseau. Sua tentativa de aproximar vida e obra incorre numa análise psicológica que não se sustenta, pois dizer que o problema da imortalidade da alma é uma espécie de compensação para o que há de incompleto em sua vida, não é condizente com a própria história de Rousseau, a qual é marcada, desde a infância pela importância da religião e, como ele mesmo afirma, nunca foi materialista ou ateu.

Para Groethuysen o problema se concentra na seguinte tensão: se a alma é boa em sua origem e, ao entrar na sociedade, é recoberta por máscaras, qual seria a esperança? A de que Deus venha restituir à alma seu aspecto original. Em outra linguagem, o coração dos maus é um verdadeiro inferno de sentimentos contraditórios

¹⁶³ GROETHUYSEN, B. *Jean-Jacques Rousseau*. Traducción: Amélio G. del Camino. México: Fondo de Cultura Económica. 1985, p. 296.

que se chocam e provocam seu próprio sofrimento. Quando terão paz? Com a morte do corpo? Não se trata, contudo, de deixar de sentir com a morte – como no caso da moral epicurista – mas de uma verdadeira redenção e o encontro com a paz. Nesse sentido, Groethuysen afirma: “Quando esta vida passar, as máscaras cairão. A alma imortal é o homem natural convertido em uma concepção mística.” ¹⁶⁴ Essas reflexões nos conduzem a sua tese central: de que a imortalidade da alma em Rousseau não é tanto uma convicção religiosa, mas muito mais um reflexo de sua personalidade que buscava, não somente uma felicidade absoluta, mas também, encontrar-se e só poderia fazê-lo quando se visse livre das amarras do corpo. Para ele “a idéia de imortalidade deriva mais da personalidade e, se quiser, de sua filosofia”; e, mais adiante afirma: “Acreditava buscar a Deus e era a imortalidade que buscava. Imortalidade completamente subjetiva, completamente pessoal, cuja visão concebeu conservando sua alma.” ¹⁶⁵

O ideal, no entanto, não é esperar a graça divina para aliviar a alma dos sofrimentos; afinal, esses são conseqüências do que o homem faz a si mesmo ao alimentar os vícios e, aos poucos, por conseqüência, a voz da consciência se cala. Contudo, se fosse somente uma questão de querer modificar seus sentimentos por uma ordem racional, seria fácil, para os que sofrem, livrar seus corações da maldade que os corrói. É preciso uma força superior que dê aos homens a esperança de se redimirem dos seus sofrimentos e essa força é Deus. Para o vigário: “Deus não é o Deus dos mortos”, não consegue conceber como Deus teria criado as almas humanas, sensíveis e com consciência da própria existência para depois destruí-las. O primeiro artigo de fé do vigário define que uma vontade move o universo e anima a natureza. Para ele, é fundamental esse dogma, pois não pode conceber como um objeto inanimado e em

¹⁶⁴ GROETHUYSEN, B. *Jean-Jacques Rousseau*. Traducción: Amélio G. del Camino. México: Fondo de Cultura Económica. 1985, p. 296.

¹⁶⁵ GROETHUYSEN, B. *Jean-Jacques Rousseau*. Traducción: Amélio G. del Camino. México: Fondo de Cultura Económica. 1985, p. 298.

repouso possa mover-se sozinho. Logo, se há movimento, ação, deve haver um princípio de vontade que quer e age. O vigário não deseja entrar em análises como as de Descartes que procuravam explicar como a alma move o corpo e como é afetada pelas sensações. Para ele, esses mistérios não afetam o motivo principal de suas preocupações, isto é, está convicto da existência da alma e de que somente sua existência pode explicar, de fato, que o ser humano tenha vontades.

A partir desse momento, o vigário demonstra que não está convicto dos princípios materialistas, especialmente o que atribui movimento à matéria. Seus argumentos concentram-se no fato de que essas explicações acabam por anular-se uma vez que nenhuma delas consegue explicar a ordem do universo sem recorrer a noções como as de força universal – que não explicaria a ordem – ou movimento necessário – que supõe uma vontade exterior à matéria que faz o problema recuar novamente para a origem da vontade. Seu segundo artigo de fé, portanto, encerra esse problema do materialismo e lhe permite prosseguir as investigações sobre a Providência e alma:

Se a matéria em movimento me mostra uma vontade, a matéria em movimento segundo certas leis mostra-me a uma inteligência: é o meu segundo artigo de fé. Agir, comparar, escolher, são as operações de um ser ativo e pensante: logo, esse ser existe. Onde o vedes existir? me direis. Não somente nos céus que giram, no astro que nos ilumina, não somente em mim mesmo, como também na ovelha que pasce, no pássaro que voa, na pedra que cai, na folha que o vento carrega.¹⁶⁶

Para Rousseau não é possível provar a existência da alma, porque nossa inteligência não pode conceber qualquer coisa que esteja acima dela, que seja eterna, uma vez que é limitada. Somente por analogias, como no trecho citado acima, é que

¹⁶⁶ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 317; O.C., Seuil, v. III, p. 191.

pode concluir pela existência de uma inteligência suprema. A partir do momento em que aceita sua existência pode compreender como uma coisa material pode se corromper e desaparecer, mas não pode conceber o mesmo em relação ao ser pensante. Sua conclusão ainda é hipotética, mas convincente, pois se não se consegue presumir como esse ser pensante venha a ser destruído pelas mesmas forças que destroem a matéria, presume que ele não possa ser destruído. O terceiro artigo de fé conclui a esse respeito: “o homem é, portanto, livre em suas ações e, como tal, animado por uma substância imaterial.” ¹⁶⁷

Se, portanto, a alma não pode ser destruída há uma continuidade da identidade pessoal por meio da memória. Na outra vida, cada ser recordar-se-á do que fez e do que sentiu. Esse é o momento em que os justos serão felizes e os maus padecerão. Rousseau afirma que os justos serão felizes e não recompensados, porque não pode imaginar que haja outro bem, senão o de existir segundo sua natureza. Afirma, também, que o padecimento dos maus não é um assunto que tenha curiosidade de saber, porém, não pode imaginar a Providência submetendo uma criatura sua, ao padecimento eterno. Assim, a utilização da metáfora da *pesagem das almas* ¹⁶⁸, referindo-se ao destino da alma após a morte, não está correta, pois esta imagem está vinculada à concepção da justiça punitiva e foi historicamente utilizada como forma de dominação, o que, em hipótese alguma, é corroborado pela obra de Rousseau:

Mas quando, libertados das ilusões que nos dão o corpo e os sentidos, gozarmos da contemplação do Ser supremo e das verdades eternas de que é a fonte, quando a beleza da ordem impressionar todas as forças de nossa alma, e quando estivermos ocupados unicamente com comparar o que fizemos com o que deveríamos ter feito, então a voz da consciência recuperará sua força e seu império, então a volúpia

¹⁶⁷ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 325; O.C., Seuil, v. III, p. 195.

¹⁶⁸ SALA-MOLINS, L. Toute guerre est civile. In: *La tolérance: pour un humanisme hérétique*. Paris: Autrement, 1991, p. 236.

pura, que nasce da satisfação consigo mesmo, e a lamentação amarga de nos termos envilecido, distinguirão por sentimentos inesgotáveis a sorte que cada um de nós terá preparado.¹⁶⁹

Esse trecho da *Profissão de Fé* remete ao problema da relação entre o corpo e a alma ser tratado na perspectiva de uma queda. Nas palavras de Groethuysen: “O homem caiu de sua primeira grandeza. Porém se perdeu sua alma não pode esperar voltar jamais a seu estado natural nesta vida, não pode, não deve esperar recobrar sua alma, cumprir seu verdadeiro destino em outra vida na qual a alma será liberada das influências sociais que substituíram sua realidade interior por um ser artificial?”¹⁷⁰ No segundo *Discurso* Rousseau retoma a metáfora do deus Glauco, originalmente elaborada por Platão na *República*, que descreve, de modo análogo, a idéia de uma queda:

Nós vímo-la (a alma) seguramente num estado comparável ao de Glauco marinheiro. Quem o vir, não reconhecerá facilmente a sua natureza primitiva, devido ao fato de, das partes antigas do seu corpo, umas se terem quebrado, outras estarem gastas, e todas deterioradas pelas ondas, algas, ou seixos - de tal modo que se assemelha mais a qualquer animal do que ao seu antigo aspecto natural.”¹⁷¹

No segundo *Discurso* lemos:

Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade, por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer, mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível.¹⁷²

¹⁶⁹ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 329; O.C., Seuil, v. III, p. 197.

¹⁷⁰ GROETHUYSEN, B. *Jean-Jacques Rousseau*. Traducción: Amélio G. del Camino. México: Fondo de Cultura Económica. 1985, p. 296

¹⁷¹ PLATÃO, *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987. p. 483, 612 a.

¹⁷² ROUSSEAU, J. - J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 233; O.C., Gallimard, v. III, p. 122.

Gouhier nos aponta dois diferentes tipos de queda na perspectiva rousseauísta: o pecado metafísico, no qual a alma perfeita sofre uma queda ao associar-se ao corpo, que se lhe torna uma prisão, o que seria, para esse autor uma evidente influência do pensamento platônico. Esse tipo de queda encontrar-se-ia descrita na *Profissão de Fé do Vigário Savoiano* e nos *Devaneios do Caminhante Solitário*. O segundo tipo de queda seria a do pecado religioso. Nessa queda, o mal não é o resultado da relação entre a alma e o corpo, mas o resultado da relação entre o homem e Deus. A queda é a própria existência histórica do homem e da sociedade, sem dúvida, uma espécie de pecado original.

Quanto ao primeiro tipo de queda, vemos que o discurso do vigário de Savóia de fato, leva o leitor a considerar a união de corpo e alma como uma queda. Por outro lado, devemos considerar que desde o início do *Emílio*, Rousseau não coloca sobre o corpo a responsabilidade pelos pecados ou pelas paixões. Em primeiro lugar, porque seria supor uma criação de Deus com tendência para o pecado; em segundo lugar, porque a alma também pode, por seus vícios próprios, degenerar o corpo, tal como é o caso da diferença assinalada por Rousseau entre os jovens criados nas doentias grandes cidades e os jovens criados no saudável campo. Quanto ao segundo tipo de pecado, não podemos concordar que se encontre presente no pensamento rousseauiano. Esse é um dos dogmas que o autor do *Emílio* exclui de seu sistema.

Rousseau afirma no início do *Emílio* que não há maldade original no coração dos homens: “Consideramos que nenhuma criança morta antes da idade da razão será privada da felicidade eterna; os católicos acreditam a mesma coisa de todas as crianças

que receberam o batismo.”¹⁷³ Em sua *Carta Pastoral* Beaumont, toma as palavras de Rousseau como uma afronta ao princípio do pecado original:

Nessa linguagem não se reconhece absolutamente a doutrina das santas Escrituras e a da Igreja no que tange à revolução que ocorreu em nossa natureza (...) Sim, meus caríssimos irmãos, há dentro de nós uma impressionante mistura de grandeza e mesquinha, de paixão pela verdade e gosto pelo erro, de inclinação para a virtude e tendência para o vício. Espantoso contraste que, ao desconcertar a filosofia pagã, a faz divagar em vãs especulações; um contraste cuja origem a revelação nos desvenda na queda deplorável de nosso primeiro pai!¹⁷⁴

Contra essa afirmação do arcebispo, Rousseau responde de maneira conclusiva em sua carta o quanto a idéia de pecado original lhe parece contrária à sua concepção de Deus, bem como, lhe parece contraditória em relação ao que o próprio catolicismo prega:

Não é porventura o sangue de Cristo suficientemente forte para apagar completamente a mancha, ou seria esta antes um efeito da corrupção natural de nossa carne, como se Deus - mesmo independentemente do pecado original - tivesse nos criado corrompidos, expressamente para ter o prazer de nos punir? O senhor atribui ao pecado original os vícios de pessoas que admite terem sido liberadas do pecado original; e a seguir me censura por ter dado uma outra origem a esses vícios. É justo transformar num crime o fato de não ter raciocinado tão mal quanto o senhor?¹⁷⁵

A crença do vigário na existência de Deus possui três fundamentos: o espetáculo que a natureza oferece ante seus olhos, os raciocínios que o levam a contemplar a ordem

¹⁷³ ROUSSEAU, J. – J. *O Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 296; O.C., Seuil, v. III, p. 180.

¹⁷⁴ BEAUMONT, C. Carta Pastoral. In: *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a Religião e a Moral*. Tradução de José O. A. Marques (org.). São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 221; O.C., Seuil, v. III, p. 331.

¹⁷⁵ ROUSSEAU, J. – J. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a Religião e a Moral*. Tradução de José O. A. Marques (org.). São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 50; O.C., Seuil, v. III, p. 341.

neste espetáculo; e o sentimento de seu coração. Assim, razão e consciência concorrem para fortalecer sua fé, afastando-o, pela consciência, do materialismo e, pela razão, do fanatismo. Para ele, nenhuma religião instituída pode fazê-lo mudar de postura, deixar a religião natural seria aviltar sua razão aceitando rituais obscuros, e trazer sofrimento para seu coração convencido da existência de Deus. Essas religiões, instituídas, caracterizam-se por uma série de rituais e cultos que pretendem ser “dirigidos por Deus”, inclusive a própria religião católica, a qual ele segue. A respeito, então, desta relação entre os rituais e a confusão que se faz entre a religião e o cerimonial, afirma:

O culto que Deus pede é o do coração e este, quando sincero, é sempre uniforme. É de uma vaidade maluca imaginar que Deus se interesse tanto pela forma da vestimenta do padre, pela ordem das palavras que ele pronuncia, pelos gestos que faz no altar, por todas as suas genuflexões.¹⁷⁶

Contudo, como entender a postura do vigário? Como ele pode continuar padre católico oficiando a missa, com todo o seu cerimonial que implica justamente em vestimenta, gestual, palavras sagradas? Seria hipocrisia do vigário? Para tanto, responde:

O culto essencial é o do coração. Deus não rejeita a homenagem quando é sincera, qualquer que seja a forma em que é oferecida. Chamado na que professo a serviço da Igreja, cumpro com todo zelo todos os deveres que me são prescritos e minha consciência me censuraria falhar em qualquer ponto.¹⁷⁷

Não se trata, portanto, de hipocrisia. Se o que verdadeiramente importa é o culto do coração, cumprir os ritos de um culto particular não é violar a consciência, pois ele

¹⁷⁶ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 345; O.C., Seuil, v. III, p. 205.

¹⁷⁷ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 363; O.C., Seuil, v. III, p. 213.

quer servir a Deus e à comunidade; ser padre é uma forma de cumprir este chamado. Assim, como se vê no trecho abaixo, Rousseau afirma que os cultos não estão em desacordo com a razão, pois exercem um importante papel social:

Deus quer ser adorado em espírito e em verdade: este dever é de todas as religiões, de todos os países, de todos os homens. Quanto ao culto exterior, se deve ser uniforme para a boa ordem das coisas, é questão puramente de polícia, não é preciso revelação para isso.¹⁷⁸

Em sua *Carta Pastoral*, Beaumont quase não toca no assunto do vigário de Savóia, afirma, somente que todo aquele discurso é de um “pretenso católico” e não refuta suas idéias. Para Beaumont, a autoridade da Igreja vem de Jesus Cristo, por isso é inquestionável. Rousseau afirma ao arcebispo, que está consciente de que a *Profissão de Fé* “faz objeções contra sua Igreja”, mas isto não significa atacá-la em seu todo, pois:

[...] como se levantar dificuldades contra uma opinião fosse o mesmo que renunciar a ela; como se todo o conhecimento humano não tivesse suas dificuldades, como se a própria Geometria não enfrentasse nenhuma, ou como se os geômetras tivessem decidido calar-se sobre elas para não prejudicar a certeza de sua arte.¹⁷⁹

Nas *Cartas da Montanha*, Rousseau volta a demonstrar que suas críticas a católicos e protestantes não significa que desrespeite estes credos, ao contrário, dois de seus principais textos os retratam de forma extremamente positiva:

¹⁷⁸ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 345; O.C., Seuil, v. III, p. 205.

¹⁷⁹ ROUSSEAU, J. – J. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a Religião e a Moral*. Tradução de José O. A. Marques (org.). São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 71; O.C., Seuil, v. III, p. 351.

Há, no *Emílio*, a profissão de fé de um padre católico e, na *Heloísa*, a de uma mulher devota. Essas duas peças concordam suficientemente entre si para que se possa explicar uma pela outra, e dessa concordância pode-se presumir, com alguma verossimilhança, que se o autor que publicou esses livros nos quais elas se localizam não adota totalmente uma e outra, ao menos as favorece muito.¹⁸⁰

Ainda sobre o vigário de Savóia afirma nas *Cartas da Montanha*:

É um padre católico que fala, e este padre não é ímpio nem libertino: é um homem crente e piedoso, cheio de candura, de retidão e, apesar de suas dificuldades, suas objeções, suas dúvidas, nutre, no fundo do seu coração, o mais sincero respeito pelo culto que professa. Um homem que, nas suas confissões mais íntimas, declara que ao ser chamado nesse culto para o serviço da Igreja, ali cumpre com toda exatidão possível as tarefas que lhe são prescritas, pois sua consciência, voluntariamente, não admitiria que incorresse a menor das faltas. Quanto ao mistério mais chocante ante a razão, aceita-o, recolhe-se no momento da consagração para realizá-la com todas as disposições exigidas pela Igreja e pela grandeza do sacramento. Pronuncia com respeito as palavras sacramentais, com toda fé que dele dependa e qualquer que seja esse mistério inconcebível, não teme ser punido no dia do juízo final, por alguma vez tê-lo profanado no seu coração.¹⁸¹

O vigário foi um exemplo para Jean-Jacques sob vários aspectos: com ele, aprendeu um caminho diferente dos fanatismos ateu e religioso; seu ceticismo não paralisa a razão, nem as ações, ao contrário, liberta-as; e, também, aprendeu a diferenciar a fé dos cultos, sem desprezar a importância social que estes representam. É assim que podemos entender o retorno de Rousseau à Igreja Calvinista de Genebra, ainda que sua fé não dependesse dos cultos, ele os cumpria pelo dever de cidadão.

¹⁸⁰ ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, p. 155; O.C., Gallimard, p. 694.

¹⁸¹ ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, p. 191; O.C., Gallimard, p. 719.

O problema da Revelação e dos Milagres.

Tanto a revelação como os milagres constituem o cerne das questões dogmáticas que envolvem o pensamento religioso rousseauniano e foram alvos das maiores críticas de protestantes e de católicos. Rousseau não considera a revelação necessária para a fé em Deus e para a obediência a uma instituição religiosa. O fato de não considerá-la necessária, porém, não significa que não acredita que haja revelação, pois seria necessário a Jean-Jacques e, ao vigário, provarem que todas as supostas revelações são falsas e eles preferem não entrar nesse tipo de galimatias.

Ao responder uma das acusações feitas por Tronchin, nas *Cartas do Campo*, afirma que não rejeita a revelação apesar do que afirmava o Procurador-Geral. Por outro lado, argumenta que seus perseguidores utilizam como argumento para provar que ele a rejeita, o fato de rejeitar os milagres. Para Rousseau, nada mais inadequado acreditar que os milagres sejam a única prova da revelação. Para ele, a revelação é possível, mas há outras provas além dos milagres. Dentre essas provas, encontramos as três características dos enviados e o próprio Evangelho. Da mesma forma que crer não é uma questão de revelação, mas, como vimos, de consciência e razão, obedecer à ordem dos cultos exteriores das religiões não é igualmente uma questão de revelação, esses cultos foram estabelecidos por homens e devem ser seguidos por causa da ordem, por uma questão de “polícia” ou civilidade e não por fé.

O vigário confessa um sentimento que possuía e que lhe parece ser fruto do orgulho humano: o desejo de que Deus se comunicasse diretamente com ele, assim como nos exemplos bíblicos em que Deus fala a Abraão, a Moisés e outros. Esse desejo de revelação pessoal é mais uma das manifestações do amor-próprio. Estendendo-se este sentimento para as religiões nasce, a tendência de cada uma pretender ser exclusiva. O padre afirma que nem mesmo os dogmas da religião natural o convencem mais do que o de qualquer outra religião. Portanto, após livrar-se daquele desejo de exclusividade afirma, por extensão, que nenhuma religião particular pode ter a pretensão de ser única e exclusiva de Deus. Evidentemente, essa afirmação choca aqueles que estão à frente das Instituições, pois admitir o ecumenismo é uma coisa, mas o relativismo, poucas são aquelas que o assumiriam. Assim, Beaumont, por razões óbvias reage a essa idéia de Rousseau:

Não é surpreendente, meus caríssimos irmãos, que um homem que faz tais desvios no tocante à Divindade se eleve contra a religião por ela revelada. (...) Quando uma doutrina é reconhecida como verdadeira, divina, fundada sobre uma segura revelação, servimo-nos dela para julgar os milagres, isto é, para rejeitar os pretensos prodígios que os impostores desejariam opor a essa doutrina.¹⁸²

Do ponto de vista do arcebispo, a religião revelada por Deus é a cristã e, dentre as igrejas cristãs, especificamente, a católica. Além disso, inverte o problema ao afirmar que não é a revelação que é provada pelos milagres, mas os milagres são julgados pela revelação. No Antigo Testamento, há o episódio em que os milagres de Moisés são replicados pelos magos egípcios. Ambos dominam a natureza, porém a decisão não está no milagre em si, mas na doutrina. O mesmo se passa quando os apóstolos encontram

¹⁸² BEAUMONT, C. Carta Pastoral. In: ROUSSEAU, J. – J. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a Religião e a Moral*. Tradução de José O. A. Marques (org.). São Paulo: Estação Liberdade, 2005, pp. 227 – 228; O.C., Seuil, v. III, p. 333.

Simão, o Mago que espantava o povo com seus prodígios. Apesar de ser derrotado pelos apóstolos e castigado por sua blasfêmia, pois ofereceu dinheiro para que eles lhe ensinassem aquelas magias, o fato é que ele também realizava milagres e, novamente, a doutrina é que serviu como referência para o milagre e não ao contrário.

O problema da revelação está ligado ao da verdade. O padre tece uma longa teia de raciocínios que, em suma, concluem que não é qualquer verdade enunciada por um homem, mesmo que diga ser uma verdade obtida por meio de uma revelação, que esteja isenta dos julgamentos da consciência e da razão, mesmo que se trate dos pais e dos mestres. Para que um homem o convencesse seria preciso recorrer ao extraordinário, como isto não é algo humano, então conclui, novamente, que homem algum pode convencê-lo a mudar de concepções. Tudo o que pode conceber sobre teologia lhe é suficiente para formular suas convicções, porque, se é para ser convencido por meio de raciocínios, então pode usar esse meio natural do qual também é dotado. Novamente, a ânsia de transparência se faz presente e Rousseau se recusa a crer na possibilidade de qualquer homem postar-se diante dele e de Deus, como um obstáculo que lhe veda a luz divina. Na verdade, essa luz foi dada interiormente a todos os homens, por isso, se fizer bom uso dela, não será possível que alguém lhe impeça de procurar, ele mesmo, por Deus. A respeito desse assunto, conclui no *Emílio*:

Apóstolo da verdade, que tende a dizer-me que eu não seja senhor de julgar? Deus ele próprio falou; escutai sua revelação. É outra coisa. Deus falou! Eis, por certo, uma coisa muito séria. E a quem falou ele? Falou aos homens. Então, por que nada ouvi? Encarregou outros homens de comunicar-vos a palavra. Compreendo! São homens que vão dizer-me o que Deus disse. Teria preferido ter ouvido Deus ele próprio; não lhe houvera custado mais.¹⁸³

¹⁸³ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 347; O.C., Seuil, v. III, p. 206.

Rousseau não nega a revelação, mesmo porque, o cristianismo é uma religião revelada. Para ele, uma nova doutrina deve provar-se pela revelação e pelos milagres e esse é o caso da religião implantada por Jesus. O problema vivido por Jean-Jacques é que alguns homens, supostamente de posse do que está ou não de acordo com as verdades da revelação original, acreditam de fato serem os únicos a poderem julgar as interpretações. Nesse caso, ofende-se menos com a censura que sofreu por parte dos católicos do que com a censura sofrida pelos protestantes, pois não esperava das autoridades da Igreja Romana atitude muito diversa da que tiveram, contudo, não esperava que seus irmãos de fé o acusassem de anti-cristianismo por ter duvidado da revelação e dos milagres. Ora, exclama indignado, é proibido, ter dúvida? Além disso, lembra-os de que a Igreja Reformada surgiu para trazer razão à religião cristã e não para trazer uma nova revelação.

Para Rousseau, as principais religiões da Europa admitem a revelação, mas não se entendem a respeito dela. Seus livros e seus cultos são ridicularizados mutuamente. Em nada se entendem e não parecem esforçar-se para tanto. Assim, afirma de modo taxativo:

Temos três religiões principais na Europa. Uma admite uma só revelação, outra admite duas revelações, outra três¹⁸⁴. Cada uma delas detesta e amaldiçoa as outras, as acusa de cegueira, de dureza, de obstinação, de mentira. Que homem imparcial ousará escolher entre elas, se não pesou bem, primeiramente, suas provas, se não ouviu bem suas razões? A que não admite senão uma revelação é a mais antiga e parece a mais segura; a que admite três é a mais moderna e parece ser a mais conseqüente; a que admite duas e rejeita a terceira

¹⁸⁴ Rousseau refere-se, respectivamente, à religião judaica, na qual uma só revelação indica a existência de um Deus único e, cujo messias, não chegou; a religião católica, na qual somente duas revelações ocorreram: Deus e Jesus. A terceira é a protestante e as três revelações são Deus, Jesus e aquela que todo fiel têm ou pode ter.

pode muito bem ser a melhor, mas tem seguramente todos os preconceitos contra ela. A inconseqüência salta aos olhos.¹⁸⁵

Além do fato dos livros, mesmo os sagrados, serem um obstáculo entre o fiel e Deus “quando Deus resolve falar aos homens, por que tem necessidade de intérpretes?” Pergunta-se Rousseau. Conforme Gouhier: “Rousseau não admite nenhuma revelação histórica, com a idéia de um livro sagrado que lhe transmite o conteúdo e a idéia de uma Igreja que conserve esta revelação interpretando o livro”.¹⁸⁶ Outro problema relativo a esses livros é o da língua na qual foram escritos e suas respectivas traduções:

Nas três revelações os livros sagrados são escritos em línguas desconhecidas dos povos que as professam. Os judeus não entendem mais o hebraico, os cristãos não entendem nem o hebraico, nem o grego, nem os turcos nem os persas entendem o árabe e os árabes modernos, eles próprios, não falam mais a língua de Maomé. Não é uma maneira muito simplista de instruir os homens falando-lhes numa língua que não entendem? Tais livros são traduzidos, dirão. Bela resposta! Que me garante que esses livros são fielmente traduzidos, que seja mesmo possível serem-nos?¹⁸⁷

Os livros não podem trazer a revelação, porque foram escritos por homens – ainda que a Bíblia seja diferente dos demais, também não é suficiente para nos dar a verdade imediatamente. Por isso, Rousseau traça o que seria o perfil de um enviado de Deus – outro meio da revelação - a partir de três características, as quais não são totalmente seguras de se reconhecer. Por outro lado, por mais que se as reconheça como provas, devem ser entendidas como um meio para que a fé na doutrina seja manifestada

¹⁸⁵ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 356; O.C., Seuil, v. III, p. 209.

