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

EDUARDO LUÍS LEITE FERRAZ

Rousseau e o Evangelho dos direitos do homem

São Paulo
2011

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

Rousseau e o Evangelho dos direitos do homem

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

Orientadora: Profa. Dra. Sara Albieri

São Paulo
2011

FERRAZ, Eduardo Luís Leite. *Rousseau e o Evangelho dos direitos do homem*. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em História Social.

Apresentada em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Para Ana, Luiz Eduardo e Dulce.

*A defesa dos direitos do homem: esta é
a grande novidade do Evangelho...*
(Dom Paulo Evaristo Arns)

A política é a melhor forma de caridade
(Pio XI)

AGRADECIMENTOS

A Deus, que é amor, pelo dom da vida.

Aos meus pais, Luiz Eduardo e Dulce, a quem devo o que sou e o que tenho.

À Ana, que está comigo há oito anos, caminhada que se renovou e fortaleceu dia 19 de março.

Às irmãs e cunhados, Ti, Lu, Dani, Rico e Marcelo; aos afilhados Henrique, Rafa, Rô, Gu e Rafaela, e às sobrinhas, Duda e Bé. À vó Thereza. Aos tios e primos. À Creusa.

À família de Tietê, Rosa, Kid, Silvia, Neto, Fátima, Bi, Fê, Flávia, tio João e família.

Aos amigos Marcos, Luiz, Milho, Bito, Bipe, Fernandão, Monteiro, Dani, Carol, Lu Jankowski e Lu Olivetti, André e Regina, Rafael e Thaís, Correr e Nádia.

Aos amigos de Tietê.

À Profa. Sara Albieri, pela atenção dada todas as vezes que fui à FFLCH, pela orientação ao longo desses quatro anos e meio, e por ter me ajudado a compreender, nas disciplinas ministradas na pós, a universalidade da natureza humana.

Ao Prof. Zé Maria de Paiva, orientador de mestrado e amigo, que me conduziu ao campo da História, particularmente da História do Direito sob o prisma da cultura.

Aos professores da graduação em História da Universidade Metodista de Piracicaba, Donato, Virgínia, Valéria, Uassyr e Joseli, que contribuíram enormemente na minha formação historiográfica. Ao Prof. Luiz Francisco (Chico), de modo particular, pelas aulas sobre Iluminismo e o debate acerca da descristianização.

Aos professores do curso de Direito, especialmente ao Victor Hugo, que me trouxe para a área acadêmica, e Ercílio A. Denny (*in memoriam*), cujo trabalho de doutorado sobre Rousseau me inspirou à realização deste trabalho.

Aos professores do curso de Teologia para leigos da diocese de Piracicaba, ministrado pelos frades capuchinhos, pela minha formação na área de teologia. Gratidão, de modo especial, aos freis Augusto, Mauro, Marcos, Adauto, Zeca, Ismael, Osmar, aos padres Márcio e André e ao teólogo leigo Adailton.

Ao Thomaz Kawauche e ao Daniel, da FFLCH, com que pude conversar sobre o meu trabalho.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pelo apoio financeiro ao presente trabalho.

Este trabalho foi realizado com apoio financeiro da FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo).

RESUMO

FERRAZ, Eduardo Luís Leite. *Rousseau e o Evangelho dos direitos do homem*. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em História Social. São Paulo, 2011.

O presente trabalho analisa a emergência da ideia de *direitos do homem* na obra de Rousseau, procurando compreendê-la como parte de uma nova sensibilidade em relação ao homem. Entendemos que essa nova disposição foi o fundamento sobre o qual se pôde assentar a *Declaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789. Procuramos mostrar como esse novo sentimento em relação aos direitos dos homens está ligado a um processo mais amplo de ressignificação da religião cristã. Rousseau fará uma nova leitura do cristianismo, procurando enfrentar temas tradicionais como pecado original, divindade de Cristo, milagres e revelação, polemizando em seus escritos com os materialistas e os integrantes das ortodoxias religiosas do Antigo Regime, seja o arcebispo de Paris, sejam os protestantes do Conselho da República de Genebra. Ao longo desses debates, Jean-Jacques procurará defender um cristianismo mais próximo da mensagem original dos Evangelhos, por um lado criticando o modelo religioso hegemônico e seu recorrente apelo ao mistério, e por outro, postulando por uma religião favorável à causa do homem e de seus direitos.