¹⁸⁶ GOUHIER, H. *Les Méditations Métaphisiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1984, p. 37.

¹⁸⁷ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 356; O.C., Seuil, v. III, p. 209 – 210.

e não como a verdade em si. A primeira delas é a respeito da *natureza de sua doutrina*, que seja, boa, útil, santa e verdadeira. A dificuldade proveniente dessa característica é, em última instância, o julgamento dos seus princípios pela razão, pelos estudos, pela reflexão o que não é muito comum para a maioria dos homens ficando restrita, portanto, a prova somente a um grupo reduzido de sábios.

A segunda característica se refere aos modos do enviado: que eles sejam moderados, puros; que suas virtudes sejam intocáveis pelas paixões que afligem os homens comuns. Como no caso da primeira característica, também esta apresenta seus problemas e, nesse caso, são dois. O primeiro, é que impostores podem fazer parecer que são virtuosos, justos e moderados, mas no fundo utilizam essa aparência para abusar da boa-fé dos ingênuos. O segundo, é que um homem de bem abuse de si mesmo, e confunda um zelo extremoso com inspiração, em outras palavras, torne-se um fanático.

A terceira característica é uma espécie de “emanação da potência divina” que lhe permite interromper o curso da natureza, em suma, a capacidade de fazer milagres. Essa é a característica mais surpreendente e que possui um efeito mais sensível. Esse é exatamente seu maior problema, também, pois sendo a maioria dos homens escravos dos sentidos, incapazes de refletir cuidadosamente sobre o que vêem e ouvem acabam por deixar-se iludir. Contudo, a bondade divina oferece esse tipo de prova ao vulgo, pois é a que mais o atinge.

Portanto, para Rousseau, a revelação não se restringe aos milagres, contudo, esse foi o ponto da profissão de fé do vigário mais criticado pelos adversários. Segundo o autor do *Emílio* todos os seus acusadores reduziram indevidamente a revelação aos milagres provocando uma acusação inadequada a ele, a de não ser cristão, por não

acreditar nos milagres. Evidentemente, Rousseau esperava que a opinião do vigário fosse compreendida pelos leitores, mas equivocou-se e viu-se obrigado a retomar as explicações que dera sobre os milagres na *Profissão de Fé*. Em primeiro lugar, pareceu-lhe possível exigir que para crer em um milagre é preciso que tenha-o presenciado, ou lhe restará o direito de sempre duvidar de sua ocorrência. Se estão registrados nos livros, inclusive na Bíblia, trata-se de livros, portanto escritos por homens e novamente o problema da autoridade o mantém em seu direito de duvidar. Por outro lado, não acredita ser da natureza divina a necessidade de fazer um homem “órgão de suas vontades” bem como na realização de milagres tão pouco dignos de Deus.

Para Rousseau, Jesus não se impôs pelos milagres que realizou, mas por sua doutrina. Quando realizou milagres o fez “em ocasiões particulares das quais a escolha não necessitava de um testemunho público”. Jesus também não achava que os milagres seriam a prova decisiva de sua doutrina; citando duas passagens Rousseau crê demonstrar sua tese: “Por que pede esta geração um sinal? Em verdade vos digo, jamais lhe será dado um sinal”. (Marcos, 8, 12). Na segunda citação, destaca um versículo de Mateus de modo bastante significativo, pois trata de uma passagem na qual o evangelista reproduz um diálogo de Jesus com os saduceus e fariseus, tomados na perspectiva de Mateus como exemplos de homens que não reconheceram os sinais dos tempos, ou seja, os sinais precursores da vinda do Messias-Redentor: “ ‘Hipócritas, sabeis distinguir o aspecto do céu, e não podeis discernir os sinais dos tempos? Essa raça perversa e adúltera pede um milagre! Mas, não lhe será dado outro sinal senão o de Jonas!’ Depois, deixando-os, partiu.” (Mateus, 16, 4). Rousseau segue demonstrando que, em sua exegese, Jesus realizou milagres, não para converter os ímpios, mas como “signo de sua missão”, ou seja, fez somente os que eram necessários fazer para cumprir sua missão e jamais para convencer alguém de seu poder. Citando mais uma passagem,

desta vez, João, procura ser decisivo: “se vós não credes senão em prodígios e milagres, vós não credes de verdade”. (João, 4, 48).

No debate com Christophe Beaumont, Rousseau não desenvolve o tema dos milagres com o mesmo cuidado que fizera com Tronchin. Talvez, porque o próprio arcebispo abordou o problema de modo limitado, prestando mais atenção a uma suposta contradição do que, exatamente, ao conteúdo da doutrina exposta. Beaumont afirma: “Quer dizer: que me mostrem milagres e eu acreditarei, que me mostrem milagres, e ainda assim recusar-me-ei a acreditar. Que inconseqüência, que absurdidade!”¹⁸⁸ A resposta dada por Rousseau demonstra que o arcebispo não compreendeu sua argumentação. Quando afirma “mostrem-me milagres e eu acreditarei” significa a disposição de acreditar na ocorrência de milagres desde que seja testemunha deles. A segunda frase “mostrem milagres, e ainda assim recusar-me-ei a acreditar” significa a disposição enfática de não tomar os milagres como prova da santidade da doutrina, mesmo porque, nos exemplos bíblicos nem sempre os milagres são realizados pelos homens santos.

Uma outra dificuldade frente ao problema dos milagres é considerar o dilema proposto pelo deísmo: se Deus tudo ordenou com sua imensa sabedoria, então não seria necessário que ele mesmo interviesse na ordem pré-estabelecida para realizar um milagre. Por outro lado, se o milagre já estiver programado nesta ordem, então, como conceber que de antemão criou uma obra que seria, necessariamente, corrigida depois? Esse dilema nos leva a outro: o da teodicéia. O problema da origem do mal no mundo foi, brilhantemente, tratado por Rousseau em sua carta a Voltaire de 1756, na qual

¹⁸⁸ BEAUMONT, C. Carta Pastoral. In: ROUSSEAU, J. – J. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a Religião e a Moral*. Tradução de José O. A. Marques (org.). São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 228; O.C., Seuil, v. III, p. 333.

respondia ao *Poema sobre o Desastre de Lisboa*. As teses principais de Rousseau encontram-se expostas, em sua maior parte, na *Profissão de Fé do Vigário Savoiانو*: o mal sofrido pelos homens pode ser físico ou moral. O físico causa poucos danos e não é suficiente para explicar porque tanto sofrimento. Os nossos maiores males são sempre os morais, provocados por nós mesmos: “homem és tu mesmo o autor de vossos males” afirmou o vigário. No caso específico do terremoto, o maior problema não foi o abalo sísmico em si, mas a configuração urbana de Lisboa, com suas ruas estreitas e prédios de vários andares, que potencializou enormemente o desastre; além disso, quando os moradores voltaram para suas casas em ruínas indo resgatar o que podiam, foram surpreendidos por outros abalos o que causou novas mortes.

Souza faz uma introdução à carta de Rousseau, na qual observa que o poema de Voltaire retoma o paradigma de Epicuro sobre a potência e a vontade em Deus:

Deus, ou quer impedir o mal e não pode, ou pode e não quer, ou não quer e nem pode, ou quer e pode. Se quer e não pode, é impotente: o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso: o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se nem quer nem pode, é invejoso e impotente, nem sequer é Deus. Se quer e pode, o que é a única coisa compatível com Deus, donde provém a existência dos males?¹⁸⁹

Na *Profissão de Fé* não há um comentário específico sobre esse assunto, seu maior destaque se encontra nas *Cartas da Montanha*, onde Rousseau retoma o problema proposto pelo deísmo e o responde: “Um milagre é uma ação imediata do poder divino num fato particular, uma mudança sensível na ordem da natureza, uma exceção real e visível às suas leis. Essa é a idéia que não deve ser afastada se quisermos nos entender

¹⁸⁹ ROUSSEAU, J. - J. Carta a Voltaire. Tradução de Maria das Graças de Souza. In: Menezes, E. (org.) *História e Providência: Bossuet, Vico e Rousseau: textos e estudos*. Ilhéus: Editus, 2006, p. 146.

ao raciocinar sobre este assunto”.¹⁹⁰ Em suma, os dois problemas são, por ordem, se Deus pode fazer milagres e se Deus quer realizar milagres. Para ele, o primeiro problema é tão absurdo quanto ímpio. Nenhum homem poderia negar a potência de Deus, inclusive sobre suas próprias leis, mas qual sentido teria, então, insistir numa pergunta tão ridícula? O segundo problema é semelhante ao primeiro em valor: não interessa nada à glória de Deus querer ou não fazer milagres, além disso, nós não podemos saber nada sobre os desígnios divinos julgando-os apenas como humanos, ou dentro dos limites da existência e do querer humano. Sua conclusão é peremptória sobre esse assunto: “Evitemos, pois, de ousar dirigir um olhar curioso para esses mistérios. Rendamos à essência infinita o respeito de nada pronunciar sobre ela: só conhecemos a sua imensidão”.¹⁹¹

Se nem os livros, nem um enviado, nem os milagres podem trazer a revelação, devemos supor que não exista nenhuma revelação? O próprio Rousseau afirma que a admite. Por isso, Starobinski afirma:

Há, portanto, uma *revelação*. Não aquela que nos propõem os teólogos; a única revelação que conta é aquela que nenhum dogma anuncia, mas que ela própria se anuncia imediatamente em nossa consciência. Não é objeto de uma fé, já que se impõe a nós tão direta e irrefutavelmente quanto o sentimento de nossa própria existência. Podemos não seguir as injunções do *dictamen* interior, mas não podemos jamais deixar de escutá-lo.¹⁹²

¹⁹⁰ ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, pp. 216 – 217; O.C., Gallimard, v. III, pp. 736 – 737.

¹⁹¹ ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, p. 217; O.C., Gallimard, v. III, p. 737.

¹⁹² STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a Transparência e o Obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 87.

Além dos problemas acima destacados há mais um de fundamental importância para o pensamento rousseauiano: trata-se da salvação. Rousseau recusa a idéia de pecado original, portanto que seja necessário o batismo para que um inocente seja salvo. Para ele a salvação da alma está a cargo do julgamento de Deus, mas com a exigência do batismo, a salvação da alma é transferida para o ritual de uma Igreja histórica. Além de acreditar-se intermediária entre Deus e os homens, essa concepção nos leva àquela máxima tão perigosa para a história da humanidade: *Fora da Igreja não há salvação*. Há três razões para duvidar que a salvação só possa ser atingida por aquele que conheceu o cristianismo e seus dogmas: o caso dos selvagens, das crianças e a geografia, que implicaria, necessariamente, também a história.

A respeito das crianças, já o tratamos no caso do pecado original, por isso, basta lembrarmos que Rousseau não concebe a danação de um ser inocente. Quanto aos selvagens, afirma na *Carta ao senhor de Franquières*:

Entretanto, creio que Deus revelou-se suficientemente aos homens, por suas obras e em seus corações, e se há aqueles que não o conhecem, isso se dá, em minha opinião, porque não o querem conhecer ou porque não tem necessidade de conhecê-lo. Neste último caso, é o homem selvagem e sem cultura que ainda não fez nenhum uso de sua razão, que, governado apenas por seus apetites, não tem necessidade de outro guia, e, seguindo apenas o instinto da natureza, caminha com passos sempre corretos. Esse homem não conhece Deus, mas não o ofende.¹⁹³

Em termos de geografia – e história – o problema é mais ou menos o mesmo, mas o resultado idêntico. Por mais de uma vez, Rousseau sugere aos jovens que sigam a religião de seus pais, que participem dos cultos públicos, por uma questão de política.

¹⁹³ ROUSSEAU, J. - J. Carta ao senhor de Franquières. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 181; O.C., Seuil, v. III, pp. 521 – 522.

Não exige que todo o gênero humano professe o cristianismo para que seja salvo. Deus pôs no coração dos homens sua luz e não somente no coração dos homens de determinados continentes. Que os missionários preguem aos povos de outras terras? Isto só trouxe mais desgraças do que vantagens. Além disso, e aqueles a quem não se pôde pregar estarão condenados por um impedimento geográfico e histórico?

Vão eles aos haréns dos príncipes asiáticos anunciar os Evangelhos a milhares de pobres escravas? Que fizeram as mulheres dessa parte do mundo para que nenhum missionário lhes possa pregar a fé? Irão todas elas para o inferno por serem reclusas? (...) Ainda que só houvesse no mundo um único homem a quem não se tivesse jamais pregado Jesus Cristo, a objeção seria tão forte quanto para o quarto do gênero humano.¹⁹⁴

Mais adiante acrescenta:

Anunciai-me um Deus nascido e morto há dois mil anos na outra extremidade do mundo, numa aldeia, e vós me dizeis que quem não acreditar nesse mistério será condenado. São coisas bem estranhas para acreditar tão depressa, em virtude da autoridade, tão somente de um homem que não conheço!¹⁹⁵

Rousseau, então, inverte o problema e, ao invés de aproximar da condenação os que ignoram – por qualquer motivo que seja – a história de Jesus, sua doutrina, a Bíblia, e tudo o mais, condena aquele que poderia e deveria crer. “O filósofo que não crê, erra”. No *Emílio* afirmou a esse respeito:

¹⁹⁴ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 358; O.C., Seuil, v. III, p. 211.

¹⁹⁵ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, pp. 358 – 359; O.C., Seuil, v. III, p. 211.

A fé se afirma pelo entendimento; a melhor de todas as religiões é infalivelmente a mais clara: quem sobrecarrega de mistérios, de contradições o culto que me prega, ensina-me a desconfiar dele. O Deus que adoro não é um Deus de trevas, não me deu um entendimento para proibir-me o uso: dizer-me que submeta minha razão é ultrajar seu autor. O ministro da verdade não tiraniza minha razão, ilumina-a.¹⁹⁶

Assim, volta-se contra os filósofos, tal como fizera já no primeiro *Discurso*. Ora, alguns homens que não crêem em Deus querem convencer a multidão de que esse Deus não existe e que ela não crê Nele? Somente porque eles não podem vê-lo, senti-lo em seus corações, ou concebê-lo em suas inteligências limitadas, acreditam que Ele não exista? Eis um absurdo com o qual não pode concordar e assinala na *Carta ao senhor de Franquières*:

O pequeno número de homens de elite, com as mais altas pretensões de doutrina e cujo talento se limita ao senso comum, quer algo mais transcendente; é isso que censuro neles, mas que partam daí para se colocar no lugar do gênero humano e dizer que Deus escondeu-se dos homens porque esse pequeno número não o vê mais; nisso estão errados, penso eu. Pode acontecer, concordo, que a torrente da moda e o jogo da intriga ampliem a força da seita filosófica e, por um momento, persuadam a multidão de que ela não crê mais em Deus; mas essa moda passageira não pode durar, e de qualquer maneira, a longo prazo, sempre será preciso um Deus para os homens.¹⁹⁷

A tomarmos como palavra final o último de seus escritos, os *Devaneios do Caminhante Solitário*, encontramos, com referência ao nosso tema, um Rousseau – conforme Moretto, na introdução da tradução dos *Devaneios do Caminhante Solitário* –

¹⁹⁶ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 351; O.C., Seuil, v. III, p. 207.

¹⁹⁷ ROUSSEAU, J. – J. *Carta ao senhor de Franquières. Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 182; O.C., Seuil, v. III, p. 522.

que “não escreve mais para os outros”, mas busca consolo depositando toda a esperança de sua justiça nas mãos de Deus, declarando sua inocência e resignando-se de seu sofrimento, mas acreditando que suas obras podem servir à humanidade, especialmente a *Profissão de Fé*, como veremos logo adiante. O ceticismo involuntário do jovem Jean-Jacques o leva ao encontro dos filósofos. Tinha a esperança de ver resolvidas as dúvidas que o atordoavam. No entanto, tais dúvidas somente aumentaram, pois ao invés de esclarecê-las viu no comportamento e nas idéias de seus amigos algo que lhe causou repulsa, isto é, viu neles homens intolerantes: “ardentes missionários do ateísmo e dogmáticos imperiosíssimos, não suportavam, sem cólera, o fato de que alguém ousasse pensar, diferentemente, deles em qualquer ponto”.¹⁹⁸ Segundo ele, suas convicções religiosas jamais se abalaram diante de todos os tormentos e perseguições nos quais se viu envolvido e, ainda mais, acredita que tais convicções expostas, principalmente, na *Profissão de Fé* poderia: “fazer uma revolução entre os homens, se algum dia, renascer entre eles o bom senso e a boa fé”.

¹⁹⁹ Ao final da segunda caminhada afirma:

Deus é justo; e ele sabe que sou inocente. Eis o motivo da minha confiança, meu coração e minha mente proclamam que ela não me enganará. Deixemos, portanto, agir os homens e o destino; aprendamos a sofrer sem murmurar; tudo deve por fim, voltar à sua ordem e cedo ou tarde minha vez chegará.²⁰⁰

Rousseau parece encontrar paz na convicção de que é e foi inocente em sua vida inteira; o sentido dessa palavra, porém, não é o de quem nunca errou, mas o de quem não teve dúvidas em reconhecer seus erros publicamente, confessando-se mais de uma

¹⁹⁸ ROUSSEAU, J. – J. *Devaneios do Caminhante Solitário*. Tradução de Fulvia Moretto. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Hucitec, 1986, p. 45; O.C., Gallimard, v. I, p. 1016.

¹⁹⁹ ROUSSEAU, J. – J. *Devaneios do Caminhante Solitário*. Tradução de Fulvia Moretto. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Hucitec, 1986, p. 47; O.C., Gallimard, v. I, p. 1018.

²⁰⁰ ROUSSEAU, J. – J. *Devaneios do Caminhante Solitário*. Tradução de Fulvia Moretto. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Hucitec, 1986, p. 38; O.C., Gallimard, v. I, p. 1010.

vez diante de todos e negando, também em público, as falsas acusações de que foi imputado. A convicção de que é inocente não é o bastante, porém, é preciso que haja um Deus justo que, em sua grandeza, abrace e acolha o homem em sua pequenez.

CAPÍTULO 3

A FILOSOFIA CONTRA A INTOLERÂNCIA

O capítulo sobre a Religião Civil tem como principal objetivo apresentar uma solução para o problema da intolerância. Porém, na *Carta ao Senhor de Voltaire*, de 1756, a idéia que o fundamentaria encontrava-se em forma de enunciado:

Confesso que há uma espécie de profissão de fé que as leis podem impor; mas, além dos princípios da moral e do direito natural, ela dever ser puramente negativa, porque é possível que haja religiões que atacam os fundamentos da sociedade, e que seja necessário começar exterminado essas religiões para assegurar a paz do Estado. Dentre esses dogmas que devem ser proscritos, a intolerância é, sem dificuldade, o mais odioso, mas é preciso buscá-lo em sua fonte; pois os fanáticos mais sanguinários mudam de linguagem segundo a ocasião, e pregam paciência e doçura apenas quando não são os mais fortes. Assim, chamo de intolerante por princípio todo homem que imagina que não se pode ser homem de bem sem crer em tudo o que ele crê, e condena impiedosamente todos aqueles que não pensam como ele.²⁰¹

Este capítulo apresenta algumas peculiaridades que chamam a atenção dos estudiosos. Em primeiro lugar, é o maior capítulo do *Contrato Social*, denotando que seu assunto exigiu mais espaço do que outros, o que não deixa de causar certo espanto, tendo em vista ter sido, provavelmente, o último a ser acrescentado a esta obra. Em segundo lugar, conforme a introdução das *Oeuvres Complètes* da Plêiade, o capítulo *Da Religião Civil* não se encontrava no *Manuscrito de Genebra*. Conforme Gouhier:

Nada nos assegura que, no pensamento de seu autor, o manuscrito visto por Rey em Montmorency estava completo e que Rousseau não tinha a intenção de acrescentar um fragmento sobre a religião na

²⁰¹ ROUSSEAU, J. - J. Carta a Voltaire. In: Menezes, E. (org.) *História e Providência: Bossuet, Vico e Rousseau: textos e estudos*. Tradução de Maria das Graças de Souza. Ilhéus: Editus, 2006, pp. 177 – 178.

cidade. Tudo se passa como se, em certo momento, relendo suas páginas sobre o *Legislador*, Rousseau sentisse a necessidade de se exprimir sobre “a contribuição da religião no estabelecimento civil”: ele teria escrito as notas que, hoje, nos parecem como um volume do capítulo VIII do Livro IV do *Contrato*, mas sem saber exatamente em qual parte ele o utilizaria.²⁰²

Para compreender as idéias iniciais do capítulo sobre a religião civil, é preciso ter em vista a contribuição das leituras dos clássicos para a formação intelectual e, conseqüentemente, a elaboração de sua teoria política. Logo em seu início afirma que nas primeiras sociedades os reis acreditavam-se deuses ou escolhidos dos deuses e isto era fundamental para o estabelecimento e a ordem civil, pois aceitar “um semelhante como senhor” é um estágio que só pôde ser alcançado tardiamente. Rousseau afirma que este era o raciocínio de Calígula. Sua fonte é, provavelmente, a obra de Suetônio, *Os Doze Césares*, na qual encontramos a seguinte descrição:

Até aqui falamos de um príncipe; de agora em diante, falaremos de um monstro. Não contente de acumular sobrenomes – chamavam-no, com efeito, de “Pio”, “Filho dos Acampamentos”, “Pai dos Exércitos”, “César Ótimo Máximo” – ao ouvir certa feita, à mesa, alguns reis que haviam viajado à Roma para prestar-lhe homenagem alardear a nobreza de suas origens, bradou:

Deve haver um só chefe, um só rei.

Pouco faltando para que tomasse imediatamente o diadema e substituísse a ficção do principado pela realeza. Entretanto, como lhe assegurassem que havia se elevado acima dos príncipes e dos reis, desde aquele momento arrogou-se a majestade divina. Mandou trazer da Grécia as estátuas dos deuses mais venerados, de mais formoso lavor, entre as quais Júpiter Olímpico, a fim de substituir a cabeça delas pela sua. Prolongou até o Fórum uma ala do Palatino e, transformando em vestíbulo o templo de Castor e Pólux, lá se postava freqüentemente entre seus irmãos, os deuses, oferecendo-se com eles à adoração dos visitantes. Alguns chegavam a saudá-lo com o título de Júpiteres Lacial. Para si mesmo construiu um templo, estabeleceu sacerdócios e sacrificou vítimas de espécies raras. Dentro desse

²⁰² GOUHIER, H. *Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1984, pp. 246 – 247.

templo erguia-se sua estátua em ouro, em tamanho natural, que todos os dias era vestida com roupas iguais às suas.²⁰³

Tal concepção de Rousseau parece ser confirmada pelas pesquisas de Vernant sobre a origem do pensamento grego. Este foi o caso da substituição do Ánax, rei sacerdote dos micênicos, pelo Basileus, rei terreno sem as funções sacerdotais; bem como da substituição do Palácio como centro das decisões políticas, pela Ágora. Neste mesmo processo, a palavra perdeu sua função ritualística e mágica, passando a ser utilizada para o debate e as decisões políticas. Aceitar um semelhante como senhor, portanto, demandou longo tempo para a transformação da mentalidade helênica.

Encontramos nas obras referenciais de Rousseau informações sobre o quanto a religião foi importante para o estabelecimento de um povo, como se deu no caso dos judeus, no qual a identidade religiosa superou os limites do território; para seu restabelecimento após uma crise, como foi o caso dos espartanos, com Licurgo, que tirou Esparta de uma eminente degeneração e conseqüente enfraquecimento; ou ainda para o fortalecimento de sua identidade, como foi o caso de Numa para os romanos. Como afirma Touchefeu, a este respeito, a influência do modelo antigo se torna não somente uma referência essencial ao pensamento de Rousseau, mas também exclusiva. Para ele, nem a história moderna, nem a história bíblica podem pretender aproximar-se da história antiga. Da mesma forma, Souza afirma:

Rousseau deixa de lado a história moderna, sobretudo, por dois motivos principais: primeiro, porque os próprios historiadores modernos, ocupando-se mais com sua própria fama do que com a instrução dos homens, tornam sua obra perfeitamente inútil; segundo, porque os homens modernos nada podem nos ensinar.²⁰⁴

²⁰³ SUETÔNIO. *Os Doze Césares*. Tradução de Gilson C. C. de Souza. São Paulo: Germape, 2003, pp. 165 – 166.

²⁰⁴ SOUZA, Maria das Graças de *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 60.

As leituras dos historiadores clássicos permitem a Rousseau observar que a diversidade dos povos representava igualmente a diversidade de religiões. Destas observações, concebe a idéia da Religião Nacional, na qual cada povo possui seus deuses próprios. Assim:

A fantasia dos gregos de reencontrar seus deuses entre os povos bárbaros veio daquela, que também tinham, de se considerarem os soberanos naturais desses povos. Mas atualmente tornou-se bem ridícula a erudição que fala da identidade dos deuses das diversas nações, como se Moloch, Saturno e Cronos pudessem ser o mesmo deus, como se o Baal dos fenícios, o Zeus dos gregos e o Júpiter dos latinos pudessem ser o mesmo, como se pudesse existir algo de comum entre seres quiméricos que têm nomes diferentes.²⁰⁵

Uma consequência inevitável desta concepção é a de que, por mais que Roma tenha absorvido a cultura grega, seus deuses não eram os mesmos dos helênicos, porque Roma teve sua própria história e quando conquistou a Grécia já consolidara a cultura latina, mas ainda era capaz de transformar-se pelo contato com outros povos. No entanto, a respeito deste assunto Machado afirma:

Rousseau foi desmentido neste ponto, como nas anteriores observações sobre a história político-religiosa, pela ciência moderna. Lembremos, contudo, que datam do fim do século XIX os primeiros trabalhos mais sólidos sobre a mitologia comparada, bem como o *Ramo de Ouro* de Frazer (1890) que é a primeira obra a cuidar do caráter mágico do poder de mando entre os primitivos. Só na segunda década de nosso século Max Weber analisaria mais amplamente o poder carismático.²⁰⁶

²⁰⁵ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 144; O.C., Gallimard, v. III, p. 460.

²⁰⁶ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 144.

A concepção de Machado não nos parece adequada, por isso, recorreremos às pesquisas de Brandão, o qual tem outra opinião sobre a relação entre os deuses gregos e os deuses romanos:

A listagem dos principais deuses gregos com seus respectivos correspondentes latinos tem por objetivo contribuir para se evitarem confusões entre uns e outros. Uma coisa é um *deus grego* e outra, muito diferente, um *deus latino*, mesmo resultante de um sincretismo, como foi o caso específico de Roma que, após dominar o Sul da Itália, com a queda de Tarento em 272 a.C., acabou por se apossar, ou melhor, de ser possuída pela cultura grega: literatura, artes e deuses...²⁰⁷

Brandão observa que os deuses gregos podem ser considerados deuses ociosos (*dei otiosi*) e poéticos os quais, uma vez transplantados para Roma, tornaram-se deuses laboriosos (*dei laboriosi*), deuses com afazeres. Como por exemplo, zelar pela cidade, por isso, se falava em *Iuppiter Stator*, o Júpiter que fica em pé “como uma estátua”. Hera, a deusa grega dos amores legítimos, tem, em Roma, o nome de *Juno Lucina*, ou seja, “a que faz vir a luz”; e torna-se a divindade que preside os partos. Em suma, percebe-se a transição de um caráter abstrato dos deuses gregos, para um caráter concreto dos deuses romanos.

Tratava-se de duas mentalidades completamente distintas, cuja sincretização não foi suficiente para preservar as características do mundo helênico no mundo romano, o qual, segundo o poeta Plínio, o Velho, era ávido por tudo o que tivesse valor e utilidade. Por fim, enquanto o grego era mais voltado para a *poiesis*, o romano era mais voltado para a *práxis*:

Herdeira da Grécia, Roma possuía, no entanto, sua missão. Seu poeta maior, Públio Vergílio Marão, soube destacá-la, colocando lado a lado, mas em pólos divergentes, dois universos do pensamento, o

²⁰⁷ BRANDÃO, J. de S. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 345.

grego e o romano. E foram esses deuses, muito semelhantes quanto aos significantes e bem distantes no que tange aos significados, mesmo aqueles que têm procedência comum no mundo indo-europeu.²⁰⁸

Enfim, tanto a religião romana quanto a religião grega, apesar de suas diferenças, encaixam-se no modelo de religião nacional, o qual não pode mais consolidar o amor e o respeito às leis nas sociedades modernas, portanto resolver o intrincado problema da intolerância religiosa. Para resolvê-lo, Rousseau propõe a Religião Civil, antes porém, examina as soluções de Hobbes, Warbuton e Bayle, apontando-lhes os acertos, mas também sob quais aspectos são insuficientes.

Sobre o pensamento hobbesiano, considera ter sido o único a perceber o “mal” – a irreconciliável ligação entre religião e Estado - e propor o remédio adequado: submeter a religião ao Estado. Porém, não se pode submeter a religião cristã ao Estado, pois sua natureza a torna indócil ao domínio público e este é o equívoco de sua proposição.

Há, para Rousseau, dois limites nos posicionamentos filosóficos frente ao problema da tolerância: o primeiro representado por Warburton e o segundo por Bayle. Warburton propõe unir religião e política, sob o controle da primeira. Por outro lado, Bayle, propõe eliminar completamente o papel da religião dentro do Estado afastando definitivamente as duas esferas. Ambas as posturas estão equivocadas, porque não podem produzir o efeito desejado, isto é, evitar as guerras de religião. Em resposta à proposição de Warburton, afirma que o cristianismo não é uma religião nacional e colocaria o “interesse do padre sempre acima do interesse do Estado” e, em resposta a

²⁰⁸ BRANDÃO, J. de S. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 345.

Bayle, afirma que sem qualquer religião, nenhuma nação foi formada e nenhuma se manterá. Em suas palavras:

Acho que desse ponto de vista desenvolvendo os fatos históricos, refutar-se-ia com facilidade os sentimentos opostos de Bayle e de Warburton, um dos quais pretende não ser nenhuma religião útil ao corpo político e o outro afirma, pelo contrário, que o cristianismo é o seu mais forte apoio. Ao primeiro poder-se-ia provar que jamais se fundou qualquer Estado cuja base não fosse a religião e, ao segundo, que a lei cristã, no fundo, é mais prejudicial do que útil à firme constituição do Estado.²⁰⁹

Esta última frase nos remete ao problema da utilidade da religião para Rousseau, a qual pode ser definida a partir da seguinte passagem das *Cartas da Montanha*: “a religião é útil e até mesmo necessária aos povos. Isso não está dito, sustentado, provado nesse mesmo escrito?”²¹⁰ Na interpretação de Masters a religião é, antes de mais nada, um instrumento para a eficácia do Estado, sendo portanto, antes útil do que essencial; para Pintor-Ramos, a religião não é somente útil ao Estado, é necessária e faz parte essencial da natureza humana.

Pintor-Ramos afirma que, conforme alguns intérpretes, a utilidade da religião para a sociedade é o critério último da verdade dos conteúdos teóricos da religião civil; em última instância, é possível compreender a religião em Rousseau como uma solução para o problema da convivência social e política entre os homens, cuja tarefa se encerrará na medida em que não for mais necessária. Assim, todos os dualismos e dificuldades teóricas que a *Religião Civil* – especialmente quando postos lado a lado com a *Profissão de Fé do Vigário Savoiense* – traz para a compreensão do pensamento

²⁰⁹ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 146; O.C., Gallimard, v. III, p. 464.

²¹⁰ ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, p. 157; O.C., Gallimard, v. III, p. 695.

político rousseauísta poderiam ser descartadas, porque a religião não faz parte essencial do contrato.

Pintor-Ramos não está de acordo com a interpretação de Masters, no entanto, afirma que sua obra deve ser respeitada como a de um grande estudioso do pensamento de Rousseau. Segundo Pintor-Ramos:

Um bom conhecedor do pensamento de Rousseau chega a dizer que sua metafísica religiosa pode ser descartada sem prejuízo maior para o pensamento fundamental de seu autor, porque esta metafísica é insustentável devido precisamente a esse dualismo ultrapassado. Deve-se observar que a tese do dualismo psicofísico não é, em Rousseau, uma tese diretamente ‘metafísica’ ao modo cartesiano, senão a tradução em chave teórica de uma experiência vital entendida, em certo sentido dramático, como a luta entre distintas forças e, neste sentido, se aproxima muito mais do dualismo platônico. Não seríamos justos com a postura de Masters se nós não fizéssemos constar que ele estuda Rousseau tomando como foco sua doutrina política, temeroso das aporias da ‘religião civil’.²¹¹

Certamente a maior aporia da Religião civil é o problema de conciliar a religião, fragmentada em inúmeros credos intolerantes entre si, com o Estado que prescinde da religião para ser bem constituído.

Os problemas de relação entre religião e Estado só poderiam ter surgido, como vimos, a partir do aparecimento do cristianismo. Assim uma das ocasiões em que esta relação problemática ocorreu, foi quando da invasão de Roma por Alarico, em 410 d. C.. Santo Agostinho vê-se obrigado a responder, em virtude desta circunstância, àqueles que acusavam o cristianismo de ter enfraquecido o espírito da *romanitas*. Para responder esta acusação compõe e publica, doze anos depois, a *Cidade de Deus*.²¹² Por

²¹¹ PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, p. 198.

²¹² Na *Cidade de Deus*, lemos: “Não são esses adversários do nome de Jesus Cristo aqueles mesmos romanos que em nome de Jesus Cristo os bárbaros pouparam? Atestam-no as capelas dos mártires e as

outro lado, Maquiavel, em seus *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio* retoma igualmente este argumento demonstrando que a religião cristã não contribui para a formação de cidadãos. Rousseau, por sua vez, mais próximo de Maquiavel do que de Santo Agostinho, afirma no *Contrato Social*:

O cristianismo é uma religião inteiramente espiritual, preocupada unicamente com as coisas do céu, não pertencendo à pátria do cristão a este mundo. É verdade que ele cumpre o seu dever, mas o faz com uma indiferença profunda quanto ao bom ou mau sucesso de seus trabalhos. Contanto que nada tenha a censurar em si mesmo, pouco lhe importa se tudo vai bem ou mal cá embaixo. Se o Estado está florescente, dificilmente ousar gozar da felicidade pública, teme orgulhar-se da glória de seu país; se o Estado perece, bendiz a mão de Deus que pesa sobre o seu povo.²¹³

Uma vez que o cristianismo não serve para fundamentar a sociedade, então, poderíamos pensar na solução das religiões nacionais, instaurando, na modernidade, religiões oficiais, mas estas tampouco podem resgatar a antiga unidade entre religião e política, por que:

A (religião nacional) é boa por unir o culto divino ao amor das leis e porque, fazendo da pátria objeto da adoração dos cidadãos, lhes ensina que servir o Estado é servir o deus tutelar. É uma espécie de teocracia, na qual não se deve de modo algum ter outro pontífice que não o príncipe, nem outros padres além dos magistrados. Nesse caso, morrer pela pátria é alcançar o martírio, violar as leis é ser ímpio, e submeter um culpado à execução pública é devotá-lo à cólera dos deuses: *Sacer esto*. É, porém má, porque, fundando-se no erro e na mentira, engana os homens, torna-os crédulos, supersticiosos, e submerge o verdadeiro culto da Divindade em um cerimonial vão. Ainda é má quando, tornando-se exclusiva e tirânica, transforma um povo em sanguinário e intolerante.²¹⁴

basílicas dos apóstolos, que em Roma abriram o seio a quantos cristãos ou gentios, neles buscaram refúgio.” SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Tradução de Oscar P. Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana do Brasil, 1990, p. 28.

²¹³ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 148; O.C., Gallimard, v. III, p. 466.

²¹⁴ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 147; O.C., Gallimard, v. III, pp. 464 – 465.

Por fim, o teísmo poderia ser uma última saída para o impasse, pois sendo uma religião inteiramente espiritual, sem qualquer culto exterior ou necessidade de sacerdotes, não poderia gerar o enfraquecimento do espírito de cidadania como o cristianismo faz, nem a intolerância das religiões nacionais. No entanto, tampouco serve de esteio para a pátria por que:

Essa religião, não tendo nenhuma relação particular com o corpo político, deixa as leis unicamente com a força que tiram de si mesmas, sem acrescentar-lhes qualquer outra, e, desse modo, fica sem efeito um dos grandes elos da sociedade particular. Mais ainda, longe de ligar o coração dos homens ao Estado, desprende-os, como de todas as coisas da terra. Não conheço nada mais contrário ao espírito social.²¹⁵

Masters fundamenta sua proposição sobre a utilidade da religião na expressão “deixa as leis unicamente com a força que tiram de si mesmas”. Por isso, a religião não faz parte essencial da política, mas pode constituir-se em um artifício que ajude a sustentar o respeito às leis. Masters procura compreender a postura de Rousseau frente às relações entre política e religião, a partir, principalmente do *Contrato Social*. A crítica de Pintor-Ramos a esta interpretação, se faz em função da análise de outras obras de Rousseau que sustentam uma concepção de religião que vai além de sua utilidade. Seu estudo sobre a *Nova Heloísa* leva à conclusão de que, para Rousseau, a religião é parte essencial da natureza humana e da natureza política. Nenhuma sociedade ou Estado pode prescindir da religião e não se trata, simplesmente, de introduzi-la como um artifício fazendo dela uma espécie de “ópio do povo”. Como afirma Pintor-Ramos:

²¹⁵ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 147 – 148; O.C., Gallimard, v. III, p. 465.

Em qualquer caso, esta explicação não deve ser tomada superficialmente como se Rousseau fosse um partidário de uma religião que é um “ópio *para* o povo” em uma espécie de marxismo (leninismo exatamente) invertido. Certamente, a religião pode ser consolo para o oprimido, porém também não se diz que não seja uma aspiração profunda do ser humano; que a religião também possa ser um consolo não significa que seja falsa, do mesmo modo que o contrário não prova que seja verdadeira.²¹⁶

Pode-se concordar com Masters na medida em que se realiza uma leitura exclusiva do *Contrato Social*, pois com exceção da breve definição sobre o teísmo, Rousseau não trata dos fundamentos teológicos da religião e de sua importância ontológica para o homem. Seu foco é a relação social que a religião permite ao integrar os homens ao corpo do Estado formando uma nação. Porém, diante das três possibilidades que se apresentam – a religião do homem, a do cidadão e a do sacerdote – não é possível resgatar a unidade das nações da Antigüidade. Por isto, permanece a impressão de que os artigos da Religião Civil atendem a um propósito inteiramente prático, mas fundamental, pois, diante das circunstâncias, se os países europeus não encontrassem uma saída para o problema da intolerância religiosa – e, portanto, civil – os conflitos não tenderiam a arrefecer e haveria sempre o risco de irromperem novas guerras.

Pintor-Ramos toma como eixo a *Nova Heloísa*, e, por conta disso, tem outra interpretação do pensamento rousseauísta. A religião não é compreendida somente pelo liame social que ela proporciona, mas também sob a perspectiva do homem. Sua análise se estende para além do campo social e, por isso mesmo, não pode concordar que a religião seja somente útil ao homem, como se lhe fora algo externo. Por isso, a respeito das concepções semelhantes as de Masters, Pintor-Ramos conclui:

²¹⁶ PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, pp. 88 – 89.

A constante exigência da *utilidade prática* como critério último da verdade dos conteúdos teóricos da religião foi entendido, por vezes, como a postura de um pragmatismo estreito que, em última instância, permitiria fazer da religião um problema de convivência social ou política entre os homens; definitivamente, poder-se-ia descartá-la totalmente quando não fosse mais necessária para tal função. Se fosse assim, o problema reduzir-se-ia ao da “religião civil”, tal como aparece no último capítulo do *Contrato Social*, e a dimensão sociológica absorveria todas as demais dimensões do problema, com o grave inconveniente adicional de uma possível incoerência no pensamento de Rousseau ao exigir um credo concreto em uma sociedade fundada a partir da liberdade.²¹⁷

Os três tipos de religião definidos no último capítulo do *Contrato Social* são: “A Religião considerada em relação à sociedade, que é geral ou particular, também pode dividir-se em duas espécies, a saber: a religião do homem e a do cidadão. [...] há uma terceira espécie de religião, mais estranha [...] pode-se chamar a esta de a religião do padre.” Analisemos um pouco mais cada um deles sob a perspectiva de suas relações com a república. Nos três casos, porém, não há possibilidade de que possam a unir a sociedade, portanto, nenhuma delas poderá mais resgatar a unidade vivida pelas nações da Antigüidade.

Nas *Cartas da Montanha*, Rousseau retoma a mesma tipologia e tenta explicá-la de tal forma a convencer seus censores. Para estabelecer a relação entre a religião e política, há duas exigências: a primeira é criar uma religião civil, porque não é bom para o Estado não ter uma religião:

Que deve fazer o sábio legislador nessa alternativa? Das duas coisas, uma. A primeira, estabelecer uma religião puramente civil, na qual, contendo os dogmas fundamentais de toda boa religião, todos os dogmas verdadeiramente úteis à sociedade, seja universal, seja particular, omita todos os outros que possam interessar à fé, mas de forma alguma ao bem terrestre, único objeto da legislação. Pois como o mistério da Trindade, por exemplo, pode contribuir à boa constituição do Estado, em que seus membros serão melhores

²¹⁷ PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982, p. 54.

cidadãos quando tiverem rejeitado o mérito das boas obras, e em que contribui para a coesão da sociedade civil o dogma do pecado original? Mesmo que o verdadeiro cristianismo seja uma instituição de paz, quem não vê que o cristianismo dogmático ou teológico é, devido à quantidade e obscuridade de seus dogmas, sobretudo pela obrigação de admiti-los, um campo de batalha sempre aberto entre os homens e isso sem que, à força de interpretações e de decisões, se possam evitar novas disputas sobre as próprias decisões tomadas? ²¹⁸

A outra ação é deixar o cristianismo fora dos assuntos públicos, não tentar fazer esta religião realizar a mesma função das religiões nacionais:

O outro expediente é deixar o cristianismo tal como ele é em seu verdadeiro espírito: livre, liberado de toda ligação com a carne, sem outra obrigação que a da consciência, sem outro empecilho aos dogmas a não ser os costumes e as leis. A religião cristã é, pela pureza de sua moral, sempre boa e sã no Estado, desde que ela não faça parte de sua constituição, desde que ela aí seja admitida unicamente como religião, sentimentos, opinião, crença. Mas como lei política, o cristianismo dogmático é uma má instituição. ²¹⁹

No que poderíamos definir como uma recaída bayleana, Rousseau afirma que a religião é necessária ao Estado, porém, mesmo assim, “é melhor não ter nenhuma a ter uma bárbara e perseguidora que, tiranizando as próprias leis, contrariasse os deveres do cidadão”. ²²⁰ No entanto, a opção do *Contrato Social* é por estabelecer uma religião civil. Sobre este tema a nota de Machado afirma:

Beauvalon lucidamente delineia, neste ponto, a suma do pensamento de Rousseau: o que importa ao Estado não é a parte, por assim dizer, metafísica da religião, mas unicamente suas consequências morais e sociais. O Estado terá, pois, o direito de proibir ou de impor tal ou

²¹⁸ ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, p. 171; O.C., Gallimard, v. III, p. 705.

²¹⁹ ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, p. 172; O.C., Gallimard, v. III, pp. 705 – 706.

²²⁰ ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, p. 171; O.C., Gallimard, v. III, p. 705.

qual dogma metafísico – não mais, como freqüentemente sustentaram os cristãos, em nome da verdade, mas em nome da utilidade. É uma espécie de intolerância utilitária que substitui a doutrinação.²²¹

A expressão “metafísica” utilizada por Beauvalon, para descrever a parte dogmática da religião em Rousseau, não parece adequada, pois implica em uma herança filosófica, a qual, para Gouhier²²², Rousseau não se afilia, pois para ele tanto os filósofos cristãos erraram em cristianizar o helenismo – como afirma em seu primeiro *Discurso* - quanto erram aqueles que tentam helenizar os dogmas cristãos.

Ora, o sentido do termo *utilitário* empregado por Beauvalon parece alinhar-se ao pensamento de Masters. Rousseau estabelece, a respeito deste tema, uma sutil diferença entre o útil e o necessário: “A religião é útil e até mesmo necessária aos povos”.²²³ Pode-se afirmar, portanto, que nem tudo o que é útil, é necessário; assim, tudo o que é necessário pode ser dito também útil, mas também imprescindível. Por outro lado, podemos entender que quando dizemos que algo é útil, fica implícito que não é necessário, mas se estiver presente e atuante melhores serão os desdobramentos. O papel da religião é, pois, nesta perspectiva, de utilidade, porque facilita o trabalho do legislador; a religião é também necessária, porque sem ela de nada adiantariam todos os esforços empreendidos para formar o elo social.

Em algumas passagens Rousseau afirma que a religião é útil, mas nada fala sobre sua necessidade, por exemplo, no *Manuscrito de Genebra* afirma: “Quanto ao concurso da religião no estabelecimento civil, vê-se que não será menos útil poder dar

²²¹ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 150.

²²² Gouhier, a respeito deste tema afirma: “Assim, a condenação da metafísica cartesiana não a visa particularmente: ela objetiva toda metafísica que supõe ser a razão capaz de conhecer a essência das coisas, a começar por aquela que materializa a essência da alma.” GOUHIER, H. *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1984, p. 61.

²²³ ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, p. 157; O.C., Gallimard, v. III, p. 695.

ao liame moral uma força interior que penetre até a alma e seja sempre independente dos bens, dos males, da própria vida e de todos os sucessos humanos.”²²⁴ Nas *Cartas da Montanha* em nota destacada mais acima, afirma a necessidade de se estabelecer os dogmas “verdadeiramente úteis à sociedade” o que parece confirmar a tese de Masters.

Rousseau quis demonstrar que o capítulo sobre a religião civil, longe de ser uma crítica à religião e seu papel público, é um ataque ao fanatismo e à superstição que “embrutece os simples, persegue os sábios, aprisiona as nações.” Tal como Voltaire, não aceita a tese que funde religião e fanatismo, refutando, deste modo, um típico argumento utilizado pelos defensores do ateísmo.

No capítulo *Do Legislador* há uma série de referências ao papel da religião no Estado e, via de regra, podemos observar uma tendência a considerar a religião necessária. O legislador, não podendo depender somente da força e do raciocínio, deve recorrer a uma autoridade de outra ordem, que possa conduzir sem violência e persuadir sem convencer.

Eis o que, em todos os tempos, forçou os pais das nações a recorrerem à intervenção do céu e a honrar nos deuses sua própria sabedoria, a fim de que os povos, submetidos às leis do Estado como à da natureza e reconhecendo os mesmos poderes na formação do homem e na da Cidade, obedecessem com liberdade e se curvassem docilmente ao jugo da felicidade pública.²²⁵

Fazer os “deuses falarem”, no entanto, não é obra para qualquer aventureiro, é preciso um talento excepcional, ser aquele indivíduo extraordinário ao qual Rousseau se refere ao falar dos grandes legisladores. Neste caso, reconhece também em Maomé – no

²²⁴ ROUSSEAU, J. - J. Manuscrit de Genève. *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, v. III, 1964; *apud* Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 143.

²²⁵ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 65; O.C., Gallimard, v. III, p. 383.

Discurso sobre a Origem das Línguas – um grande legislador. Observe-se o quanto a concepção de Rousseau se aproxima do pensamento de Maquiavel a respeito deste tema nos *Comentário sobre a primeira década de Tito Lívio*:

De fato, nunca nenhum legislador outorgou a seu povo leis de caráter extraordinário sem apelar para a divindade, pois sem isto não seriam aceitas. Há muitas instituições, cujos efeitos benéficos podem ser previstos por um homem sábio e prudente, mas cuja evidência não é tal que convença imediatamente todos os espíritos. Por isto o governante sábio recorre aos deuses. Foi o que fizeram Licurgo, Sólon e a maior parte dos que tiveram idêntico objetivo.²²⁶

É sintomático, por outro lado, que Rousseau afirme o quanto sua concepção se distancia daquela de Warburton, pois afirmava este autor que política e religião têm o mesmo objeto. Interpretando esta relação historicamente considera que “na origem das nações, uma serve de instrumento à outra.”²²⁷ No período moderno, contudo, uma ainda serve de instrumento à outra?

Após o advento do cristianismo há uma separação definitiva entre religião e política, mas isto não significa que o Estado deva abster-se de qualquer pronunciamento em questão de religião. Eis o que consideramos o ponto chave: depois que o cristianismo criou a possibilidade de haver mais de uma religião no seio de um mesmo povo, é preciso conter a intolerância decorrente desta situação por meio de um posicionamento público. Este posicionamento contempla três perspectivas elementares. A primeira perspectiva é a de um Estado que adote como oficial uma religião instituída ou histórica. Neste caso, o problema é que esta religião deverá tolerar os demais credos que porventura venham a existir nesta mesma pátria ou contar com o fato raríssimo de

²²⁶ MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Sérgio F. G. Bath. Brasília: UNB, 1994, p. 58.

²²⁷ ROUSSEAU, J. - J. *Do Contrato Social*. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 66; O.C., Gallimard, v. III, p. 384.

que todos os cidadãos sejam fiéis desse credo. A segunda perspectiva seria um Estado não possuir qualquer religião oficial, mas isto não é possível porque Rousseau – assim como Voltaire – considera que o estabelecimento e ordem do Estado dependem da religião, o que leva à conclusão de que a tese de Pintor-Ramos é mais correta do que a de Masters. A terceira perspectiva é a adoção da Religião Civil.

A intolerância é decorrente do fato de que os próprios cristãos quiseram fazer do cristianismo lei política e, vivendo sob os mesmos limites geográficos, geraram conflitos civis. Assim, o dilema está no fato de que, mesmo as constituições modernas necessitam de algo além das próprias leis para que sejam amadas e seguidas por todos, mas não há mais religião que possa fazê-lo. Por isso, faz-se necessário e não somente útil que haja uma intervenção pública sobre este assunto, intervenção esta que não deve se importar com a parte dogmática da religião, mas somente com a parte moral.

O Legislador e a Religião Nacional

Trata-se, aqui, de fazer a relação entre a religião e a sociedade por meio da lei e do legislador. Sobre este personagem da filosofia rousseauísta, Monteagudo concluiu, a partir das diferentes interpretações recolhidas na literatura dos estudiosos, que: “Embora estas perspectivas sejam interessantes apesar de sob alguns aspectos contrárias entre si, elas não são excludentes: todas são válidas desde que a liberdade pública enquanto resultado histórico obtido pela obra legislativa confirme sua eficácia e durabilidade, sua lógica.”²²⁸ O legislador, portanto, seja por meio da retórica, com o recurso da *psicagogia*, pelo qual o orador encanta o público; seja pela *kairós*, isto é, o senso de

²²⁸ MONTEAGUDO, R. *Retórica e Política em Rousseau*. São Paulo: Doutorado/USP, 2003, p. 146.

oportunidade, pois é preciso saber se o povo está em condições de receber uma legislação, conduz o povo para a liberdade que lhe é possível. A religião ocupa um papel fundamental neste processo de condução e de educação do povo.

Fortes, no entanto, observa que há um *paternalismo incontornável* ²²⁹ na figura do legislador, mas isto não ocorre por uma questão de *convicção* teórica de Rousseau, trata-se antes de uma *constatação*: os legisladores assumem a liderança numa situação de crise e transformam as sociedades por meio das leis, como nos casos de Licurgo e Moisés. Portanto, a figura do legislador não é uma exigência da teoria política de Rousseau e sim uma constatação. Fortes afirma também, que o legislador assume uma função de preceptor do gênero humano encarregado de guiar os povos:

Mas o ideal só pode ser concretizado se nos curvamos às exigências próprias da ordem natural: o melhor *possível*, nestas condições, é a condução dos povos por indivíduos excepcionais, dotados de qualidades de espírito e de alma fora do comum. ²³⁰

Não se pode concordar, porém, com a interpretação de que o legislador seja “o veículo através do qual a razão informa a história humana” ²³¹ pois, conforme Nascimento: “Em Rousseau não encontramos em nenhum momento a figura do intelectual portador da verdade e que deve, por isso mesmo, transmiti-la a homens ignorantes e cheios de preconceitos” ²³². A obra do legislador exige conhecimento, mas não é vanguarda intelectual e nem encarnação da razão. Rousseau afirma que o legislador não fala unicamente à razão dos homens e também que não estimula os sentimentos pátrios, inspirados pela religião, como *meros artifícios* da razão para

²²⁹ FORTES, L.R.S. *Rousseau: da Teoria à Prática*, São Paulo: Ática, 1976, p. 103.

²³⁰ FORTES, L.R.S. *Rousseau: da Teoria à Prática*, São Paulo: Ática, 1976, p. 103.

²³¹ FORTES, L.R.S. *Rousseau: da Teoria à Prática*, São Paulo: Ática, 1976, p. 103.

²³² NASCIMENTO, M.M. - *Opinião Pública e Revolução*: aspectos do discurso político na França revolucionária. São Paulo: Nova Stella e EDUSP, 1989, p. 54.

conduzir um *povo cego*. Talvez, tenha sido este o sentido atribuído por Masters à utilidade da religião, como artifício para conduzir o povo, ainda que à própria liberdade.

Em outro momento, Fortes afirma: “É ele (o legislador) o sujeito histórico por excelência, pelo menos nesta fase de instituição do corpo político, na medida em que é um *representante ou substituto* do corpo político, *sujeito do direito*.”²³³ De fato, o legislador assume a função que caberia ao soberano e, por isso pode vir a se tornar um tirano, mas uma vez legando as leis adequadas ao povo e não somente as que lhe forem convenientes, diferencia-se da figura dos tiranos. Moisés e Numa exerceram ao mesmo tempo os poderes legislativo e executivo; Licurgo, por sua vez, não assumiu o trono, mesmo sendo instigado por seus concidadãos a fazê-lo, deixando-o, como era de direito, a seu sobrinho Carilau e governou como regente. Estes três legisladores não caíram na tentação autoritária, fazendo com que a missão do legislador fosse cumprida de fato.

A respeito da autoridade do legislador para impor suas leis, Monteagudo afirma:

A filosofia (ou a teologia) apresenta uma visão da origem que está acima dos fatos e conflitos e por isso pode auxiliar o legislador. (...) Os princípios são estabelecidos em nome do entendimento (imperativos categóricos), em nome de Deus (Mandamentos) ou em nome da natureza (axiomas) e devem garantir a liberdade pública. O mais importante é o consenso quanto à autoridade do legislador, sem a qual ele seria ignorado.²³⁴

Por outro lado, Nascimento salienta que esta autoridade não deve recorrer à força para se impor ao destacar o “encantamento sem o uso da força.”²³⁵ Evidentemente, os dois estudiosos têm como objetivo separar a figura do legislador da figura do tirano. No caso dos tiranos, sua obra não se perpetua além de sua vida, porém

²³³ FORTES, L.R.S. *Rousseau: da Teoria à Prática*, São Paulo: Ática, 1976, p. 103.

²³⁴ MONTEAGUDO, R. *Retórica e Política em Rousseau*. São Paulo: Doutorado/USP, 2003, p. 145.

²³⁵ NASCIMENTO, M.M. - *Opinião Pública e Revolução*: aspectos do discurso político na França revolucionária. São Paulo: Nova Stella e EDUSP, 1989, p. 99.

no caso dos bons legisladores, suas obras permanecem após sua morte, pois o povo acaba por amar as leis que lhes deram liberdade. Contudo, é preciso observar que os três legisladores citados por Rousseau enfrentaram oposições internas e recorreram, dentre outras estratégias, à força para superá-las e obtiveram o consenso como resultado de suas ações e não como um princípio sem o qual não poderiam legislar. Um desses casos foi, evidentemente, o de Moisés. Sua liderança exigiu violência tanto contra os estrangeiros (contra o soldado egípcio); para proteger os oprimidos, quando afasta os pastores que impediam as filhas de Madiã de pegarem a água do poço; como na sociedade organizada quando pune aqueles que fizeram o bezerro de ouro para adoração: “aproximando-se do acampamento, viu o bezerro e as danças. Sua cólera se inflamou, arrojou de suas mãos as tábuas e quebrou-as ao pé da montanha. Em seguida, tomando o bezerro que tinham feito, queimou-o e esmagou-o até o reduzir a pó, que lançou na água e a fez beber aos israelitas.”²³⁶ O uso da força, neste último caso, teve por objetivo garantir o respeito às leis que se impunham e não para salvaguardar as arbitrariedades de um governo.

Nas *Considerações Sobre o Governo da Polônia*, Rousseau afirma:

Olho as nações modernas: nelas vejo muitos fazedores de leis e nenhum legislador. Entre os antigos, vejo três principais que merecem uma atenção particular: Moisés, Licurgo e Numa. Os três dedicaram seus melhores cuidados a objetos que pareceriam a nossos doutores dignos de gargalhada. Os três tiveram sucessos que julgaríamos impossíveis se fossem menos comprovados.²³⁷

A obra de cada um destes três Legisladores possui elementos singulares. Moisés instituiu uma nação de “um enxame de infelizes fugitivos”. Depois do êxodo, em

²³⁶ BÍBLIA SAGRADA. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2008. Ex. 32, 19 – 20.

²³⁷ ROUSSEAU, J. - J. *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 26; O.C., Gallimard, v. III, p. 956.

decorrência do sincretismo hebraico e egípcio, precisou reconstruir a identidade nacional por meio de “costumes e usos inalienáveis”, bem como, “ritos e cerimônias particulares”. Como legislador, não teve por tarefa “criar um povo como obra original” (talvez, esta pertenceu a Abraão), mas sem dúvida nenhuma, resgatou o espírito da nação e conduziu o povo à liberdade. Conforme Rousseau, o resultado da obra de Moisés foi, com certeza, ainda mais impressionante do que a dos outros legisladores, pois, enquanto Roma e Esparta pereceram, Israel sobrevive:

É por isso que essa singular nação, tão freqüentemente subjugada, tão freqüentemente dispersa e destruída na sua aparência, mas sempre idólatra de sua regra, conservou-se, contudo, até nossos dias, esparsa entre as outras, sem com elas se confundir e que seus costumes, suas leis, seus ritos, subsistem e durarão tanto quanto o mundo, apesar do ódio e da perseguição do resto do gênero humano.²³⁸

A ciência bíblica contemporânea derrubou completamente a tese de que Moisés escreveu a Torá, mas no século XVIII ainda havia quem a aceitasse. Voltaire, em seu *Dicionário Filosófico*, afirma peremptoriamente que isto teria sido impossível, pois muitas referências são posteriores à vida de Moisés. Contudo, foi somente ao final do século XIX que os biblistas propuseram provas consistentes e documentais sobre o chamado “Problema do Pentateuco” o qual recebeu formulação definitiva por Julius Wellhausen com a “teoria das fontes” ou “hipótese documentária”. Esta, por sua vez, teve adaptações e complementações de estudiosos como Hermann Gunkel, Gerhard von Rad, e Ivan Engenell.

Torá significa ‘ensinamento’, ‘direção’, ‘educação’. Para os biblistas contemporâneos, este termo foi inadequadamente, traduzido por ‘lei’, seguindo a

²³⁸ ROUSSEAU, J. - J. *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 27; O.C., Gallimard, v. III, p. 957.

tradução grega *nómos* e a latina *lex*. Ele indica a parte normativa do Pentateuco e “em sentido mais global, o próprio Pentateuco, acabando por designar a Bíblia hebraica como um todo.”²³⁹ Contudo, para Rousseau, somente na Idade Moderna é que as leis perdem seu caráter educativo, portanto, se a lei para os hebreus era o ensinamento, o mesmo se passava entre gregos e romanos. Ainda que a lei destes povos tenha sido inspirada, mas não ditada diretamente pelos seus deuses, seu caráter sagrado era inquestionável foi fundamental para seu estabelecimento.

Licurgo, tal como Moisés, restaurou um povo que estava degradado e escravizado, não por outra nação e sim por seus próprios hábitos. Então, sua obra caracterizou-se por impor costumes rigorosos para que restaurasse a liberdade do povo espartano, uma vez que estavam mergulhados na servidão dos vícios que a riqueza traz aos povos. Sobre este tema, Rousseau retoma um princípio estóico de que quando se vive para os prazeres, que podem transformar-se em vícios, torna-se escravo e não homem livre. Aplicando este princípio individual ao social resulta na mesma situação: um povo que vive para a riqueza e para os prazeres é escravo. Para reverter esta situação, Licurgo, nas palavras de Rousseau, direcionou a paixão do povo espartano para a pátria:

Mostrou-lhes sem cessar a pátria nas suas leis, nos seus jogos, na sua casa, nos seus amores, nos seus festins. Não lhes deixou um único instante de relaxamento para estar só consigo mesmo e desta contínua coerção, enobrecida por seu objeto, nasceu nele esse ardente amor à pátria que foi sempre a mais forte, ou antes, a única paixão dos espartanos e que deles fez seres acima da humanidade.²⁴⁰

²³⁹ ASSOCIAÇÃO Laical de Cultura Bíblica. *Vademecum para o estudo da Bíblia*. Tradução de José A. Beraldin. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 95.

²⁴⁰ ROUSSEAU, J. - J. *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 27; O.C., Gallimard, v. III, p. 957.

A principal fonte de informações sobre a vida e a obra de Licurgo é encontrada nas *Vidas Paralelas* de Plutarco. Em primeiro lugar, quase tudo o que sabemos sobre Licurgo pode ser posto em dúvida. Mesmo assim, o que importa para o estudioso do pensamento rousseauísta não é a verdade histórica da vida de Licurgo, mas a Esparta e seu legislador mítico no pensamento de Rousseau.

A obra de Licurgo não teve como principal motivo a religião, mas a moral e a política. Enquanto estas ocuparam a maior parte de suas leis, aquela aparece no final de sua vida, porém coroa de maneira grandiosa todo o restante da obra. Sua primeira medida foi a criação do Senado, a qual, segundo Plutarco, foi elogiada por Platão. Quanto à segunda medida, o autor das *Vidas Paralelas* afirma:

A segunda e a mais ousada ordem de Licurgo foi a repartição das terras, porque sendo terrível a desigualdade e a diferença, pela qual muitos pobres necessitados sobrecarregavam a cidade e a riqueza se acumulava com poucos, se propôs a desterrar a insolência, a inveja, a corrupção e principalmente os dois maiores e mais antigos males de todos: a riqueza e a pobreza (...) Tentou também repartir os bens para fazer desaparecer toda a desigualdade e diferença; porém, quando viu que assim, às claras, era mal recebida esta reforma, tomou outro caminho e combateu o luxo. Em primeiro lugar, anulando toda a moeda antiga de ouro e prata e mandando cunhar de ferro; de maneira que para a soma de dez minas se necessitava de um cofre grande em casa e de ajuda para transportá-lo. Somente com esta mudança libertou a Lacedemônia de muitas espécies de crime.²⁴¹

No *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*, o elogio à rusticidade e simplicidade dos espartanos se contrapõe e supera como, modelo moral, o luxo e a civilidade dos atenienses. As passagens de Plutarco recorda o segundo *Discurso*, no qual Rousseau aponta como a origem da desigualdade entre os homens, justamente, a repartição das terras: “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um

²⁴¹ PLUTARCO, *Vidas Paralelas*. Buenos Aires: El Ateneo. 1952, p. 90.

terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo”²⁴²

Outra medida de Licurgo foi o estabelecimento das fíditias, as refeições coletivas, das quais todos eram obrigados a participar de tal modo que se reduziu ao extremo a vida doméstica. Nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, Rousseau reafirma a necessidade de se reduzir a importância da vida doméstica e ampliar a da vida coletiva, para acostumar os jovens ao olhar público. Por fim, dentre as medidas a mais conhecida foi o estabelecimento da educação pública da qual todos os meninos eram obrigados a participar, exatamente pelo mesmo motivo das refeições coletivas, isto é, retirar das famílias a tarefa de formar os cidadãos e o espírito pátrio. As mulheres também recebiam sua educação cidadã na comunidade de tal sorte que tinham tanto prestígio entre os helenos quanto os homens. Conforme Plutarco, muitos tentavam obter mulheres espartanas como escravas para criarem seus filhos.

Jaeger observa que Esparta exerceu importante referencial político tanto para Platão quanto para Aristóteles, pois poucos como eles, enxergaram quais exemplos da história da Lacedemônia poderiam ser úteis para a Atenas corrompida. Além dos exemplos positivos como a educação e o serviço militar constante, há também o exemplo negativo que é a própria razão da perda da disciplina espartana causada pela introdução do dinheiro.

Esparta conseguiu na Grécia uma hegemonia indiscutível (...) A aversão dos gregos pelo opressor tornou-se geral a partir do momento em que se apoderou de Esparta a ânsia de domínio e ela perdeu o antigo sentido da disciplina e da educação. O dinheiro, que antes Esparta mal conhecia, entrou na cidade em torrentes, e “foi

²⁴² ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 265; O.C., Gallimard, v. III, p. 164.

descoberto” um velho oráculo, segundo o qual a ambição arruinaria Esparta.²⁴³

O ponto culminante da obra de Licurgo é seu último gesto em favor de Esparta. Não tomou como principal objeto regulamentações religiosas, mas quando estava em idade avançada “imaginou um modo de tornar sua legislação imortal, pois via-se que ela dera bons frutos ao Estado”. Reunindo os cidadãos disse a todos que a cidade ia bem, porém precisava dar a ela algo mais essencial e de maior força, mas não o faria sem antes consultar o oráculo de Apolo em Delfos e, enquanto estivesse fora, que não mudassem nada na constituição até seu retorno. Incitado por todos a partir, fez com que jurassem não alterar a constituição, primeiro os reis e os senadores, depois todo o povo. Uma vez obtendo o juramento dos seus, partiu.

Apresentando-se ao oráculo e sacrificando ao deus, perguntou se as suas leis eram próprias e suficientes para que sua cidade fosse feliz e virtuosa. Então, lhe respondeu o deus que suas leis estavam perfeitamente estabelecidas e que a cidade seria muito ilustre e celebrada se se mantivesse sob as leis de Licurgo. Escrevendo este oráculo, enviou-o à Esparta. Mas ele, fazendo outro sacrifício ao deus e saudando seus amigos e ao seu filho, resolveu não deixar livres seus concidadãos do juramento, decidiu deixar espontaneamente sua vida, achando-se já em idade de decidir se quer continuar a viver ou de colocar um fim, quando parece ter chegado ao auge da felicidade. Deixando de se alimentar, crendo que aos homens públicos convém que mesmo sua morte não deixe de ser pública, nem sem fruto o término de suas atividades. Para ele que havia executado coisas tão grandes, o falecimento deveria ser verdadeiramente o remate de sua felicidade e a garantia dos bens e das felicidades que, durante sua vida, havia preparado aos seus concidadãos, pois eles estavam ligados pelo juramento que se manteriam sob as leis até que voltasse.²⁴⁴

²⁴³ JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995, 110.

²⁴⁴ PLUTARCO, *Vidas Paralelas*. Buenos Aires: El Ateneo. 1952, p. 111.

Numa é considerado por Rousseau o verdadeiro fundador de Roma. Maquiavel nos *Comentários* atribui a Rômulo a fundação de Roma, mas reconhece que sua grandeza se deve mais a obra de Numa do que a de seu fundador: “De modo que, se se tivesse de dizer a quem Roma devia maiores obrigações, se a Rômulo ou a Numa, creio que este último teria a preferência.”²⁴⁵ Rousseau também segue esta tradição: a obra de Rômulo teria sido a de “reunir bandoleiros”, porém sem lhes dar uma identidade em comum; nem sequer Brutus, mesmo sendo este o pai da República e um dos personagens que representam o modelo de cidadão da Antigüidade, tem tal honra. A existência de um cidadão da magnitude de Brutus ocorreu justamente pela força da legislação imposta desde Numa, que fez substituir o ímpeto guerreiro por costumes e modos mais amenos, introduzidos pelas práticas e ritos religiosos por ele instituídos aos romanos.

Sobre Numa, Tito Lívio afirma:

Tornando-se rei de uma cidade jovem fundada pela força das armas, Numa preparou-se para fundá-la novamente com base no direito, na lei e nos bons costumes. Ao ver que tais reformas eram inexecutáveis em meio a contínuas guerras, pois a vida militar tornava os homens belicosos, e julgando que só poderia abrandar aquele povo feroz desabitando-o do uso das armas, mandou construir um templo a Jano no sopé do Argileto, como símbolo da paz e da guerra: aberto, indicaria que a cidade estava em guerra e fechado, que estava em paz com todos os povos.²⁴⁶

Plutarco, por sua vez, comenta:

Julgando, pois que não era tarefa fácil e de pouco trabalho conduzir e por ordem de paz a um povo tão exaltado, invocou o auxílio dos deuses, abrandando nos romanos o orgulho guerreiro com sacrifícios, com procissões e com danças que ele mesmo celebrou e instituiu e

²⁴⁵ MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Sérgio F. G. Bath. Brasília: UNB, 1994, p. 58.

²⁴⁶ TITO LÍVIO. *História de Roma*. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1989, p. 45.

que reuniam à majestade o aparato um atrativo gracioso e certo prazer que inspirava humanidade.²⁴⁷

Dentre as ações de Numa destacam-se: a reforma do calendário, a organização do sacerdócio para que os futuros reis tivessem substitutos nas obrigações sacerdotais, uma vez que estariam ausentes nas ocasiões de batalhas; escolheu as donzelas para o culto de Vesta as quais deveriam dedicar-se inteiramente ao serviço do templo às custas do Estado. Tito Lívio afirma que um dos efeitos da magistratura de Numa foi a mudança de opinião que os povos vizinhos tinham de Roma, pois antes a consideravam como uma espécie de acampamento militar instalado entre eles para, tão somente, perturbar-lhes a paz e passaram a considerá-la uma cidade digna de veneração pelo fato de seus habitantes dedicaram-se inteiramente ao culto dos deuses:

Essas consultas e conjuras, afastando o povo da violência das armas, tornaram-se a preocupação de todos os espíritos. Além disso, o pensamento constante nas divindades e o sentimento de que a vontade celeste interferia nas atividades humanas impregnaram os corações de tanta religiosidade que o respeito aos juramentos substituiu o temor às leis e castigos como norma de governo.²⁴⁸

Por fim, Plutarco reproduz um poema que demonstra o efeito das leis de Numa sobre os romanos: o arrefecimento do ímpeto guerreiro:

*Seus escudos cobertos de teias estavam,
Lanças e espadas, sem uso, enferrujavam;
A trompa guerreira não mais se ouvia
Nem dos olhos a doce ternura fugia.*²⁴⁹

²⁴⁷ PLUTARCO, *Vidas Paralelas*. Buenos Aires: El Ateneo. 1952, p. 123.

²⁴⁸ TITO LÍVIO. *História de Roma*. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1989, p. 48.

²⁴⁹ PLUTARCO, *Vidas Paralelas*. Buenos Aires: El Ateneo. 1952, p. 137.

Rousseau concluindo o que lhe parece ser o elemento comum das obras destes legisladores, afirma nas *Considerações*: “O mesmo espírito guiou todos os antigos Legisladores em suas instituições. Todos procuraram laços que afeioassem os cidadãos à pátria e uns aos outros e os encontraram em usos particulares, em cerimônias religiosas que por sua natureza eram sempre exclusivas e nacionais (vejam o fim do *Contrato Social*)”.²⁵⁰ A mesma idéia estava presente no verbete da *Enciclopédia* intitulado *Economia Política*:

Esta era a grande arte dos antigos governos, naqueles tempos recuados em que os filósofos davam leis aos povos e empregavam sua autoridade apenas para torná-los sábios e felizes. Daí muitas leis suntuárias, muitos regulamentos sobre costumes, muitas regras públicas aceitas ou recusadas com o maior cuidado. Os próprios tiranos não esqueciam esta parte importante da administração e eram vistos a corromper os costumes dos seus escravos com o mesmo cuidado com que os magistrados corrigiam os de seus concidadãos.

²⁵¹

O efeito das religiões nacionais é assim descrito por Rousseau: “morrer pela pátria é alcançar o martírio, violar as leis é ser ímpio, e submeter um culpado à execração pública é devotá-lo à cólera dos deuses: *Sacer esto*.”²⁵² Sendo uma sociedade particular, inspira em seus cidadãos a intolerância que os levava a uma situação de estado de guerra contra todos os outros povos. Portanto, era preciso encontrar um outro referencial quando se tratasse das relações entre religião e política, pois as religiões nacionais eram adequadas apenas às circunstâncias nas quais frutificaram.

²⁵⁰ ROUSSEAU, J. - J. *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 28; O.C., Gallimard, v. III, p. 958.

²⁵¹ ROUSSEAU, J. - J. *Discurso sobre a Economia Política*. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis: Vozes, 1996, pp. 160 – 161; O.C., Gallimard, v. III, p. 252.

²⁵² ROUSSEAU, J. - J. *Do Contrato Social*. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 147; O.C., Gallimard, v. III, p. 465.

Religião do Homem

Quanto à chamada religião do homem, Rousseau afirma:

Resta, pois, a religião do homem ou o cristianismo, não o cristianismo de hoje, mas o do Evangelho, que é completamente diverso. Pois nessa religião santa, sublime, verdadeira, os homens, filhos do mesmo Deus reconhecem-se todos como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve nem com a morte. Foi nessas circunstâncias que Jesus veio estabelecer na terra um reino espiritual; separando de tal sorte, o sistema teológico do político, fez que o Estado deixasse de ser uno e determinou as divisões internas que jamais deixaram de agitar os povos cristãos.²⁵³

No primeiro parágrafo o termo “religião do homem” é sinônimo de “cristianismo”. Porém, ser cristão, para Rousseau, não significa necessariamente comungar em uma Igreja, seja a católica, sejam as reformadas. Observa-se, especialmente no segundo parágrafo, que há uma forte herança paulina no pensamento do filósofo genebrino, muito provavelmente oriunda das raízes do protestantismo de Lutero e de Calvino que atribuíram a esse apóstolo um papel proeminente no debate sobre a salvação pela fé, pela obediência à lei ou pelas obras. Façamos, pois, uma pequena digressão a respeito do cristianismo de São Paulo e os problemas relativos à religião e à lei que ele proporciona.

Rousseau entende que o cristianismo representou uma mudança completa no sistema teológico-político da Antigüidade ao separar, em cada nação, a religião da política. Assim, podemos vinculá-lo a uma determinada corrente de interpretação do

²⁵³ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 145 – 147; O.C., Gallimard, v. III, pp. 462 – 465.

cristianismo bastante comum no pensamento protestante, especialmente no de Calvino, que considera a obra de Paulo de Tarso o fundamento para a nova fé, uma vez que seu espírito é inteiramente universal e se distancia das tradições nacionais judaicas. Esta postura, contudo, não representa uma ruptura com o Israel histórico, porque, por exemplo, tanto Lutero quanto Calvino consideram canônica a Bíblia Hebraica e não a Septuaginta.

O problema está em compreender, então, como se dá esta relação entre a lei de Israel e a mensagem de Cristo pregada aos pagãos, especialmente pelo querigma paulino, que lhe valeu o epíteto de Apóstolo dos Gentios. A partir de Paulo, os monoteísmos judaico e cristão apresentariam dimensões concretas distintas. A religião judaica admite o proselitismo, mas não se caracterizou pelo esforço de conversão dos pagãos. Assim, a figura do prosélito está associada aos *noaquidos*, termo que designa simplesmente preceitos ou “preceitos dos filhos de Noé” e foram, com certeza, importantes no Concílio Apostólico de Jerusalém, conforme descrito em Atos dos Apóstolos, 15, 19, no qual as prescrições para os pagãos convertidos eram bem sucintas, como não comer carne sufocada, sacrificadas aos ídolos, entre outras.²⁵⁴

Fabris observa que há uma polêmica sobre o papel de Paulo na origem histórica do cristianismo. Desde os primeiros séculos, o debate entre a salvação pela fé ou pelas obras divide opiniões. Assim, costuma-se chamar de “paulinismo” as correntes cristãs que afirmam a salvação exclusivamente pela fé, em uma suposta oposição ao cristianismo “puro” que representaria um vínculo inalienável com a lei judaica. A partir

²⁵⁴ A palavra *prosélito* tem a seguinte origem: “O termo hebraico *gher* (na tradução dos Setenta *prosélytos*), indica geralmente o estrangeiro residente em Israel, participante dos direitos e (se circuncidado) da vida religiosa do povo. Posteriormente, designa os não-hebreus, que, ao aceitarem o “jugo dos preceitos” e se submeterem à circuncisão e ao batismo ou imersão, passam a fazer parte a pleno título do povo de Israel. Neste caso, trata-se propriamente do *gher zédeq* (prosélito de justiça) ASSOCIAÇÃO Laical de Cultura Bíblica. *Vademecum para o estudo da Bíblia*. Tradução de José A. Beraldin. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 73.

da patrística suas cartas ganham novas análises e ele passa a ser um dos pilares do cristianismo ocidental, com São Jerônimo e Santo Agostinho, e do oriental, com Orígenes de Alexandria, entre outros. Na era Moderna, a obra de São Paulo se torna uma referência para o pensamento e a espiritualidade protestantes, pois conforme Fabris, Melancton afirma em seu *Loci communes* de 1525, que a carta de Paulo aos romanos é o compendium da doutrina cristã. Em 1536 Calvino organiza e publica seus cursos na Universidade de Genebra e suas pregações na Igreja de São Pedro sobre as cartas paulinas.

Ainda conforme Fabris, as divergências sobre São Paulo permaneceram durante os séculos XIX e XX. Em geral, há uma tendência em considerar a centralidade de sua soteriologia na justificação pela fé. Neste caso, estariam as obras de K. Barth e R. Bultmann e há uma tendência de não considerar que haja uma ruptura entre a fé e as leis, por exemplo em Sanders. Por fim, uma outra interpretação do pensamento paulino é a de uma suposta característica anti-judaica. Ainda conforme Fabris, o germanista Paul de Lagarde, no século XIX, afirmou que Paulo havia deformado o cristianismo e a originalidade do Evangelho em sentido judaico, e mais especificamente, farisaico. Esta mesma postura é encontrada em outros estudos: “Esse papel de Paulo na história das origens cristãs é examinado também pelos estudiosos judeus contemporâneos. Paulo é considerado o fundador do Cristianismo em sentido antijudaico.”²⁵⁵

No âmbito da Filosofia, Fabris destaca a opinião de Nietzsche sobre São Paulo em *Aurora*:

Que a nave do Cristianismo tenha jogado no mar uma boa parte do lastro judaico, que tinha ido entre os pagãos, e tenha podido caminhar, tudo depende da história desse homem (Paulo), um homem muito atormentado, digno de muita comiseração, muito inoportuno e inoportuno a si mesmo. Sofria de uma idéia fixa, ou para se expressar

²⁵⁵ FABRIS, R. *Paulo: apóstolo dos gentios*. Tradução de Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 723.

mais claramente, de um problema fixo, constantemente presente, que nunca se aquietou: como fica a questão da *lei* judaica? E precisamente o *cumprimento dessa lei*? (...) Aqui está a saída, sim, aqui está a vingança perfeita, sim, é aqui e em nenhum outro lugar que eu tenho o *destruidor da lei*! Aquele que estava tomado pela maior e atormentada soberba sentiu-se restabelecido no mesmo instante, o desespero moral é como que varrido, pois era a moral que foi varrida, que devia ser destruída – ou seja, consumada lá na cruz! (...) a partir daí é ele o mestre da *destruição da lei*!²⁵⁶

Não há unanimidade entre os intérpretes a respeito da expansão do cristianismo como consequência do espírito desta religião ou da obra de seus apóstolos, especialmente Paulo de Tarso. O cerne desta questão está na relação entre a lei dos judeus e a moral implementada por Cristo.

Sanders descreve a situação da Galácia onde houve um conflito sobre o cumprimento da Lei como caminho para a salvação, pois alguns missionários, vindos de Jerusalém ensinavam de modo diferente da pregação de Paulo e Barnabé. Em essência, insistiam que sem o cumprimento da lei mosaica, em especial a circuncisão, não era possível a salvação.²⁵⁷

O problema em torno do qual giravam os debates era: os pagãos convertidos ao cristianismo, em terras estrangeiras, deveriam ou não obedecer a Lei de Israel? Este foi o tema central da Assembléia de Jerusalém. Murphy-O'Connor faz uma série de considerações sobre as relações entre Paulo e a autoridade da Igreja de Jerusalém. Em suas análises, afirma que Paulo não se submetia à autoridade desta Igreja e que

²⁵⁶ FABRIS, R. *Paulo: apóstolo dos gentios*. Tradução de Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulinas, 2001, pp. 722 – 723 – 1981, I, 8.

²⁵⁷ Conforme se lê em Lucas “Alguns indivíduos desceram então da Judéia com o intento de doutrinar os irmãos, dizendo: ‘se não vos fizerdes circuncidar segundo a norma de Moisés, não podeis ser salvos’. Daí resultou um conflito, e discussões bastante graves opuseram Paulo e Barnabé a essa gente. Decidiu-se que Paulo e Barnabé e alguns outros subissem a Jerusalém para entrevistarem-se com os apóstolos e os anciãos a respeito dessa contenda.” BÍBLIA SAGRADA. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2008. At. 15, 1 – 2.

considera direito seu ser tratado de igual para igual, uma vez que ele também havia fundado suas igrejas. Nem mesmo sua primeira passagem por Jerusalém teve a intenção de consultar uma autoridade superior à sua, teria sido somente para visitar Cefas e não para subordinar sua missão entre os gentios à autoridade da Igreja de Jerusalém. Contudo, ainda conforme Murphy-O'Connor, Lucas descreve a situação de tal forma a demonstrar que, de algum modo, Paulo e Barnabé precisariam da autoridade de Jerusalém para resolver o problema surgido na Antioquia, a saber, que a doutrina implantada por Paulo estava sendo questionada por missionários conservadores que exigiam a circuncisão dos convertidos para a salvação.

Não seria estranho que para a Igreja de Jerusalém a conversão ao cristianismo, portanto ao judaísmo, seguisse as mesmas normas que vimos nos casos dos prosélitos, isto é, a conversão que antes era feita do paganismo para o judaísmo era o modelo para a conversão feita do paganismo para o cristianismo, entendido, até aqui, como judaísmo, também. Tratava-se do problema, portanto de aceitar a Lei de Moisés na íntegra e viver em conformidade com ela. Nesta fase da Assembléia, Paulo vai expor sua doutrina em Jerusalém e, ainda conforme Murphy-O'Connor: “No que dizia respeito a Paulo, esse era o único item em pauta. É preciso salientar que, nessa fase, Paulo não está dizendo que é errado obedecer à Lei, mas só que é desnecessário”.²⁵⁸

Há um segundo momento, portanto, em que Paulo opõe a fé em Cristo à Lei. Para ele, não basta que se cumpra a Lei, isto por si só não é suficiente para a salvação:

Nós, judeus de nascença, e não pecadores dentre os pagãos, sabemos, contudo, que ninguém se justifica pela prática da Lei, mas somente pela fé em Jesus Cristo. Também nós cremos em Jesus Cristo, e tiramos assim nossa justificação da fé em Cristo, e não pela prática da Lei. Pois, pela prática da Lei, nenhum homem será justificado.²⁵⁹

²⁵⁸ MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo: biografia crítica*. Tradução: Bárbara T. Lambert. São Paulo: Loyola, 2000, p. 149.

²⁵⁹ BÍBLIA SAGRADA. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2008. Gl 2, 14 – 15.

A conclusão de Murphy-O'Connor é a de que Paulo não confere à Lei a autoridade absoluta, mesmo tendo ele sido fariseu antes da conversão: “Não é mais a Lei que fala por Deus, mas somente Cristo. Doravante a obediência se define pela relação com Cristo (Gl 6, 2). Paradoxalmente, portanto, obedecer à Lei é ser transgressor (Gl 2, 18).”²⁶⁰ Isto não significou, no entanto, que o Apóstolo rompesse com o seu povo em favor dos pagãos para quem pregava. Acreditava na salvação de todo o Israel, desde que não ficasse “cego pela Lei” como ele próprio ficara. Assim, Murphy-O'Connor conclui a este respeito:

Não nos surpreende que tenha sido ao ler Isaías que percebeu o meio pelo qual os judeus seriam salvos. Em Rm 11, 26, a fim de defender sua tese de que “todo Israel será salvo”, ele cita: “De Sião virá o libertador, ele afastará de Jacó as impiedades. E eis qual será a minha aliança com eles” (Is 59, 20-21); “quando eliminar os seus pecados” (Is 27,9). A alusão é à parusia de Cristo. Em outras palavras, os judeus serão salvos exatamente da mesma maneira que Paulo foi. Seu compromisso com a Lei não só o cegara para o verdadeiro papel de Cristo como também criara amarga hostilidade. Essa atitude foi mudada por um encontro completamente inesperado no caminho para Damasco, onde Cristo tomou a iniciativa. Assim será para todo o Israel, na parusia, quando Cristo aparecer na glória. Então os judeus não serão mais capazes de rejeitá-lo do que Paulo foi.²⁶¹

Conforme Sanders, a argumentação de Paulo em Gálatas 3 é contra os missionários cristãos que consideravam a Lei tão ou mais importante do que a fé em Cristo e não contra o judaísmo. Seu objetivo é refutar a idéia de que os gentios deveriam aceitar a Lei como *condição necessária* para a entrada no cristianismo.

²⁶⁰ MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo: biografia crítica*. Tradução: Bárbara T. Lambert. São Paulo: Loyola, 2000, p. 165.

²⁶¹ MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo: biografia crítica*. Tradução: Bárbara T. Lambert. São Paulo: Loyola, 2000, p. 343.

Conclui que a argumentação paulina não é contrária à Lei, nem a favor da fé propriamente, mas visa criticar a exigência de que os pagãos deveriam se converter à Lei mosaica.

A questão central, neste ponto, é sintetizada por Sanders: *por que Paulo afirma que a justificação não pode acontecer através da Lei?* Em primeiro lugar, destaca-se a perspectiva quantitativa: por que é impossível compreender toda a Lei; em segundo lugar, a resposta qualitativa: é alienante cumprir toda a Lei, mas cumpri-la é, ainda sim, melhor do que não fazê-lo; em terceiro lugar, pela soteriologia exclusivista da fé em Cristo como critério de salvação. Sanders, ainda, demonstra que, na perspectiva de Hans Hubner, é possível conciliar algumas destas teses, por exemplo, vendo a resposta quantitativa em Gálatas e a qualitativa em Romanos.

Quanto ao convívio dos convertidos com os pagãos, novas questões são postas. Evidentemente, todas derivam da relação entre a Lei e a fé em Cristo, mas, uma vez definida que a missão de Paulo entre os gentios está correta e que estes não precisam viver sob a Lei mosaica, bastando-lhes a fé em Cristo, como se normatizou o convívio dos cristãos com pagãos? Alguns radicais geraram conflitos que acabaram por exigir a intervenção o apóstolo. Em Coríntios, Paulo se vê obrigado a enfrentar esta dificuldade:

Na minha carta vos escrevi que não tivésseis familiaridade com os impudicos. Porém, não me referia de um modo absoluto a todos os impudicos deste mundo, os avarentos, os ladrões, ou os idólatras, pois neste caso deveríeis sair deste mundo. Mas eu simplesmente quis dizer-vos que não tenhais comunicação com aquele que, chamando-se irmão, é impuro, avarento, idólatra, difamador, bebedor, ladrão. Com tais indivíduos nem sequer deveis comer. Pois, que tenho eu de julgar os que estão fora? Não são os de dentro que deveis julgar? Os de fora é Deus que os julgará.... Tirais o perverso de vosso meio.²⁶²

²⁶² BÍBLIA SAGRADA. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2008. I Cor 5, 9 – 13.

O que se vê é uma mensagem de tolerância, pois afirma que os cristãos podem conviver com os pagãos inclusive com eles partilhar as refeições. A intolerância é para com os membros da comunidade que, dizendo-se cristãos, comportavam-se de modo inadequado. Estes devem ser excluídos e, conforme afirma o apóstolo, “entregues a Satanás’ para a mortificação de seu corpo a fim de que suas almas sejam salvas no dia do Juízo” (I Cor 5, 5). Esta tolerância para com o pagão não é uma exclusividade de Paulo, mas também Pedro a manifestava constantemente. Em Gálatas (2, 14-15) Paulo diz a Pedro “Se tu que és judeu, vives como os gentios, e não como os judeus, com que direito obrigas os pagãos convertidos a viver como os judeus?” Trata-se do fato de que Pedro aceitava a refeição dos pagãos, contrariamente ao costume judeu, o que suscitou diversas críticas a ele, levando-o inclusive a cessar este convívio. No entanto, depois da Assembléia de Jerusalém ele volta a comer com os gentios. Pedro aceita este convívio devido à visão que declara ter tido no dia em que os enviados do centurião Cornélio vieram procurá-lo para ir à casa do seu senhor. Ora, não era conforme o costume um judeu visitar um pagão, muito menos comer a mesma comida que ele. Enquanto Pedro refletia sobre a visão que tivera, um anjo anunciou a chegada dos enviados e disse que o apóstolo deveria ir com eles.²⁶³

Um outro paradoxo que o cristianismo traz é o da relação entre seus fundamentos e a justiça, pois a sociedade civil necessita dela para encontrar seu equilíbrio, por exemplo, por meio da punição dos que violarem as normas do pacto social. O indivíduo cristão deve considerar a injustiça por ele sofrida – ou por toda a

²⁶³ “No dia seguinte, enquanto estavam em viagem e se aproximavam da cidade – pelo meio dia – Pedro subiu ao terraço da casa para fazer oração. Então, como sentisse fome, quis comer. Mas enquanto lho preparavam, caiu em êxtase. Viu o céu aberto e descer uma coisa parecida com uma grande toalha que baixava do céu à terra, segura pelas quatro pontas. Nela havia de todos os quadrúpedes, dos répteis da terra e das aves do céu. Uma voz lhe falou “Levanta-te, Pedro, mata e come.”... Disse Pedro: “De modo algum, Senhor, porque nunca comi coisa alguma profana e impura.” Esta voz lhe falou segunda vez “O que Deus purificou não chames tu de impuro.” Isto se repetiu três vezes e logo a toalha foi recolhida ao céu. BÍBLIA SAGRADA. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus. At 10, 9 – 16.

sociedade – como vontade divina, portanto inquestionável; mas para o magistrado cristão o problema ganha outras proporções, pois como seguir a orientação bíblica de não julgar para não ser julgado: “Não julgueis e não sereis julgados. Porque do mesmo modo que julgardes sereis também vós julgados e, com a medida com que tiverdes medido, também vós sereis medidos.” (Mt 7, 1-2) e, ao mesmo tempo, ser um magistrado encarregado de presidir os julgamentos públicos e, se necessário condenar os infratores?

Esta dificuldade em que se vê o magistrado é respondida por Maquiavel no *Príncipe* quando aborda a tarefa dos magistrados no governo da sociedade. Maquiavel não tem dúvida de qual deve ser sua postura frente ao problema da suposta incompatibilidade entre a moral cristã e a necessidade de punir que está presente nas funções das magistraturas. Ele deve agir conforme as necessidades do Estado, mesmo que seja contra a caridade, a humanidade, a religião etc. Desta forma, Maquiavel conclui que há uma incompatibilidade entre os fundamentos cristãos e as necessidades do Estado: “Deve-se compreender que um príncipe, sobretudo príncipe novo, não pode observar todas aquelas coisas que fazem com que os homens sejam considerados bons por ser frequentemente obrigado, a fim de manter o Estado, a agir contra a fé, a caridade, a humanidade, a religião.”²⁶⁴

Ricoeur também aborda o problema da conciliação da necessidade de ação concreta dos magistrados com as regras do cristianismo sob a perspectiva da obra do apóstolo dos gentios. Em primeiro lugar, São Paulo traz como referência o amor conforme definido no *Sermão da Montanha*: um amor que perdoa, que não resiste ao mau, que paga este mal com o bem. Sua máxima é “amai-vos uns aos outros como eu vos tenho amado”.

²⁶⁴ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Tradução de Antonio D’Elia. São Paulo: Cultrix, 1995, pp. 111 - 112.

São Paulo teve perfeita consciência de que, ao introduzir a figura do magistrado, e com ela a autoridade, a sanção, a obediência, do temor ele fazia surgir uma dimensão da vida que não se acha contida nas relações diretas de homem para homem suscetíveis de serem transfiguradas pelo amor fraterno de que antes havia falado; é, com efeito, assaz notável, como o sublinhou O. Cullmann, que os conselhos políticos de São Paulo se inserem em um contexto em que a questão principal é o “amor” que todos os homens devem uns aos outros.²⁶⁵

Sob a perspectiva de quem se submete à autoridade, São Paulo afirma a necessidade de obediência às autoridades civis. Tal postura deriva da situação dos cristãos, que vivendo entre os pagãos, não deveriam atrair para si a fama de rebeldes, porque não é a libertação política que desejavam. Aqui, justamente, é um dos aspectos mais criticados da doutrina paulina, porque muitos consideram isto uma submissão inadequada ao Império Romano e um desvirtuamento da mensagem de Cristo.

Em Romanos 13, 1 - 5, o apóstolo diz, a respeito da autoridade:

Cada qual seja submisso às autoridades constituídas. Porque não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram instituídas por Deus. Assim aquele que resiste à autoridade, opõe-se a ordem estabelecida por Deus; e os que a ela se opõem atraem sobre si a condenação. Em verdade, as autoridades inspiram temor, não, porém a quem pratica o bem, e sim a quem faz o mal! Queres não ter o que temer à autoridade? Faze o bem e terás o seu louvor. Porque ela é o instrumento de Deus para teu bem. Mas, se fizeres o mal, teme, porque não é sem razão que leva a espada: é ministro de Deus, para fazer justiça e para exercer a ira contra aquele que pratica o mal. Portanto, é necessário submeter-se não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência.

Para Ricoeur a figura do magistrado está necessariamente associada à punição, o que caracteriza uma forma de violência, conquanto seja limitada, ainda assim, violência.

²⁶⁵ RICOEUR, P. *História e verdade*. Tradução de Lucy M. Cesar. Rio de Janeiro: Forense, 1968, p. 239.

A ordem estabelecida por São Paulo não pode se chocar com a ordem do mundo civil e, ainda que esta violência seja fundada na justiça, ela deverá punir e, portanto, o magistrado ficará em uma situação paradoxal frente à exigência do perdão. Ainda que, também, se lembre que ele julga e pune conforme as leis humanas e não as de Deus, deverá punir, logo usar a violência.

Por que a autoridade não parece poder proceder do amor. Sob a mais comedida de suas formas, a mais legítima, a justiça já é maneira de pagar o mal com o mal. Em sua essência, a punição consome a mais fundamental das rupturas na ética do amor; ela ignora o perdão, resiste ao mau, institui uma relação não recíproca; em suma, à via curta, à imediatez do amor ela opõe a via longa, a mediação de uma educação coercitiva do gênero humano.²⁶⁶

Tomando-se a Epístola aos Romanos como referência, de fato, a autoridade aparece dissociada do amor e do respeito, mas se observarmos a Epístola a Pedro teremos uma outra perspectiva na qual a autoridade lhes aparece associada ao respeito e ao amor:

Por amor do Senhor, sede submissos, pois a toda autoridade humana, quer ao rei como soberano, quer aos governadores como enviados por ele para castigo dos malfeitores e para favorecer as pessoas honestas. Porque esta é a vontade de Deus que, praticando o bem, façais emudecer a ignorância dos insensatos. Comportai-vos como homens livres, e não à maneira dos que tomam a liberdade como véu para encobrir a malícia, mas vivendo como servos de Deus. Sêde educado para com todos, amais os irmãos, temei a Deus, respeitai o rei.²⁶⁷

Por fim, Ricoeur diz que trazer este paradoxo à consciência é mais importante do que a resposta que São Paulo dá a ele, pois na verdade, lega-nos mais um problema do

²⁶⁶ RICOEUR, P. *História e verdade*. Tradução de Lucy M. Cesar. Rio de Janeiro: Forense, 1968, p. 240.

²⁶⁷ BÍBLIA SAGRADA. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2008. Epístola a Pedro 2, 13 – 17.

que uma solução. O cristão tem o dever para com a salvação, possui uma lei para isso, mas vive em um mundo concreto no qual as leis civis não necessariamente estão de acordo com as Leis da Torá e em nenhuma das comunidades cristãs evangelizadas por Paulo. Então, o que fazer? Rebelar-se contra as autoridades para garantir a salvação da alma? Não é esta, de forma alguma sua opção. Rousseau dirá, mais adiante, que por causa de posturas como esta, o cristianismo forma homens muito dóceis o que é bom para as autoridades, mesmo as que ascenderam ao poder por meios ilegítimos, seja o inimigo externo, seja o aproveitador interno, como, em suas palavras, um Catilina ou Cromwell.

Do mesmo modo que não forma o cidadão, segundo o modelo da Antigüidade, o cristianismo não seria capaz de formar bons soldados para defenderem a sociedade do inimigo externo e do interno, mesmo porque, estendendo ainda mais sua argumentação, na *Religião Civil*, Rousseau supõe a antinomia entre cristianismo e política:

Engano-me ao aludir a uma república cristã, pois cada um desses dois termos exclui o outro. O cristianismo só prega a servidão e dependência. Seu espírito é por demais favorável à tirania, para que ela cotidianamente não se aproveite disso. Os verdadeiros cristãos são feitos para serem escravos; sabem-no e não se comovem absolutamente, porquanto esta vida curta, pouco preço apresenta aos seus olhos.²⁶⁸

Sem dúvida, este é o parágrafo que fundamenta a tese dos intérpretes que afirmam o anti-cristianismo ou, ao menos, uma antinomia entre cristianismo e cidadania, o que leva a uma situação de aporia, pois compreende-se, por um lado, que as religiões nacionais foram boas para as nações na Antigüidade, mas desde o advento do cristianismo tornaram-se inadequadas para o Estado. Por outro lado, são e sempre

²⁶⁸ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 149; O.C., Gallimard, v. III, p. 467.

foram ruinosas para a sociedade em geral, porque eram intolerantes com as outras nações e, conseqüentemente, com suas religiões. O cristianismo, por sua vez, sendo uma religião adequada ao gênero humano, não o é para as sociedades particulares, como afirma nas *Cartas da Montanha*:

O cristianismo, ao contrário, tornando os homens justos, moderados e amigos da paz, é muito vantajoso à sociedade em geral, mas enfraquece a força da engrenagem política, complica os movimentos da máquina, rompe a unidade do corpo moral e, não lhe sendo muito apropriado, deve degenerar ou tornar-se peça estranha e embaraçosa.

269

Esta passagem, tal como a anteriormente citada, podem levar à interpretação da presença de um anti-cristianismo do pensamento rousseauísta, pois afirma que o cristianismo enfraquece a máquina política o que significaria, então, que é uma religião perniciosa para o Estado e que deveria ser banida. No entanto, isto seria interpretar de modo inadequado suas palavras assim como fizeram seus contemporâneos e, ainda hoje, alguns de seus intérpretes. O cristianismo provocou, sem dúvida, a dissolução do *ethos* das sociedades antigas, tal como Rousseau sintetizou na frase: “quando a cruz expulsou a águia todo valor romano desapareceu”, mas estabeleceu um novo em seu lugar que pode ser compatível com a existência do Estado, desde que não se queira fazer do cristianismo lei política.

A religião cristã não é adequada ao Estado se tiver que assumir o papel de religião nacional. No entanto, isto não significa que ela seja ruína; que os cristãos devam ser expulsos da sociedade para que não a desagreguem. O erro é daqueles que querem fazer com que o cristianismo cumpra uma tarefa para a qual não foi talhado.

²⁶⁹ ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, p. 170; O.C., Gallimard, v. III, p. 705.

O outro expediente é deixar o cristianismo tal como ele é em seu verdadeiro espírito: livre, liberado de toda ligação com a carne, sem outra obrigação que a da consciência, sem outro empecilho aos dogmas a não ser os costumes e as leis. A religião cristã é, pela pureza de sua moral, sempre boa e sã no Estado, desde que ela não faça parte de sua constituição, desde que ela aí seja admitida unicamente como religião, sentimentos, opinião, crença. Mas como lei política, o cristianismo dogmático é uma má instituição.²⁷⁰

Ricoeur, por sua vez, também realiza uma abordagem do problema político legado pelo cristianismo, salientando o novo *ethos* instaurado que, mesmo sendo bom em si, provocou a desestruturação do *ethos* do mundo antigo.

Resumamos nossa reflexão: de maneira diferente da sabedoria grega fez o Cristianismo surgir uma dimensão da vida moral que transbordou do quadro propriamente político da vida humana: essa dimensão nova é a Ágape, o amor fraternal e sua vocação de não-resistência, de sacrifício e de martírio. O impacto dessa ética nova sobre a realidade política é manifestar o Estado como uma instância incapaz de se manter nesse nível da nova ética; e, entretanto, essa instância não é má por si mesma; tem sua razão de ser, mas em seu devido lugar, e afetada de um índice de precariedade; o Estado não é mais a substância da história racional, sua pedagogia coativa conserva o gênero humano, mas não o salva.²⁷¹

Nietzsche, por sua vez, em *O Anticristo*, observa o mesmo fenômeno; percebe que o cristianismo trouxe uma nova forma de ver a vida: como potência e instintos. Para ele, a compaixão introduzida pela ética cristã, deprimiu o sentimento vital. Ela, além de enfraquecer este desejo e instinto para a vida, ainda provoca uma ruptura na *seleção*, preservando aquilo que estaria pronto para sucumbir. Então, a saída é transvalorar este valor cristão: “*Aqui ser médico, aqui ser inexorável, aqui usar a faca – isso pertence a*

²⁷⁰ ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, p. 172; O.C., Gallimard, v. III, pp. 705 – 706.

²⁷¹ RICOEUR, P. *História e verdade*. Tradução de Lucy M. Cesar. Rio de Janeiro: Forense, 1968, p. 244.

nós, esse é o *nosso* modo de amor ao homem, com isso *nós* somos filósofos, nós, hiperbóreos!”²⁷² Sua intenção, portanto, é a de propor a mudança do *ethos* cristão, pelo *ethos* dos hiperbóreos, ou dos nórdicos, em contraposição ao *ethos* latino da cristandade, mas Ricoeur e Rousseau acreditam que, depois do advento do cristianismo, o retorno a um *ethos* não cristão, seja da Antigüidade Clássica, seja o nórdico, é impossível.

O cristão deve obediência ao Estado, na figura direta do magistrado, por consciência de seu dever e não simplesmente por medo da punição, mesmo porque, a experiência romana demonstrou que a imposição pela violência não inibiu a expansão da fé cristã. Por outro lado, o cristão também se verá livre para seguir sua fé sem misturá-la aos compromissos políticos.

Essa dualidade da Ágape cristã e da Violência punitiva do magistrado anuncia conflitos maiores do que nos é dado agora considerar. Atribuímo-nos a tarefa fácil, mantendo-nos nos limites do problema de São Paulo, que é o do cidadão passivo em um Estado ordenado e relativamente justo; os Romanos, aos quais o apóstolo se dirige, são pessoas de somenos, “súditos” de César; é a respectiva condição de cidadãos submissos que ele aclara com uma luz de esperança descobrindo-lhes uma certa intenção divina na fonte da autoridade “superior”: podem eles então obedecer por motivo de consciência e não apenas por medo.²⁷³

Retomando o argumento dos que acusavam o cristianismo de ser o destruidor do império Romano, Rousseau afirmou: “quando a cruz expulsou a águia, desapareceu todo o valor romano”. Ele se refere à *romanitas* ou o sentimento de amor à pátria que caracterizou a formação desta nação, conforme vimos no primeiro capítulo deste trabalho. Os cristãos, por sua vez, seriam péssimos soldados, uma vez que seu amor não

²⁷² NIETZSCHE, F. Várias Obras. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Rubens R. T. Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 394.

²⁷³ RICOEUR, P. *História e verdade*. Tradução de Lucy M. Cesar. Rio de Janeiro: Forense, 1968, p. 244.

estava voltado para os bens desta terra. Por outro lado, afirma que os cruzados não lutavam pelo cristianismo, mas, de alguma forma, tornaram-se soldados que lutavam por interesse terreno, “soldados do Papa”, de um imperador dentre outros. Quando as tropas cristãs lutaram sob os imperadores pagãos mostraram grande valor, mas por “emulação de honra com as tropas pagãs”, mas uma vez que os próprios imperadores tornaram-se cristãos, desapareceu o motivo de lutar tão bravamente e os cristãos recolheram-se novamente à condição de escravos.

Este problema da “emulação da honra” vímo-lo mais atrás quando São Paulo insiste na necessidade da submissão dos cristãos às autoridades pagãs. Neste mesmo sentido, podemos interpretar a passagem bíblica na qual Cristo é tentado a dizer se o seu seguidor deve ou não pagar os impostos aos romanos. O problema, então, é o cristão deixar claro que mesmo sua atenção estando voltada para a salvação da alma ele não descuidará de suas obrigações terrenas. Quando Rousseau afirma:

A doutrina do Evangelho só tem um objeto: chamar e salvar todos os homens; a liberdade deles, seu bem estar aqui na Terra, dela não fazem parte; Jesus disse isso mil vezes²⁷⁴. Misturar a esse objeto opiniões terrestres é perturbar sua simplicidade sublime, é manchar sua santidade com interesses humanos: isso é verdadeiramente uma impiedade.²⁷⁵

²⁷⁴ Uma destas vezes as quais Rousseau se refere é, com certeza, a seguinte passagem: “Reuniram-se, então, os fariseus para deliberar entre si sobre a maneira de surpreender Jesus nas suas próprias palavras. Enviaram seus discípulos com os herodianos, que lhe disseram: “Mestre sabemos que és verdadeiro e que ensinas o caminho de Deus em toda a verdade, sem te preocupares de ninguém, porque não olhas para a aparência dos homens. Dize-nos, pois, o que te parece: É permitido ou não pagar o imposto a César?” Jesus, percebendo a sua malícia respondeu: “Por que me tentais, hipócritas? Mostrai-me a moeda com que se paga o imposto!” Apresentaram-lhe um denário. Perguntou Jesus: “De quem é esta imagem e esta inscrição?” “De César”, responderam-lhe. Disse-lhes, então, Jesus: “Daí, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”. Esta resposta encheu-os de admiração e, deixando-o, retiraram-se. BÍBLIA SAGRADA. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2008. Mt 21, 15-22.

²⁷⁵ ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, p. 173; O.C., Gallimard, v. III, p. 706.

Como se vê, na perspectiva de Rousseau, o cristianismo surge com uma nova forma de religião completamente desligada dos interesses nacionais. O problema, então, é preservar tanto a pureza do cristianismo, como a solidez do Estado. Aqueles que não compreenderam esta necessidade erram duas vezes: a primeira é por impiedade, porque erra em matéria de fé; a segunda, por intolerância, porque confundindo as duas instâncias, deseja submeter a consciência do outro à sua.

A esperança de uma revolta civil dos judeus contra o domínio romano era uma das expectativas dos zelotas e de outros grupos que desejavam a libertação de Israel. A missão de Cristo, porém, não era a de domínio e revolta no mundo terreno, mas no espiritual. Pagar impostos à Roma era uma humilhação para um povo que sabia o que era ser livre, mesmo assim, Cristo demonstra que pouco lhe importa esta humilhação, pois o que é de Deus, é a alma e não os bens materiais. Rousseau enfatiza este caráter de humildade do cristianismo frente ao dominador o que, ao final das contas, torna-se uma outra forma de resistência e de força.

Quando Rousseau demonstra a natureza do cristianismo, o faz com o intuito de deixar claro que esta religião não deve ter a pretensão de substituir o que as religiões nacionais foram para a Antigüidade; não se presta a isso e se tentarem fazê-lo causarão mal tanto ao Estado como ao próprio espírito da religião. Ela não é incompatível com a cidadania, mas é incompatível com o papel de religião oficial.

Touchefeu insiste na tese de que cristianismo e cidadania são incompatíveis e, nesta perspectiva, não delinea os contornos da argumentação de Rousseau, tornando mais este paradoxo, sem solução. Quando afirma: “A Antigüidade e o cristianismo estabelecem duas exigências antitéticas: Jean-Jacques o dirá com simplicidade, mas com intransigência.”²⁷⁶ Se o modelo antigo e o cristianismo são incapazes de trazer a

²⁷⁶ TOUCHEFEU, Yves. *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 1999, p. 357.

unidade que as nações européias perderam, especialmente após a Reforma, como se resolverá este paradoxo? Roustan, um jovem ministro de Genebra e fervoroso discípulo de Rousseau, não admite o paradoxo e afirma ao autor do *Contrato Social* que escreveu uma refutação da *Religião Civil*, intitulada *Oferenda aos Altares e à Pátria*, na qual seu objetivo é demonstrar que é possível unir o amor pátrio das nações da Antigüidade à fé cristã. Rousseau, por sua vez, agradece a atenção de Roustan em querer que ele mesmo examinasse o original e pede que o envie a Rey, com sua recomendação, para que fosse impresso.

Ora, para Rousseau, nem o modelo da Antigüidade, sob forma de religião nacional, nem o modelo do cristianismo, seja o degenerado em forma de igrejas instituídas, seja em forma pura de teísmo, podem servir de modelo às novas exigências. Trata-se, portanto, de um problema que a idade moderna enfrenta e para o qual Rousseau propõe uma solução que deve aprender com o passado, retirar dele o que é útil e bom, especialmente no que se refere à natureza humana e política, tão bem registrada pelos clássicos que leu, mas que deve ser inteiramente original frente a estas fontes, pois elas não podem responder aos problemas políticos da modernidade, especificamente, o problema das guerras de intolerância. Esta é a solução da religião civil: uma religião oficial, livre das discussões dogmáticas que nada acrescentam aos deveres dos cidadãos. Na história do cristianismo, toda vez que os debates teológicos tornaram-se políticos o resultado foi a perseguição e a intolerância. Assim, gnósticos, nestorianos e pelagianos, por exemplo, foram expulsos, perseguidos e queimados por sua fé.

Antes de prosseguirmos com a análise do capítulo sobre a *Religião Civil* façamos uma pequena digressão sobre a religião de Estado proposta por Voltaire, a fim de compará-la a de Rousseau. Em seu *Dicionário Filosófico* redige o verbete Religião

em oito questões e na última discute a religião de Estado. Para ele, as leis civis e as leis eclesiásticas devem ser separadas, pois as religiões teológicas só causam superstição e conflitos sociais por causa de suas disputas oriundas do fanatismo. Nas palavras de Voltaire, este tipo de religião é inimiga do gênero humano. Não concorda, porém com a idéia de um Estado inteiramente laico porque, de certa forma, muitas tarefas da religião exercem uma importante função social que continuariam sob seu encargo, tais como os registrados circuncidados e dos batizados. Contudo, os “ministros do templo” serão vigiados pelo povo e pelos “ministros da lei”, isto é, haverá uma submissão desta religião aos limites do Estado e ao interesse público. Os ministros dos templos serão encarregados dos ritos públicos estabelecidos por lei e terão consideração pública, mas jamais poder. Enfim, “Essa religião de Estado em nenhuma circunstância poderá causar perturbação.”²⁷⁷

A religião de Estado de Voltaire parece atender os mesmos princípios da religião civil de Rousseau, especialmente no que se refere à separação do campo teológico do campo político. Sua proposta, contudo, não tem por objetivo estabelecer dogmas civis, ao que nos parece, porque considera os dogmas como assunto particular de cada religião, mas estabelece ritos públicos. Sua advertência, porém, se assemelha ao dogma negativo, presente na Religião Civil de Rousseau, ao afirmar que a religião de Estado não poderá causar perturbações.

Para eliminar a nascente da intolerância, Voltaire apresenta uma proposta que prevê o convívio de diversos credos em único Estado: “circuncidados, curas e pastores”, e, para evitar que o Estado fique sem religião, propõe que cada soberano defina quais serão os ritos públicos aos quais todos deverão comparecer. Por outro lado, Voltaire, ciente da leviandade histórica do comportamento dos diversos cleros, estabelece um

²⁷⁷ VOLTAIRE. Dicionário Filosófico e outras obras. Tradução de Marilena de Souza Chauí. *Coleção os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 284.

controle externo sobre estes que não será exercido somente pelos ministros de Estado, mas também pelo povo, o que retiraria os assuntos de religião do controle das políticas de gabinete e os deixariam abertos à publicidade.

Rousseau, por sua vez, dando por encerrados seus argumentos sobre o rompimento entre política e religião, promovido pelo cristianismo, adentra a outro ponto polêmico de sua obra: a proposição dos dogmas da religião civil. Adota o princípio do Marquês de D'Argenson: a utilidade pública. A idéia central é a de que todos os súditos devem “contas de suas opiniões enquanto elas interessem à comunidade.” Numa nota do *Contrato Social*, encontramos a explicação deste princípio:

Na República, diz o Marquês d'Argenson, cada um é perfeitamente livre, naquilo que não prejudica aos outros. Aí está o limite invariável; não se poderia colocá-lo mais exatamente. Não pude furtar-me ao prazer de citar algumas vezes esse manuscrito, ainda que não seja conhecido do público, a fim de prestar homenagem à memória de um homem ilustre e respeitado que, até no ministério, conservou o coração de um verdadeiro cidadão e opiniões corretas e sadias sobre o Governo de seu país.²⁷⁸

Rousseau anuncia o princípio que retomará mais tarde na primeira das *Cartas Escritas da Montanha*. A religião é dividida em duas partes: o dogma e a moral. Há uma terceira parte que não faz parte da religião propriamente, trata-se dos cultos que são apenas uma forma de cerimonial. A relação entre o dogma e a moral é que os dogmas podem ser exclusivamente religiosos e em nada se relacionam com o comportamento dos fiéis. Tais são os casos dos dogmas da Trindade, do pecado original e outros. Há dogmas religiosos, porém que estabelecem os princípios dos deveres e é a base da moral. Estes interessam ao soberano, porque neles podem se encontrar os princípios de uma religião intolerante. Por isso, o soberano tem o dever de intervir sobre os dogmas morais quando estes indicarem um comportamento contrário

²⁷⁸ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 149; O.C., Gallimard, v. III, pp. 467 – 468.

à sociabilidade. Segundo o próprio Rousseau, o exemplo mais claro deste tipo de dogma é *fora da Igreja não há salvação*.

A religião civil tem por objetivo estabelecer um conjunto de dogmas positivos que induzem a um comportamento tolerante. No último capítulo do *Contrato social* Rousseau define-a da seguinte forma:

Há, pois, uma profissão de fé puramente civil, cujos artigos o soberano tem de fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel. Sem poder obrigar ninguém a crer neles, pode banir do Estado todos os que neles não acreditarem, pode bani-los não como ímpios, mas como insociáveis, como incapazes de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, sempre que necessário, sua vida a seu dever. Se alguém, depois de ter reconhecido esses dogmas, conduzir-se como se não cresse neles, deve ser punido com a morte, pois cometeu o maior de todos os crimes – mentiu às leis.²⁷⁹

Faz-se necessário compreender o significado das expressões “bom cidadão e súdito fiel”. Sabemos que Rousseau distingue estes dois estatutos para os indivíduos quando adentram o pacto social. O estatuto de cidadão se manifesta quando deliberam, por isso, é definido como ativo. Mas uma vez dissolvida a assembléia, retornam ao estatuto de súdito, que é definido como passivo; obediente às leis estabelecidas pelo soberano, que não é, senão, a reunião dos cidadãos.

O bom cidadão é aquele que, quando está reunido com o corpo da assembléia, delibera tendo em vista o interesse comum e a religião faz parte essencial dos princípios que orientarão sua escolha. Para Rousseau, nem o fanático, nem o ateu tendem a ser, por isso, bons cidadãos. O súdito fiel é aquele que obedece às leis das quais é partícipe, dentre estas, os dogmas da religião civil.

Enfim, os dogmas estabelecidos são:

²⁷⁹ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 149 – 150; O.C., Gallimard, v. III, p. 468.

Os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações ou comentários. A existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provisora; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis – eis os dogmas positivos. Quanto aos dogmas negativos limito-os a um só: a intolerância, que pertence aos cultos que excluímos.²⁸⁰

Em primeiro lugar, Rousseau reafirma a necessidade de uma divindade, opondo-se à idéia de que o ateísmo possa tornar os homens sociáveis. Esta divindade apresenta, contudo, a síntese de uma série de características debatidas sobre a “natureza de Deus”: o poder, a presciência, a bondade etc. A crença na vida futura e dois caminhos que dela se desdobram: o castigo dos maus e a felicidade dos justos. Além disso, reafirma a “santidade do contrato social e das leis”. No capítulo sobre o Legislador, Rousseau já utilizara o termo “santidade” para definir sua obra. Na tradução de Machado, o termo “santidade” foi substituído por “integridade”, em nosso entendimento, de modo equivocado. A própria tradutora observa, na nota 68 da edição de 1973, que optou por substituir a palavra santidade por integridade no capítulo VII do livro I, intitulado *Do soberano*. No original, lemos: “Mais le corps politique ou le souverain, ne tirant son être que de la sainteté du contrat...”. Conforme a nota explicativa da tradutora:

No original figura a expressão “la sainteté du contrat”, porém traduzi-la literalmente, por “a santidade do contrato” importaria em perder-se o essencial do sentido da frase que estabelece como só se mantém unido o corpo social enquanto a integridade do contrato não sofrer abalo. Em que pese a real dificuldade da tradução, cabe registrar que a “sainteté” do original é indicativa do caráter supra-humano, embora não sobrenatural, do ente coletivo (e em mais de um ponto Rousseau vale-se desse símile com a esfera divina) que aqui já surge como a necessária relação entre o político (a necessidade de cumprir o

²⁸⁰ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 150; O.C., Gallimard, v. III, pp. 468 – 469.

contrato) e o moral (dever de obedecer a uma entidade superior ao indivíduo).²⁸¹

De fato, o sentido de “santidade”, para definir o contrato social, traz inúmeras dificuldades a tradutores e intérpretes do pensamento rousseauísta, os quais divergem, sobre até que ponto a religião é somente útil ou necessária para o estabelecimento da república. No entanto, parece-nos que a palavra integridade não traduz o sentido exato da expressão “sainteté”. Evidentemente, as leis devem ser observadas para que o contrato não sofra abalo, mas não se trata somente de mantê-lo íntegro – mesmo porque há todo um sistema de justiça para punir seus infratores, como o exílio e a pena de morte previstos tanto no capítulo *Religião Civil*, quanto no capítulo *Sobre o Direito de Vida e Morte* – e sim reconhecer seu caráter, como observa a tradutora, “supra-humano”. O sentido desta expressão indica que não se garante o respeito ao pacto social e a autoridade do soberano somente com argumentos, com retórica, mas é necessário recorrer à chancela de uma “força superior”. Observaremos mais adiante que Voltaire também utiliza o termo “santidade” ao se referir aos juramentos que os cidadãos devem prestar às leis.

A chave de tal polêmica nos parece ser a tentativa de se fazer uma leitura inteiramente laica do *Contrato Social*. A este respeito, Gouhier afirma:

Aqui ainda, encontramos a laicização radical do poder político na cidade de Jean-Jacques: mas o exercício deste poder como todo outro *conduite* é uma atividade moral; ora, o dever não é eficaz se ele não é amado e ele é amado assim que a religião natural transformada em religião civil o faz amar. Assim, “os princípios do direito político” podem ser descobertos e fundados fora de toda teodicéia; mas, uma vez que se trata da vida cotidiana dos cidadãos, a definição abstrata de cidadão toma forma concreta de homem; ora, qualquer que seja

²⁸¹ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 40.

sua função, o homem não conhece o que ele é e o que ele deve ser se não consente à *Profissão de Fé do Vigário Savoiano*.²⁸²

Portanto, conforme Gouhier é perfeitamente compreensível que a fundamentação teórica do contrato social não necessita da teologia para encontrar seus fundamentos, mas o capítulo Religião Civil aborda um problema que não é somente do cidadão abstrato e sim do homem concreto e, neste momento, o concurso da religião se faz fundamental para que os deveres sejam amados. Não é preciso, portanto, encontrar a “santidade” do contrato social em seus fundamentos teóricos, mas os homens devem vê-lo, em sua expressão na forma de leis, como sagrado. Se Hobbes pretendia fundamentar o poder absoluto sem recorrer ao direito divino – justamente para não submeter o poder do Estado à Igreja – derivando-o somente da natureza humana, Rousseau fundamenta os princípios do Contrato Social da natureza do Estado e do ser humano, sem a necessidade de recorrer a qualquer direito divino. É preciso lembrarmos que a inscrição da batalha das Termópilas tornou-se uma referência fundamental do pensamento rousseauísta: “Passante, vai dizer à Esparta que morremos aqui para obedecer as suas santas leis”²⁸³ e que esta frase não se remete ao direito divino, e sim à vida cotidiana dos cidadãos; o amor à pátria não se manifestava somente nos cultos, mas nos modos e costumes do povo.

Derathé descarta qualquer hipótese de a religião civil, de alguma forma, ser um retorno ao direito divino. Para tanto, sintetiza as concepções políticas da época de Rousseau da seguinte forma:

²⁸² GOUHIER, H. *Les Méditations Métaphisiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1984, p. 258.

²⁸³ ROUSSEAU, J. - J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991, p. 408; O.C., Seuil, v. III, p. 235.

À época na qual Rousseau realiza o estudo da política, os autores podiam ser classificados em três categorias: segundo os que admitem que a autoridade política é fundada sobre convenções, sobre a natureza ou sobre a vontade de Deus. A primeira teoria é aquela da escola do direito natural, a segunda aquela dos pensadores monarquistas que derivam o poder político do poder paternal, a terceira, é a tese cristã da origem divina do poder civil, conhecida sob o nome de doutrina do direito divino. Segundo esta concepção que se inspira na fórmula do apóstolo São Paulo: *non est potestas nisi a Deo*, todos estes que são, sobre a terra, por um meio qualquer, investidos de autoridade, a recebem do próprio Deus.²⁸⁴

Mais adiante Derathé acrescenta: “Para todos os autores que admitem a tese da escola do direito natural, os governantes não recebem seu poder de Deus, mas dos homens que lho conferem por meio de um contrato a autoridade da qual dispõem.”²⁸⁵ Ora, a partir da análise de Derathé, torna-se impossível aceitarmos a seguinte proposição de Sala-Molins: “Ter-se-ia laicicizado a fórmula ‘fora da Igreja não há salvação’, a racionalidade dos sistemas filosófico-políticos ou filosófico-jurídicos não podem cumprir-se sem chegar à idêntica condenação de toda a transgressão.”²⁸⁶

A interpretação de Sala-Molins está equivocada sob dois aspectos: o primeiro, porque ao tornar idênticos o contrato social e a fórmula da igreja, confunde o direito natural com o direito divino. Em segundo lugar, porque não realiza uma análise crítica do problema da transgressão das leis dentro do contrato social. Dizer que os sistemas filosóficos não admitem o intolerável, que é toda forma de transgressão, está correto, mas é preciso chegar ao ponto da crítica no qual observa-se que, para Rousseau, não se deve confundir a tirania com o exercício do poder pelo Estado. Portanto, há direito de resistência. Rousseau, acerca do nascimento da religião protestante na França, admite

²⁸⁴ DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau: et la science politique de son temps*. Paris: J. Vrin, 1995, pp. 248 – 249.

²⁸⁵ DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau: et la science politique de son temps*. Paris: J. Vrin, 1995, p. 250.

²⁸⁶ SALA-MOLINS, L. Toute guerre est civile. In: *La tolérance: pour un humanisme hérétique*. Paris: Autrement, 1991, p. 237.

que, no início ela era ilegal, mas uma vez que parte significativa dos habitantes tornou-se protestante, passaram a lutar, legitimamente, para que tivessem direito ao seu culto. Além disso, o termo “transgressão” utilizado por Sala-Molins é dúbio, pois dependendo do ponto de vista, a transgressão pode ser positiva ou negativa.

A Religião Civil de Rousseau, contudo, prevê punições para alguns casos. Não se trata, porém, de intolerância senão compreendida como “intolerância para com o intolerante”. Os casos em que estão previstas as punições são, justamente, daqueles cujo comportamento possa gerar a intolerância. Há dois níveis de punição para os indivíduos em relação aos dogmas da religião civil. O primeiro nível é o do *banimento*:

Sem poder obrigar ninguém a crer neles, pode banir do Estado todos os que neles não acreditarem, pode bani-los não como ímpios, mas como insociáveis, como incapazes de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, sempre que necessário, sua vida a seu dever.²⁸⁷

Observamos, em primeiro lugar, o estranhamento que causa o uso do verbo “crer” nas duas primeiras orações. Rousseau reconhece que não é possível fazer com que alguém creia nos dogmas positivos, o que parece compreensível, pois alguém pode comportar-se como quem crê, cumprindo todos os ritos públicos, mas, em sua consciência não crer ou sinceramente duvidar da existência de um Ser supremo ou mesmo do valor dos ritos e cultos, tal como o Vigário de Savóia. No entanto, como entender a frase seguinte *pode banir do Estado todos os que neles não acreditarem*? No texto original Rousseau afirma: *Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas*. O problema reside exatamente no mesmo ponto: como saber o que cada homem tem em sua consciência? Não é possível saber se

²⁸⁷ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 150; O.C., Gallimard, v. III, p. 468.

crêem na existência de um Deus bondoso ou de uma vida futura, mas é possível banir aqueles que nestes dogmas não acreditarem? No capítulo sobre a Religião Civil Rousseau resolve este problema com a seguinte concepção: “Se alguém, depois de ter reconhecido estes dogmas, conduzir-se como se não cresse neles, deve ser punido com a morte porque cometeu o maior de todos os crimes – mentiu às leis.”²⁸⁸ Não se trata, de julgar as convicções ou a fé dos homens, mas somente seus comportamentos que afetem a sociedade, pois “os súditos só devem ao soberano contas de suas opiniões enquanto elas interessam à comunidade.”²⁸⁹ Ainda a este respeito, afirma na *Carta a D’Alembert*: “[...] pois um dos deveres que ela (a religião) me impõe é o de respeitar os segredos das consciências. Senhor, julguemos as ações dos homens e deixemos Deus julgar a fé.”²⁹⁰

A questão não é, portanto, acreditar nos dogmas, mas respeitá-los e agir em conformidade com eles. Para Rousseau, o ateísmo é sempre um risco para a sociedade e, neste sentido, é acompanhado por Locke, Voltaire e Montesquieu. Segundo Touchefeu:

Jean-Jacques foi adquirindo, progressivamente, a convicção de que, salvo exceções (nós não podemos esquecer Wolmar, o ateu virtuoso), o ateísmo provoca a desagregação do sentimento moral e conduz a comportamentos delituosos, os quais o Estado deve reprimir. O raciocínio não é admissível, sem dúvida, mas se compreende sua lógica.²⁹¹

O outro nível de punição é a pena de morte para quando alguém trai o seu juramento e comete, portanto, o maior de todos os crimes que é mentir às leis. Rousseau

²⁸⁸ ROUSSEAU, J. – J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 150; O.C., Gallimard, v. III, pp. 468.

²⁸⁹ ROUSSEAU, J. – J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 149; O.C., Gallimard, v. III, pp. 467 – 468.

²⁹⁰ ROUSSEAU, J. – J. *Carta a D’Alembert*. Tradução de Roberto L. Ferreira. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993, p. 38.

²⁹¹ TOUCHEFEU, Yves. *L’Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 1999, pp. 574 – 575.

já havia discutido no Livro II do *Contrato Social* sua concepção sobre as condições em que a pena de morte seria admissível. Em primeiro lugar, se a lei que a prevê tiver sido autorizada pelo soberano; em segundo lugar, deve-se diferenciar uma infração ao pacto, cuja pena é o exílio, de um caso no qual o criminoso é considerado inimigo público, somente nesta condição deve receber como punição a pena de morte.

Montesquieu, no *Espírito das Leis*, responde negativamente aos paradoxos de Bayle. Para ele, os males produzidos pela religião são horríveis, mas da mesma forma, as leis civis, as monarquias e os governos republicanos também produziram grandes malefícios e nem por isso são descartados. Além disso, Bayle não teria levado em conta os benefícios que a religião traz para a sociedade.

Ainda que fosse inútil que todos os súditos tivessem uma religião, não o seria que os príncipes a tivessem e embranquecessem de espuma o único freio que podem ter os que não temem as leis humanas. Um príncipe que ama a religião e a teme é um leão que cede à mão que o afaga ou à voz que o apazigua: o que teme a religião e a odeia é como os animais selvagens que mordem a mão que segura a corrente e os impede de atirar-se sobre os que passam; aquele que não tem nenhuma religião é este animal terrível que só sente sua liberdade quando estraçalha e devora.²⁹²

Mais adiante, responde ao outro paradoxo de Bayle o qual afirma que os verdadeiros cristãos não formariam um Estado que pudesse subsistir – argumentos retomados por Rousseau na *Religião Civil*. Em resposta a Bayle, afirma Montesquieu:

Seriam cidadãos (os verdadeiros cristãos) infinitamente esclarecidos com relação a seus deveres, e que demonstrariam um zelo muito grande em cumpri-los; sentiriam muito bem os direitos da defesa natural; quanto mais acreditassem dever à religião, tanto mais

²⁹² MONTESQUIEU. O Espírito das Leis. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Fernando H. Cardoso e Leôncio M. Rodrigues. São Paulo: Abril Cultural, 1972, pp. 365 – 366.

pensariam dever à pátria. Os princípios do cristianismo bem gravados no coração seriam infinitamente mais fortes que essa falsa honra das monarquias, essas virtudes humanas das repúblicas e esse medo servil dos Estados despóticos.²⁹³

Voltaire, em seu *Dicionário Filosófico*, também examina os paradoxos de Bayle e discordando dele, conclui que a sociedade de ateus é impossível, por isso é melhor haver alguma religião para o liame social, do que não haver nenhuma.

Por que razão será impossível uma sociedade de ateus? Porque se considera que homens sem freio nunca poderiam fazer vida coletiva – viver juntos; que as leis nada podem contra os crimes secretos – ocultos; que faz falta um Deus justiceiro que castigue, neste mundo ou no outro, os malvados que conseguiram ludibriar a justiça humana. (...)

Torna-se claro como água que é indispensável a santidade dos juramentos e que de preferência devemos fiar-nos naqueles que pensam que um falso juramento será castigado, não naqueles que pensam que o podem fazer impunemente. É indubitável que numa cidade civilizada é infinitamente mais útil haver uma religião, por má que seja, a não haver nenhuma.²⁹⁴

O único dogma negativo da Religião Civil, o que proíbe a “intolerância”, torna-se fundamental, pois para Rousseau não há distinção entre a intolerância civil e a teológica. Para ele, nas nações da Antigüidade, não havia guerras de religião propriamente ditas, porque toda guerra de religião era também uma guerra política. Lembra-nos Rousseau que quando os romanos iam atacar outros povos, pediam que seus deuses deixassem o lugar. No entanto, o advento do cristianismo trouxe a possibilidade, impensável na Antigüidade, de os cidadãos de um mesmo Estado terem religiões diferentes. Esta concepção não se refere às situações da Antigüidade ou

²⁹³ MONTESQUIEU. O Espírito das Leis. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Fernando H. Cardoso e Leôncio M. Rodrigues. São Paulo: Abril Cultural, 1972, pp. 367 – 368.

²⁹⁴ VOLTAIRE. Dicionário Filosófico e outras obras. Tradução de Marilena de Souza Chauí. *Coleção os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 110 – 111.

mesmo da era Medieval, em que cidadãos de diferentes nações, que possuíam religiões distintas, conviveram de forma tolerante num mesmo território, pois a tolerância nesse caso era entre estrangeiros. A Europa Moderna presencia as guerras fratricidas entre concidadãos de diferentes credos e, para este fenômeno, somente a religião civil traz uma solução definitiva. As lições dos antigos podem até inspirar e orientar a resposta a este problema, mas não respondê-lo, pois Cícero, Platão, Aristóteles e outros não o conheceram.

À primeira vista, o raciocínio de Montesquieu contra Bayle, no qual afirma que os princípios do cristianismo contribuiriam mais para a sociabilidade do que os valores da democracia ou a honra das monarquias parece contrário ao de Rousseau, mas que há um ponto em comum entre eles. Rousseau também considera que os princípios do cristianismo, “bem gravados no fundo do coração”, formariam excelentes cidadãos e homens valorosos. O que ele não considera, porém, é que os princípios do cristianismo possam fundamentar as leis civis, mesmo diante da cuidadosa observação de Montesquieu sobre a melhor adequação do catolicismo para as Monarquias e do protestantismo para as Repúblicas.

No último parágrafo do capítulo, Rousseau volta a afirmar a impossibilidade de haver novamente aquela união entre religião e política tal como ocorria na Antigüidade. Afirma de modo hipotético: “... a menos que o Estado seja a Igreja, e o príncipe o pontífice”. Mais adiante, no mesmo capítulo afirma: “Inúmeros povos, no entanto, mesmo na Europa ou nas suas vizinhanças, quiseram conservar ou restabelecer o antigo sistema, sem obter sucesso. O espírito do cristianismo tomou conta de tudo.”²⁹⁵ Enquanto a obra de Maomé perdurou, foi possível restaurar a unidade, mas uma vez que degenerou os dois poderes voltaram a se dividir. No caso da Europa os dois exemplos

²⁹⁵ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 145; O.C., Gallimard, v. III, p. 462.

que tenderiam a demonstrar o equívoco de Rousseau são, por ele, analisados de modo perspicaz. Tanto na Inglaterra, quanto na Rússia os chefes de Estado fizeram-se declarar também chefes da Igreja, pensando que poderiam resolver, com este artifício, o problema da divisão entre religião e política, mas enganaram-se:

Entre nós, os reis da Inglaterra tornaram-se chefes da Igreja e a mesma coisa fizeram os czares; com esse título, porém, tornaram-se menos seus senhores do que seus ministros adquiriram menos o direito de mudá-la do que o poder de mantê-la, não são nela, legisladores, mas somente príncipes. Em todo lugar em que o clero forma um corpo é, na sua alçada, senhor e legislador; há, pois, na Inglaterra e na Rússia, do mesmo modo como alhures, dois poderes e dois soberanos.²⁹⁶

Para Rousseau a comunhão e a excomunhão são o pacto social que transforma definitivamente os sacerdotes em um corpo político particular. A excomunhão confere o poder de amedrontar os príncipes e fazê-los converterem-se ao catolicismo e a comunhão faz com que os padres pertençam à mesma cidadania católica mesmo estando em lugares diferentes do mundo. Para Rousseau, “essa invenção é uma obra prima da política”. Tal fenômeno ocorre também com os fiéis, que podem ser irmãos na Igreja sem falar a mesma língua, nem obedecer às mesmas leis, mas o que está em destaque é que, no caso dos administradores da Igreja, surge um poder que vai além das fronteiras nacionais e que divide a unidade do Estado.

Conclui que não é mais possível admitir uma religião nacional exclusiva uma vez que a diversidade de credos tornou-se comum. A solução para este problema é admitir todas as religiões no Estado, desde que nenhuma delas tenha a pretensão de se tornar exclusiva ou oficial. A máxima: *Fora da Igreja não há salvação* é perniciosa

²⁹⁶ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 146; O.C., Gallimard, v. III, p. 463.

para qualquer Estado que não seja uma teocracia. Portanto, toda religião que demonstrasse sinais de intolerância para com as outras deveria ser banida antes de provocar dissensões civis.

Ainda a respeito da religião civil, não podemos concordar com a interpretação de Sala-Molins, pois confunde o dogma negativo contra a intolerância com o estabelecimento de uma religião nacional, ao afirmar:

... e, na linha seguinte ele acrescenta, após enumerar as obrigações inerentes à religião civil e o chamado do papel da Providência e da bela cerimônia de pesagem das almas no além, que a única coisa a religião civil interdita é a intolerância. Ele a interdita em si, por natureza, por simetria. Porque a intolerância é o dogma de cada uma das outras religiões.²⁹⁷

Sala-Molins não compreendeu que a religião civil não interdita o direito das igrejas instituídas existirem; seus dogmas também serão admitidos desde que não estimulem o ódio entre as próprias religiões ou da religião contra o Estado. A intolerância não é, portanto, contra os dogmas das religiões, mas contra certo tipo de dogma.

Uma das tarefas da religião civil é eliminar as guerras de intolerância, uma vez que os diferentes credos seriam livres, desde que não pretendessem tornar-se religião oficial e não enunciassem dogmas contrários à boa convivência entre os cidadãos. A outra tarefa da religião civil é não deixar as leis somente entregues às suas próprias forças. Os antigos legisladores fizeram uso da religião para consolidar sua obra e, ainda mais, para formar os futuros cidadãos por meio da educação. Se a obra dos legisladores é educativa, a religião exerce um papel fundamental neste processo.

²⁹⁷ SALA-MOLINS, L. Toute guerre est civile. In: *La tolérance: pour un humanisme hérétique*. Paris: Autrement, 1991, p. 236.

No verbete *Da Economia Política* Rousseau adiantava essa relação entre as leis e a educação. O objetivo das leis, entre os antigos, não era somente o de normatizar o convívio dos cidadãos, mas, principalmente, o de formar cidadãos: “Daí muitas leisuntuárias, muitos regulamentos sobre os costumes, muitas regras públicas aceitas ou recusadas com o maior cuidado.”²⁹⁸ Assim, podemos dizer que as obras de Numa e de Moisés foram essencialmente educativas e educaram por meio da religião. A de Licurgo não teve a religião como motivo principal das novas leis, mas foi a religião, como vimos, que garantiu a permanência das leis entre os espartanos.

O legislador tem, para Rousseau, uma inegável função educativa. No *Contrato Social*, por mais de uma vez, elogia o autor da *República*; no *Emílio* declara: “Quereis ter uma idéia da educação pública, lêde a *República* de Platão. Não se trata de uma obra de política, como pensam os que julgam os livros pelos títulos: é o mais belo tratado sobre educação que jamais se escreveu.”²⁹⁹

Jaeger observa que ainda mais nas *Leis* do que na *República* encontra-se um Platão dedicado ao tema da educação. Seu objeto principal é não somente a formação do indivíduo, mas principalmente a formação do cidadão. Segundo ele, o esforço de Platão nas *Leis* é para: “conseguir um legislador no mais elevado dos sentidos, isto é, um verdadeiro educador dos cidadãos.”³⁰⁰ Em outra analogia, afirma que a obra do legislador é semelhante a do médico, profissão que, no tempo de Platão, estava mudando de objeto e ao invés de se concentrar no homem enfermo, tinha como principal objeto o homem são e educá-lo de tal forma que não viesse a adoecer. O

²⁹⁸ ROUSSEAU, J. - J. *Discurso sobre a Economia Política*. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 161; O.C., Gallimard, v. III, p. 252.

²⁹⁹ ROUSSEAU, J. - J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 14; O.C., Seuil, v. III, p. 22.

³⁰⁰ JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 1300.

mesmo se passa com as cidades: a tarefa do legislador é evitar que adoeçam em virtude de vícios que corrompem sua saúde cívica e torná-la sã.

Em conclusão Jaeger afirma:

Pela maneira grandiosa como desde o início aborda a sua obra de educador, faz da filosofia o centro da convergência de todas as forças positivas da educação; e assim como antes integrara nesta estrutura espiritual a dialética socrática, o *Eros*, o banquete, o Estado, assim agora, no final de sua vida, se apresenta diante de nós, no papel de educador, como a última daquela série grandiosa de figuras históricas, em que figuram Sólon e Licurgo; e é em linguagem solenemente arcaica, adequada ao seu propósito, que ele proclama suas normas. Para a mentalidade grega, a legislação no verdadeiro sentido da palavra sempre foi obra da superior sabedoria de uma personalidade divina individual.³⁰¹

De modo análogo, Rousseau também afirma que o legislador não é um ser humano ordinário e nem poderia sê-lo. Sua superioridade, como vimos, não é intelectual, mas de *ethos* que une a sabedoria ao comportamento.

Para descobrir as melhores regras de sociedade que convenham às nações, precisar-se-ia de uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e a conhecesse fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e, contudo, quisesse dedicar-se a nós, que, finalmente, almejando uma glória distante, pudesse trabalhar num século e fruí-la em outro. Seriam precisos deuses para dar leis aos homens.³⁰²

Os três exemplos de legisladores, citados por Rousseau, encaixam-se na descrição acima. Licurgo era cidadão de Esparta e foi escolhido pelos concidadãos para ser novo rei, rejeitando esta glória fez coroar seu sobrinho Carilao; Numa tornou-se rei aos quarenta anos, e gozava de vida plenamente feliz isolado da cidade; Moisés depois

³⁰¹ JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pp. 1301 – 1302.

³⁰² ROUSSEAU, J. - J. *Do Contrato Social*. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 62; O.C., Gallimard, v. III, p. 381.

de fugir do Egito, viveu uma vida tranqüila e próspera até que o chamado de Deus o fez retornar e libertar todo seu povo. Nenhum deles desejou ardentemente o poder ou a glória que ele pode proporcionar, ao contrário, todos sacrificaram sua tranqüilidade pessoal em favor dos povos para quem legislaram e a quem governaram.

A obra do legislador deve associar os costumes e a opinião. Quando um povo é instituído ou tem sua liberdade restaurada por um legislador, são estas novas leis que lhes formam as opiniões e estas lhes formam os costumes. Mas o tema da opinião, forma mais um paradoxo do pensamento de Rousseau.

Nascimento, em *Opinião Pública e Revolução*, afirma que nas obras *Discurso sobre a Origem da Desigualdade* e *Emílio* a opinião apresenta um caráter, via de regra, negativo. Na primeira obra, foi a tentativa de obter a estima pública nas primeiras festas que levou os homens a desenvolverem os vícios da alma, dentre eles, a degeneração do amor de si em amor próprio. No *Emílio*, a opinião é tratada como uma das portas de entrada do mal no coração humano, senão a principal destas portas. Quando Emílio é apresentado à sociedade um dos seus choques é observar o quanto reina o império da opinião; todos dependem da estima e da admiração pública para se sentirem amados ou felizes. Desta forma, não há outro modo de ser amado a não ser agradando aos outros, pois sendo espontâneo torna-se inconveniente - o próprio Rousseau passou por esta situação que resultou na conhecida expressão *Tais toi, Jean-Jacques* – é preciso usar máscaras para que se possa obter a estima pública. Surgem então as máscaras da voz, que disfarça as inflexões; a máscara do rosto, que apresenta uma expressão enquanto se pensa ou sente outra coisa; a máscara dos gestos, moderados e comedidos, que ocultam sentimentos de vingança, ódio, amor, ciúmes e outros.

Há ainda, no *Emílio*, um agravamento da situação em relação às mulheres, pois, para elas não basta terem um comportamento correto, mas é preciso que tenham o

reconhecimento público deste comportamento. A tarefa é dobrada em relação a dos homens, pois para estes, suas ações podem mudar o julgamento público, mas para as mulheres, a reputação deve ser rigorosamente positiva, não se pode resgatar sua honra uma vez que ela foi atingida.

Nascimento apresenta o outro aspecto do paradoxo, no qual a opinião pública, ao invés de ser somente negativa, passa a ter efeito positivo sobre a sociedade. Este é o caso das *Considerações Sobre o Governo da Polônia* no qual Rousseau, obra na qual enuncia: “quem quer que se abale a instituir um povo deve saber dominar as opiniões e por meio delas governar as paixões dos homens”. Quando aborda o tema da educação afirma:

Não se deve permitir que brinquem separadamente segundo sua fantasia, mas todos juntos e em público, de maneira que haja sempre um alvo comum ao qual todos aspirem e que excite a concorrência e a emulação. (...) pois não se trata aqui apenas de ocupá-los de formar para eles uma constituição robusta, de torná-los ágeis e atléticos, mas de acostumá-los desde cedo à regra, à igualdade, à fraternidade, às competições, a viver sob os olhos de seus concidadãos e a desejar a aprovação pública. Para tanto, não devem os prêmios e recompensas dos vencedores ser distribuídos arbitrariamente pelos mestres dos exercícios, nem pelos chefes do colégio, mas por aclamação e pelo juízo dos espectadores.”³⁰³

O tema da opinião está presente também na *Carta a d’Alembert*, obra na qual Rousseau discute o poder do teatro para modificar a opinião ou o gosto público. Seu objetivo não é discutir se o teatro é bom ou mau em si, porque este é um problema de relação e não de essência, uma vez que há muita diferença entre a natureza humana e o homem da sociedade.

O homem é uno, concordo, mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos

³⁰³ ROUSSEAU, J. - J. *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 38; O.C., Gallimard, v. III, p. 968.

climas torna-se tão diferente de si mesmo que agora já não devemos procurar o que é bom para os homens em geral, e sim o que é bom para eles em tal tempo e em tal lugar.³⁰⁴

Ora, se o principal objetivo do teatro é agradar, divertir e proporcionar prazer ao povo, não pode querer ser útil nem educativo. Mais adiante afirma: “Assim, não se atribua ao teatro o poder de modificar os sentimentos nem os costumes, que ele só pode obedecer e embelezar. Um autor que quisesse enfrentar o gosto geral logo escreveria só para si mesmo.”³⁰⁵

Modificar as opiniões do povo, e, portanto, o gosto que lhes diz o que é agradável e o que é desagradável, não é tarefa fácil. Rousseau já destacara, por conta disso, quão deve ser especial a pessoa do Legislador. Um povo que não pode ter seus sentimentos alterados por uma ou outra obra teatral, pois longe de ditar a opinião pública, o teatro recebe dele as leis. Por isso, afirma: “Só conheço três tipos de meios com que podemos agir sobre os costumes de um povo; são eles: a força das leis, o império da opinião e a atração do prazer.”³⁰⁶

No *Contrato Social* a opinião pública também é tratada do ponto de vista positivo e deverá ser um dos objetos de atenção do legislador se quiser que sua obra seja duradoura. Em primeiro lugar, deve observar se o povo tem condições de receber uma legislação. Há casos de povos já corrompidos pela riqueza, pelos vícios a tal ponto que não estão mais preparados para receber o jugo das leis e sua opinião não mais se modificará. Este teria sido o motivo de Platão se recusar a dar leis aos árcades e cirênios. Há povos que também não estão preparados para se submeterem ao jugo das

³⁰⁴ ROUSSEAU, J. - J. *Carta a D'Alembert*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: UNICAMP, 1993, p. 40.

³⁰⁵ ROUSSEAU, J. - J. *Carta a D'Alembert*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: UNICAMP, 1993, p. 42.

³⁰⁶ ROUSSEAU, J. - J. *Carta a D'Alembert*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: UNICAMP, 1993, p. 44.

leis, mas agora, não por serem corrompidos, mas por serem jovens demais. Este é o caso da Rússia a qual foi submetida a um processo civilizatório por Pedro, o Grande, e resultou num descompasso de sua formação. Pedro, nas palavras de Rousseau, quis fazer dos russos, alemães e franceses, quando cumpria fazer deles, primeiramente, russos; quis “civilizá-los quando cumpria aguerri-los”. Especulando sobre o pensamento de Rousseau, poderíamos dizer que quando Numa surgiu para os romanos foi feliz pelo momento em que foi solicitado a assumir a coroa. O povo romano era aguerrido, mas não civilizado; tentar fazê-lo antes do tempo de Numa seria um grave erro, mas este legislador teve a percepção exata do povo para o qual legislava e que tipo de leis lhe cabia melhor.

No capítulo *Da Censura* afirma:

É inútil distinguir os costumes de uma nação dos objetos de sua estima, pois tudo se prende ao mesmo princípio e se confunde necessariamente. Entre todos os povos do mundo, não é em absoluto a natureza, mas a opinião que decide as escolhas de seus prazeres. Melhorai as opiniões dos homens, e seus costumes purificar-se-ão por si mesmos. Ama-se sempre aquilo que é belo ou que se julga belo. É, porém, nesse julgamento que surge o engano, sendo, pois necessário regulá-lo. Quem julga os costumes, julga a honra, quem julga a honra, vai buscar sua lei na opinião.³⁰⁷

Surge, agora, o problema da censura. O Livro III trata de uma série de instituições políticas que estão diretamente inspiradas nas instituições romanas. A censura é assim descrita por Machado:

Novamente, Roma é a inspiradora de Rousseau. Entre as funções dos censores romanos, incluía-se a de zelar pelos costumes públicos, castigando atos que legalmente não constituíam crime ou infração.

³⁰⁷ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 142; O.C., Gallimard, v. III, p. 458.

Esta a tarefa que Rousseau reservou à censura, cuja regra superior – equiparável à lei na esfera jurídica – está na opinião pública.³⁰⁸

A censura está para o julgamento público, assim como a lei, está para a vontade geral, ou seja, censura e lei são as declaradoras. Por extensão, uma vez que o príncipe é encarregado de zelar pelas leis, o tribunal censório tem por tarefa zelar pelo julgamento público. Como muito bem observa Rousseau, este tribunal não é “o árbitro da opinião do povo, não passa de seu declarador, e, desde que disso se afasta, suas decisões tornam-se vãs e sem efeito”.

A ação do tribunal, contudo, deve ser somente negativa, isto é, não é capaz de formar a opinião pública e, portanto, interferir em seus costumes, mas a de preservar a opinião. De certa forma, pode até fixar determinados assuntos que ainda se encontram incertos. Assim, tem a mesma função da educação negativa cuja tarefa é a de preservar o que há de natural no coração humano e não de inserir determinados valores culturais.

Para concluirmos este capítulo, podemos dizer que Rousseau escreve a *Religião Civil* com o intuito de resolver um problema específico da Era Moderna: as guerras fratricidas de religião. A tipologia de religiões, elaborada no último capítulo do *Contrato Social*, tem por objetivo demonstrar que não havia como resgatar o modelo das religiões nacionais da Antigüidade, nem adotar o cristianismo como religião oficial. Além disso, que não é concebível, para Rousseau, a existência de um Estado laico. A única solução é, portanto, a adoção da religião civil: uma forma original de relação entre a religião e a sociedade, que não deixa as leis sem o suporte do sagrado e que é tolerante para com todos, exceto com aqueles que forem intolerantes, sejam os ateus, sejam fanáticos.

³⁰⁸ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 141.

CONCLUSÃO

O *Contrato Social* e o *Emílio* foram publicados, respectivamente, em maio e junho de 1762 e resultaram em uma turbulência de acontecimentos para Rousseau. O Parlamento de Paris ordenou a queima dos exemplares do *Emílio* e condenou Rousseau à prisão; alguns dias mais tarde, o Arcebispo de Paris, Christophe de Beaumont, publicou uma *Carta Pastoral* na qual refutava as teses do *Emílio*, especialmente as que se referiam à educação e à religião, proibindo os fiéis de lerem esta obra. O Pequeno Conselho de Genebra ordenou a destruição dos exemplares tanto do *Emílio* quanto do *Contrato Social* e, além disso, também a prisão de Rousseau caso ele fosse à Genebra. Em linhas gerais as acusações eram as mesmas: ambas seriam anti-cristãs e pretendiam destruir a unidade do Estado.

Qual era a consciência que Rousseau tinha quanto ao impacto que a publicação destes livros trariam sobre ele? Como afirma nas *Confissões*, algumas atitudes lhe mostravam que poderia ter, no futuro, problemas após sua publicação, mas ao que parece, não deu importância devida a estes fatos. Ao receber seus exemplares do *Emílio*, enviou-os para que alguns amigos o lessem antes de ser posto à venda. Malescherbes e Madame Boufflers enviaram cartas comentando a obra e pedindo, ao final, que ele devolvesse aquelas correspondências. D'Alembert enviou uma carta sem assinatura. Duclos evitou falar-lhe sobre o livro por escrito e, somente, Clairaut não teve qualquer receio de elogiar o *Emílio*. A reação mais significativa foi a de Blaire, que ao devolver-lhe o original enviou-lhe o seguinte comentário: “eis um livro muito belo, mas do qual dentro em pouco se falará mais do que o autor desejaria.”³⁰⁹

Os ruídos anunciavam o que estava por vim não cessavam e seus amigos não cansavam de adverti-lo. Rousseau, no entanto, obstinava-se em não dar a atenção que o

³⁰⁹ ROUSSEAU, J. – J. *Confissões*. Tradução de Wilson Lousada. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1965, p. 608; O.C., Gallimard, v. I, p. 574.

assunto merecia. Não tinha, com certeza, idéia da intensidade da perseguição que o aguardava. Ele mesmo declara mais adiante que, apesar dos “surdos ribombos que antecedem a tempestade” darem seus sinais, ele nada receava e:

Diante dos absurdos com que me enchiam os ouvidos incessantemente, estava tentando a crer que todo o mundo tinha ficado maluco. Sentindo bem que debaixo daquilo tudo havia algum mistério que não me queriam desvendar, esperava tranqüilo os acontecimentos, baseando-me em minha retidão e em minha inocência em todo o negócio, e muito feliz, fosse qual fosse a perseguição que devia estar à minha espera, por ter tido a honra de ser escolhido para sofrer pela verdade. Longe de recear e ficar escondido, ia diariamente ao castelo e às tardes dava o meu costumeiro passeio. No dia 8 de junho, véspera do decreto, fiz meu passeio com dois mestres da oratória, o padre Alamanni e o padre Mandard. Levamos para Champeaux uma merenda que comemos com apetite.³¹⁰

Após a publicação destas obras a perseguição não se fez esperar. No caso da *Carta Pastoral*, Rousseau acreditava que Christophe de Beaumont condenou o *Emílio* por pressão dos jansenistas que o acusavam de ser indulgente para com este autor e, de fato, ele jamais condenara suas outras obras, como o próprio Rousseau observou em sua *Carta a Christophe de Beaumont*. No caso de Genebra, além da pressão externa de Paris, também havia o conflito interno entre *cidadãos* e *burgueses*. Rousseau, membro da burguesia, sendo perseguido e condenado por escrever estes livros, tornava-se mais um motivo para que os *cidadãos* se impusessem sobre os *burgueses*.

O que havia de comum dentre todas as perseguições era a acusação de que tanto o capítulo sobre a Religião Civil como a *Profissão de Fé do Vigário de Savóia* eram obras anti-cristãs que tendiam a romper a unidade do Estado. Christophe de Beaumont afirma em várias passagens a idéia de que Rousseau “preconiza a excelência do

³¹⁰ ROUSSEAU, J. – J. *Confissões*. Tradução de Wilson Lousada. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1965, p. 614; O.C., Gallimard, v. I, p. 579.

Evangelho cujos dogmas destruía”; “apodera-se dos primeiros momentos do homem, a fim de estabelecer o império da irreligião”. Argumenta que os paradoxos de Rousseau ficam patentes no *Emílio* e destaca alguns deles:

Às vezes, ele declama furiosamente contra o zelo e a religião e prega com arrebatamento a tolerância universal. Às vezes, por fim, ao reunir todas essas linguagens diversas, ele mistura o sério ao divertido, máximas puras a obscenidades, grandes verdades a grandes erros, a fé à blasfêmia; em uma palavra, tenta conciliar as luzes e as trevas, Jesus Cristo e Belial. E tal é especialmente, meus caros irmãos, o objetivo que parece estar proposto em uma obra recente, intitulada *Emílio ou da Educação*.

Jean-Robert Tronchin, procurador geral de Genebra, fez publicar anonimamente as *Cartas Escritas do Campo* nas quais reforçou os argumentos do Pequeno Conselho que condenaram tanto o *Emílio* quanto o *Contrato Social* além de decretar a ordem de prisão para Rousseau caso ele fosse para Genebra. Na resposta composta nas *Cartas Escritas da Montanha* Rousseau reproduz um trecho muito significativo da sentença que o condenou:

Estes livros são ímpios, escandalosos, temerários, cheios de blasfêmias e de calúnias contra a religião. Sob a aparência de dúvidas, o autor aí reuniu tudo que visa solapar, abalar e destruir os principais fundamentos da religião revelada. Atacam todos os governos. Esses livros são tanto mais perigosos e repreensíveis quanto estão escritos no mais sedutor estilo de francês, quanto aparecem sob o nome e a qualificação de um cidadão de Genebra e, segundo a intenção do autor, o *Emílio* deve servir de guia aos pais, às mães e aos preceptores. Ao julgar esses livros, não foi possível para o Conselho lançar nenhum olhar sobre aquele que presumidamente era seu autor.³¹¹

³¹¹ ROUSSEAU, J. – J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; Editora da UNESP, 2006, pp. 148 – 149; O.C., Gallimard, v. III, p. 689.

Rousseau defendeu-se destas acusações demonstrando que suas obras não continham nenhuma crítica ao cristianismo, mas apenas às instituições religiosas que pretendem representá-lo e, com base nesta representação, exercerem um poder sobre os homens que não corresponderia à verdade da religião cristã. Além disso, afirmou que estes livros ao contrário de colocar em risco a unidade do Estado pretendiam resolver um dos problemas que mais abalava a sociedade, qual seja, a intolerância religiosa.

Contudo, alguns estudiosos atuais, fundamentando suas interpretações exclusivamente no *Contrato Social*, parecem concordar, em parte, com os censores de Rousseau, pois acreditam que ele, de fato, demonstrara que o cristianismo, sendo “contrário ao espírito social” não era compatível com a cidadania.

Rousseau é cristão, mas seu cristianismo não se enquadra nos moldes do catolicismo, nem do protestantismo. Sua razão, seus sentimentos, sua consciência e sua fé são declaradas em inúmeros escritos não somente em obras como a *Ficção ou peça alegórica sobre a Revelação*, suas cartas, dentre as quais podemos destacar aquelas destinadas a Voltaire a respeito do terremoto de Lisboa e a resposta a Christophe Beaumont, mas também em obras como *A Nova Heloísa*, o *Emílio* e *Do Contrato Social* e *As Cartas Escritas da Montanha*.

Apesar de ser um dos principais representantes do Iluminismo, Rousseau não pode ser associado ao racionalismo radical dos Enciclopedistas. Por outro lado, alguns intérpretes o classificam como um dos precursores do romantismo, justamente por sobrelevar o papel dos sentimentos. No entanto, sua obra é muito mais complexa do que o limite da dualidade entre sentimento e razão. Rousseau realiza uma crítica radical da razão, mas não é um irracionalista. Analisá-la com rigor e demonstrar seus limites não é se opor a ela. A razão por si só não é suficiente para dominar as paixões; ao contrário, muitas vezes serve-lhe de instrumento. Em sua concepção de educação não encontramos

somente sugestões de como desenvolver o espírito, mas também, o corpo, os sentimentos e a moral.

Neste trabalho demonstramos que além da razão e dos sentimentos há dois outros elementos fundamentais para o homem. O primeiro deles é a consciência, o “instinto divino” que não é nem razão, nem sentimento, mas uma outra forma de ver o mundo e posicionar-se diante dos fatos. O segundo deles é a fé em Deus, mas não mediada por uma instituição. A fé que jamais o abandonou e guiou sua pena nas páginas da *Nova Heloísa*, da *Ficção ou peça alegórica sobre a Revelação* e na *Profissão de Fé do Vigário Savoiano*.

Sobre a consciência é impossível não reproduzir, mais uma vez, o belíssimo parágrafo do *Emílio* no qual a toda a força do estilo de Rousseau se faz presente:

Consciência! Consciência! Instinto divino, voz celeste e imortal; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações; sem ti nada sinto em mim que eleve acima dos bichos, a não ser o triste privilégio de me perder de erro em erro com a ajuda de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípios.³¹²

A respeito da fé, pode-se dizer que Rousseau é um teísta cristão. Tal como alguns de seus contemporâneos, adota os princípios da religião natural e, por mais de uma vez, associou a religião do homem definida por ele mesmo como verdadeira, santa e boa, ao teísmo. No entanto, inclui em seu credo a fé na Bíblia, cujas lições, todavia, a incompreensão de determinadas passagens não o levam à desqualificação da obra como um todo. Sobre as passagens que “chocam a razão” prefere um ceticismo respeitoso,

³¹² ROUSSEAU, J. – J. *O Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 338; O.C., Seuil, v. III, p. 201.

admitindo que não compreende suas lições, mas em nenhum momento desqualificando toda a obra por causa de algumas passagens que não se compreende. É interessante lembrar que o próprio Beaumont reconhece, nas palavras de Rousseau, o elogio à Bíblia: “Seria difícil, meus caríssimos irmãos, prestar uma mais bela homenagem à autenticidade do Evangelho.”³¹³ A homenagem prestada por Rousseau encontra-se no *Emílio*:

Confesso também que a majestade das Escrituras me espanta, que a santidade do Evangelho me comove. Vede os livros dos filósofos com toda a sua pompa: como são pequenos ao lado daquele! Será possível que um livro a um tempo tão sublime e tão simples seja obra dos homens? Será possível que aquele cuja história conta seja ele próprio um homem? Tem-se nele o tom de um entusiasta ou de um sectário ambicioso? Que doçura, que pureza em seus costumes! Que graça comovedora em suas instruções! Que elevação em suas máximas! Que profunda sabedoria em suas palavras! Que presença de espírito, que finura, que justeza em suas respostas! Que domínio sobre suas paixões! Onde o homem e o sábio que sabe agir, sofrer, e morrer sem fraqueza e sem ostentação?³¹⁴

Afirma também sua fé em Jesus Cristo e, apesar de sua admiração pelos grandes homens do passado, Sócrates, Catão, Licurgo, aquele nascido em meio a um povo simples, supera todos os outros da Antigüidade. Esta superioridade encontra-se registrada em diversas obras, mas especialmente em três: o *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*, na *Ficção Alegórica Sobre Deus e a Revelação* e no *Emílio*. Sua preferência por Cristo em relação aos filósofos acompanha justamente o rompimento que teve com este grupo e por perceber que havia muita arrogância na filosofia moderna. Assim, como se vê ao final da *Ficção*, Jesus consegue superar as barreiras que Sócrates não

³¹³ BEAUMONT, C. Carta Pastoral. In: ROUSSEAU, J. – J. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos morais*. José O. A. Marques (org.). São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 229; O.C., Seuil, v. III, p. 334.

³¹⁴ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, pp. 361 – 362; O.C., Seuil, v. III, p. 212.

havia conseguido superar. Como se vê no *Emílio* o filho de Maria, nascendo em meio a um povo pobre e rústico, consegue ir além do que o sábio que nasceu em meio a um povo rico e sofisticado:

Quando Platão pinta seu justo imaginário, coberto com todo o opróbrio do crime e digno de todos os prêmios da virtude, pinta traço por traço Jesus Cristo: a semelhança é tão impressionante que todos os Pais da Igreja a sentiram, e que não é possível enganar-se. Que preconceitos, que cegueira é preciso ter para comparar o filho de Sofronisque ao filho de Maria! Que distância de um a outro! Sócrates morrendo sem dor, sem agonia, sustentou facilmente até o fim de seu personagem; e se essa morte fácil não tivesse honrado sua vida, duvidar-se-ia que Sócrates, com todo seu espírito fosse outra coisa que um sofista. [...] Sim, se a vida e a morte de Sócrates são de um sábio, a vida e a morte de Jesus são de um Deus! ³¹⁵

Quanto à relação entre religião e política propõe a religião civil como recurso para resolver um fenômeno político original da modernidade: a intolerância religiosa transformada em intolerância civil gerando guerras fratricidas. Rousseau demonstra que os modelos éticos e políticos da Antigüidade, ainda trazem inúmeras lições proveitosas aos modernos, seja por meio das obras como as de Licurgo e Numa, seja por meio dos livros como *A República*, *A Política*, mas por mais nobres e elevados que sejam, não são capazes de fornecer respostas ao fenômeno da intolerância, porque ele só foi possível depois do advento do cristianismo, mesmo assim, só se torna concreto quando o cristianismo se divide em diferentes credos que lutam entre si e, ainda mais, quando estes credos misturam-se ao poder civil e transformam a divisão religiosa em guerra cidadãos de uma mesma pátria.

³¹⁵ ROUSSEAU, J. - J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, 362; O.C., Seuil, v. III, pp. 212 – 213.

Rousseau busca, portanto, uma solução para um problema complexo. O Estado e as leis não podem existir sem uma religião que os sustente. O modelo da religião nacional não pode mais ser retomado, porque o cristianismo mudou o *ethos* do cidadão; o modelo do teísmo não pode servir como fundamento das leis; e o cristianismo não se presta ao papel de religião oficial. Então, é preciso encontrar uma saída para o problema na criação da religião civil que evita os males dos fanatismos ateu e religioso e não deixa as leis “apenas com a força que tiram de si mesmas”.

Para evitar os males do fanatismo ateu impõe uma série de dogmas positivos e cultos públicos: a existência de Deus, a vida futura, o castigo dos maus, a felicidade dos justos. Para evitar os males da intolerância, especialmente do fanatismo religioso, propõe o único dogma negativo: o de banir qualquer religião que se queira exclusiva. Estes dogmas da religião civil impõem, portanto, uma disciplina externa aos cidadãos que é a obrigatoriedade de cumprir os cultos públicos, inclusive a profissão de fé civil, tal como as religiões da Antigüidade impunham, mas seu limite é este, não há nenhum direito do soberano que permita aferir a consciência e a fé de cada cidadão. No *Contrato Social* afirma: “contas de suas opiniões enquanto elas interessem à comunidade.”³¹⁶ Na *Carta a D’Alembert* afirma: “[...] pois um dos deveres que ela (a religião) me impõe é o de respeitar os segredos das consciências. Senhor, julgemos as ações dos homens e deixemos Deus julgar a fé.”³¹⁷

Três anos após a publicação do *Contrato Social* e do *Emílio* Rousseau publica as *Cartas Escritas da Montanha* como uma resposta às *Cartas Escritas do Campo*. No entanto, não conseguiu modificar sua situação em Genebra e cada vez mais tinha dificuldade de se estabelecer em alguma cidade sem que fosse alvo da hostilidade dos

³¹⁶ ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 149; O.C., Gallimard, v. III, p. 468.

³¹⁷ ROUSSEAU, J. - J. *Carta a D’Alembert*. Tradução de Roberto L. Ferreira. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993, p. 38.

habitantes. Em Motiers ocorreu o episódio que denota toda a animosidade que os populares sentiam em relação a Rousseau, apesar do apoio que recebera do rei, do conselho de Estado e dos magistrados e, especialmente, da madame de Verdelin, cuja partida foi decisiva para que ocorresse o episódio narrado nas *Confissões*:

À meia-noite, ouvi grande barulho na galeria que dava para a parte de trás da casa. Grande quantidade de pedras jogadas contra a janela e contra a porta que davam para aquela varanda, caíram ali com tanto ruído que o meu cão, que dormia na varanda e que tinha começado a latir, calou-se apavorado e se refugiou num canto, rosnando e arranhando o chão para procurar fugir. Ao ouvir o barulho, eu me levanto; ia sair de meu quarto para ir à cozinha, quando uma pedra, lançada por mão vigorosa, atravessou a cozinha depois de ter quebrado a vidraça, veio abrir a porta de meu quarto e caiu junto a meu leito; de modo que se me tivesse me adiantado um segundo, receberia uma pedrada no estômago. Julguei que o barulho fora feito para me atrair e a pedra jogada para pegar-me quando saísse. Ali encontro Thérèse que, tendo se levantado também, toda trêmula abraçou-se comigo. Encostamo-nos à parede, fora da direção da janela, para evitar as pedras e deliberar sobre o que tínhamos a fazer: pois, sair para buscar socorro, seria o meio de fazer com que nos matassem.³¹⁸

Este episódio só não teve uma continuação trágica, em virtude da intervenção do castelão que acionando a guarda conseguiu dispersar a turba. Em Neuchâtêl teve uma vida recolhida e anônima até a publicação das *Cartas Escritas da Montanha*. O povo que lhe tinha simpatia deixou-se levar pelos boatos da má recepção geral da obra e passou a hostilizá-lo publicamente. O pastor de Montmoulin, aquele que havia ousado inserir Rousseau em sua igreja quando ele havia sido proscrito em Genebra, veio pedir a ele que não se apresentasse para a comunhão, não porque o quisesse mal, mas para poupá-lo de novas hostilidades. Rousseau, por sua vez, considerou que não comparecer

³¹⁸ ROUSSEAU, J. – J. *Confissões*. Tradução Wilson Louzada. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1965, pp. 670 – 671; O.C., Gallimard, v. I, pp. 634 – 635.

à comunhão da qual havia obtido o direito era um ato de covardia, por isso comunicou ao pastor que tinha a intenção de comparecer.

Rousseau sabia que o pastor não poderia interditar-lhe a comunhão por sua própria vontade, era preciso que esta decisão fosse do Consistório e, para que este se pronunciasse, ele deveria ser citado. Foi exatamente o que aconteceu e ele considerou que esta seria uma excelente oportunidade de defender sua fé. No entanto, sem poder “pôr a pena à boca”, isto é, sem ter confiança de que discursaria tão bem quanto escrevia, Rousseau titubeia no dia de se apresentar ante o Consistório e, ao invés de comparecer, com um discurso decorado, envia uma carta desculpando-se. A audiência é prorrogada e, depois de algum tempo, Montmoulin propõe a interdição de Rousseau, mas não obtém sucesso.

Considerando seu antigo protetor um perseguidor implacável, acreditou que Montmoulin orquestrara junto ao povo uma onda de perseguições contra sua pessoa. Por onde quer que andasse era sempre vaiado e por vezes, apedrejado. Suas roupas de armênio o tornavam ainda mais identificável, mas ele considerava covardia – novamente – deixar de usá-las para ocultar-se. Seu desejo de transparência o levava a não se esconder e, ao contrário, dar-se a ver com mais facilidade, pois vestido desta forma, tornava-se singular entre os habitantes. As roupas que deveriam ocultá-lo, ao contrário, o tornavam visível. Era como se dissesse a todos com seu gesto: “Eu estou aqui! Sou Jean-Jacques e assumo tudo o que fiz e escrevi. Não tenho necessidade de ocultar-me no anonimato”!

REFERÊNCIAS

OBRAS DE ROUSSEAU

ROUSSEAU, J. - J. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

ROUSSEAU, J. - J. *Carta a D'Alembert*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: UNICAMP, 1993.

ROUSSEAU, J. - J. Carta a Voltaire. Tradução de Maria das Graças de Souza. In: Menezes, E. (org.) *História e Providência: Bossuet, Vico e Rousseau: textos e estudos*. Ilhéus: Editus, 2006.

ROUSSEAU, J. – J. Carta ao senhor de Franquières. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

ROUSSEAU, J. - J. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006.

ROUSSEAU, J. - J. *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982.

ROUSSEAU, J.- J. *Os devaneios do caminhante solitário*. Tradução: Fulvia Moretto. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Hucitec, 1995.

ROUSSEAU, J. - J. *Discurso sobre a Economia Política*. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis: Vozes, 1996.

ROUSSEAU, J. - J. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ROUSSEAU, J. - J. Do Contrato Social. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ROUSSEAU, J. - J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

ROUSSEAU, J. - J. Ensaio sobre a origem das línguas. *Coleção Os Pensadores* tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo, Nova Cultural, 1991.

ROUSSEAU, J. - J. Ficção ou peça alegórica sobre a Revelação. Tradução de José O. de A. Marques, Ana L. S. Camarani, Adalberto L. Vicente. In: *Escritos sobre a religião e a moral*. Campinas: IFCH/UNICAMP, Cadernos de Tradução nº 2, 2002.

ROUSSEAU, J. - J. *Júlia ou a Nova Heloísa*. Tradução: Fúlvia Monteiro. São Paulo-Campinas: Hucitec – Ed. da Unicamp, 1994.

ROUSSEAU, J. – J. *Oeuvres Complètes*. Paris: Seuil, 1971, 3 volumes.

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

ROUSSEAU, J.-J. Última resposta ao Rei da Polônia. *Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BIBLIOGRAFIA CRÍTICA

ASSOCIAÇÃO Laical de Cultura Bíblica. *Vademecum para o estudo da Bíblia*. Tradução de José A. Beraldin. São Paulo: Paulinas, 2000.

BENEVIDES, L.M. *El Cometa y el Filósofo: vida e obra de Pierre Bayle*. Madri: Fondo de Cultura Económica, 1987.

BRAGA, E. C. *Epistemologia e Política no pensamento de Rousseau*. São Paulo: Mestrado/USP, 2000.

BRAILLARD, J. Les idées religieuses de J.-J. Rousseau. *J.-J. Rousseau jugé par les genevois d'aujourd'hui*. Genève. Jules Sandoz, 1879.

BRANDÃO, J. de S. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1992.

BREHIÉR, E. *Historia de la filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1944.

BOBBIO, N. *Elogio da Serenidade e outros Escritos Morais*. São Paulo: UNESP, 2002.

BOST, H. Le Refuge Huguenot, un laboratoire de la tolerance? In: *Tolérance et Reforme: éléments pour une généalogie du concept de tolérance*. Paris: L'Harmattan, 1999.

BURGELIN, P. *Jean-Jacques Rousseau et la religion de Genève*. Genève: Labor et Fides, 1962.

La Philosophie de l'Existence de Jean-Jacques Rousseau. Paris: P.U.F., 1962.

CARDOSO, C. M. *Tolerância e seus limites: um olhar latino-americano sobre diversidade e desigualdade*. São Paulo: Editora da Unesp, 2003.

- CASSIRER, E. *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Hachette, 1987.
- CHÂTEAU, J. *Rousseau: sa Philosophie de l'Éducation*. Paris: J. Vrin, 1962.
- DERATHÉ, R. *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, P.U.F., 1948.
- DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau: et la science politique de son temps*. Paris: J. Vrin, 1995.
- EIGELDINGER, M. *Jean-Jacques Rousseau et la Réalité de l'imaginaire*. Neuchâtel: Baconnière, 1962.
- FABRIS, R. *Paulo: apóstolo dos gentios*. Tradução de Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulinas, 2001.
- FLEURET, C. *Rousseau et Montaigne*. Paris: A. G. Nizet, 1980.
- FORTES, L.R.S. *Paradoxo do Espetáculo, Política e Poética em Rousseau*. tese de livre-docência, FFLCH/USP, 1983.
- FORTES, L.R.S. *Rousseau: da Teoria à Prática*. São Paulo: Ática, 1976.
- FRANCISCO, R. A. *Três argumentos da crítica da religião em Voltaire*. São Paulo: Mestrado/USP, 1999.
- GENDRON-Julie Saada. *La Tolérance*. Paris: Flammarion, 1999.
- GOUHIER, H. *Les Méditations Métaphisiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1984.
- GROETHUYSEN, B. *Jean-Jacques Rousseau*. Tradução: Aurelio G. del Camino. México: Fondo de Cultura Económica. 1985.
- JAEGGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- LAGRÉE, J. *La Religion Naturelle*. Paris: PUF, 1991.
- L'AMINOT, Tanguy. *Jean-Jacques Rousseau et la Lecture*. Oxford: Voltaire Foundation, 1999.
- LAUNAY, M. - *Jean-Jacques Rousseau - Écrivain Politique*, Grenoble, A.C.E.R., 1971.
- LEDUC-FAYETTE, D. - *Jean-Jacques Rousseau et le Mythe de l'Antiquité*, Paris: J. Vrin, 1974.
- LEFEBVRE, Philippe. *Les pouvoirs de la parole. L'Église et Rousseau*. Paris: Editions du CERF, 1992.

LEUBA, J-L. Rousseau et le milieu Calviniste de sa jeunesse. *Jean-Jacques Rousseau et la Crise Contemporaine de la Conscience*. Paris: Beuchesne, 1978.

MACHADO, E. *A Metamorfose da Sedição: sedição e política em Hobbes*. Mestrado/USP, 1999.

MACHADO, L.G. - *Homem e Sociedade na Teoria Política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Livraria Martins Editora. s/d.

MASSON, P.M. *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*. Genebra: Slatkine. Paris: Hachette, 1916.

MASTERS, R. D. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

MATOS, O. C. F. *Rousseau: Uma Arqueologia da Desigualdade*. São Paulo: M. G. Editores, 1978.

MENEZES, E. (org.) *História e Providência: Bossuet, Vico e Rousseau: textos e estudos*. Ilhéus: Editus, 2006.

MICHELET, J. *Louis XIV et la Révocation de L'Édit de Nantes*. Paris: Flammarion, 1985.

MONTEAGUDO, R. *Entre o Direito e a História*. São Paulo: Mestrado/USP, 1998.

MONTEAGUDO, R. *Retórica e Política em Rousseau*. São Paulo: Doutorado/USP, 2003.

MORAIS, E.M. - *Os Paradoxos da Liberdade: Política e Pedagogia na Filosofia de Rousseau*, dissertação de mestrado, FFLCH/USP, 1980.

MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo: biografia crítica*. Tradução: Bárbara T. Lambert. São Paulo: Loyola, 2000.

NASCIMENTO, L.F.S. *Fala e Escritura: as concepções de linguagem de Rousseau, Shaftesbury e Schleiermacher*. Mestrado/USP, 2001.

NASCIMENTO, M.M. - O contrato social - entre a escala e o programa. In: *Discurso 17*. Revista do Departamento de Filosofia. São Paulo: Polis, 1988.

NASCIMENTO, M.M. - “O Contrato Social” ou as Ilusões do Jogo do Poder, dissertação de mestrado, FFLCH/USP, 1978.

NASCIMENTO, M.M. - *Opinião Pública e Revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária*. São Paulo: Nova Stella e EDUSP, 1989.

NEGRONI, E., - *Éducation Privée et Éducation Politique*, in: *Rousseau, l'Émile et la Révolution*, Acts du Colloque International de Montmorency, 1989. Paris: Universitas, 1992.

- PINTOR-RAMOS, A. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982.
- PIQUÉ, N.; WATERLOT, G. *Tolérance et Réforme, éléments pour une généalogie du concept de tolérance*. Paris: L'Harmattan, 1999.
- PHILONENKO, A. *Jean-Jacques Rousseau, et la Pensée du Malheur*, Paris, J. Vrin, 1984.
- RICOEUR, P. *História e verdade*. Tradução de Lucy M. Cesar. Rio de Janeiro: Forense, 1968.
- RICOEUR, P. *O Si-mesmo como um outro*. Tradução de F. A. Ribeiro. Campinas: Papirus, 1991.
- ROCHA, P. R. *Aspectos da Vida Política segundo João Calvino*. São Paulo: Mestrado/USP, 2001.
- ROD, Édouard. *L'affaire J. – J. Rousseau*. Paris: Perrin et Cie. Librairie – Éditeurs, 1906.
- ROSA, J.F. *Política e Festa Popular em Rousseau*. São Paulo: Mestrado/USP, 1997.
- ROSA, J. F. *A Lira de Orfeu*. São Paulo: Doutorado/USP, 2002.
- SALA-MOLINS, L. *Toute guerre est civile*. In: *La tolérance: pour un humanisme hérétique*. Paris: Autrement, 1991.
- SANDERS, E. P. *Paulo, a lei e o povo judeu*. Tradução de José R. Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1990.
- SANTOS, M. C. *Diderot*. São Paulo: Mestrado/USP, 1992.
- SCHINZ, A. - *La Pensée de Jean-Jacques Rousseau, essai d'une interprétation nouvelle*. Paris: Félix Alcan, 1939.
- SOUZA, Maria das Graças de *Voltaire e o Materialismo do Século XVIII*. São Paulo: Mestrado/USP, 1983.
- SOUZA, Maria das Graças de *Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Doutorado/USP, 1990.
- SOUZA, Maria das Graças de *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- SPINK, J. S. *Jean-Jacques Rousseau et Genève. Annales J.- J.Rousseau*. t. XX. Paris: Boissin, 1934.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a Transparência e o Obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TOUCHEFEU, Yves. *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 1999.

TREVISAN, R. M. *Teologia e Política em Rousseau*. São Paulo: mestrado/USP, 1978.

ULHOA, J.P. *Dos Símbolos aos Fatos: estudo da utopia de Rousseau*. São Paulo: doutorado/USP, 1979.

YENNAH, Robert. Rousseau lecteur de la Bible. *Jean-Jacques Rousseau et la Lecture*, org. Tanguy L'Aminot. Oxford: Voltaire Foundation, 1999.

VERNANT, Jean-Pierre. *A origem do pensamento grego*. Tradução de Isís Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

Bibliografia de Fonte

BAYLE, P. *Pensées diverses sur la comète*. Paris: E. Droz, 1939.

BERGIER, N.-S. *Le Déisme Réfuté par lui même ou Examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers Ouvrages de M. Rousseau, en forme de Lettres*. Paris: Humblot, 1768.

BÍBLIA SAGRADA. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2008.

DURKHEIM, E. *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*. Paris: Marcel Rivière et Ci, 1953.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Tradução de Antonio D'Elia. São Paulo: Cultrix, 1995.

MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Sérgio F. G. Bath. Brasília: UNB, 1994.

MONTESQUIEU. *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e sua decadência*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

MONTESQUIEU. O Espírito das Leis. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Fernando H. Cardoso e Leôncio M. Rodrigues. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

NIETZSCHE, F. Várias Obras. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Rubens R. T. Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PLATÃO, *A República*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1987.

PLUTARCO, *Vidas Paralelas*. Buenos Aires: El Ateneo. 1952.

SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*. Tradução de Oscar P. Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana do Brasil, 1990.

SUETÔNIO. *Os doze césores*. Tradução de Gilson C. C. de Souza. São Paulo: Germape, 2003.

VOLTAIRE. Dicionário Filosófico e outras obras. Tradução de Marilena de Souza Chauí. *Coleção os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

TITO LÍVIO. *História de Roma*. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1989.