PALAVRAS-CHAVE: *Direitos do Homem – Rousseau – Cristianismo – Século XVIII*

ABSTRACT

This paper analyzes the emergence of the idea of human rights in Rousseau's work, trying to understand it as part of a new sensibility about the man. We believe that this new provision was the basis on which might become the Declaration des droits de l'homme et du citoyen, 1789. We show how this new feeling about the rights of men is linked to a broader process of reinterpretation of the Christian religion. Rousseau will make a new reading of Christianity, looking face traditional subjects as original sin, divinity of Christ, miracles and revelation, discussing in his writings with the materialist and members of religious orthodoxies of the Old Regime, be the archbishop of Paris or the Protestants of the Council of the Republic of Geneva. Throughout these discussions, Jean-Jacques seek to defend Christianity closer to an original message of the Gospels, first criticizing the hegemonic religious model and its recurring appeal to mystery, and second, by positing a religion helpful to the cause of man and their rights.

KEYWORDS: *Human rights - Rousseau - Christianity - Eighteenth Century*

RESUMÉ

Le présent document analyse l'émergence de l'idée des droits de l'homme dans l'œuvre de Rousseau, essayant de le comprendre dans le cadre d'une nouvelle sensibilité sur l'homme. Nous croyons que cette nouvelle disposition a été la base sur laquelle pourrait devenir la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen, 1789. Nous montrons comment ce nouveau sentiment au sujet des droits de l'homme est lié à un plus large processus de réinterprétation de la religion chrétienne. Rousseau fera une lecture nouvelle du christianisme, en regardant le visage des sujets traditionnels comme le péché originel, la divinité du Christ, les miracles et la révélation, discutant dans ses écrits avec les matérialistes et les membres de orthodoxies religieuses de l'Ancien Régime, comme l'archevêque de Paris et les protestants du Conseil de la République de Genève. Tout au long de ces discussions, Jean-Jacques cherchent à défendre un christianisme plus proche d'un message original de l'Évangile, en premier lieu de critiquant le modèle religieuse hégémonique et son recours récurrent au mystère, et le second, en posant une religion utile à la cause de l'homme et leurs droits.

MOTS-CLÉS: *Droits de l'homme - Rousseau - christianisme - Dix-huitième siècle*

ÍNDICE

Introdução.....	13
------------------------	-----------

Capítulo 1 – Um vigário e uma profissão de fé

1.1. Rousseau: demônio encarnado.....	33
1.2. Um vigário de “carnes e ossos”: a injustiça e o encontro.....	45
1.3. Uma <i>Profession</i> para lobos raivosos.....	57
1.4. “Os novos princípios”.....	61
1.5. Um vigário naturalmente muito humano.....	73

Capítulo 2 – A sociedade contra o homem

2.1. Contra o materialismo, a feliz descoberta dos deveres do homem.....	81
2.2. Um profeta contra os falsos profetas.....	89
2.3. Homem bom e o pecado original.....	96
2.3.1. A queda ressignificada: a propriedade contra o homem.....	96
2.3.2. Os humanistas contra Agostinho.....	107
2.3.3. Pecado, culpa, inferno e medo: o “cristianismo de alguns”.....	117
2.4. Solidariedade, empatia e direitos humanos.....	123

Capítulo 3 – O cristianismo do Evangelho

3.1. Educação cristã e humanidade.....	132
3.1.1. Educação e o direito de ser homem.....	132
3.1.2. Colégios, catequese e os direitos da infância.....	135
3.1.3. Mestres humanos e cristãos.....	142
3.2. As ambiguidades do cristianismo.....	145

3.2.1. O homem natural.....	145
3.2.2. Cristianismo : da simplicidade primitiva à arrogância teológica.....	149
3.2.3. São Tiago contra São Paulo e o cristianismo do dever excessivo.....	153
3.3. Rumo ao cristianismo do Evangelho.....	165
3.3.1. Jesus humano e divino.....	165
3.3.2. Milagre: uma releitura.....	179
3.3.3. Uma revelação para além da religião natural.....	188
3.3.4. Rousseau e o vigário contra o “cristianismo de alguns”.....	195

Capítulo 4 – Um cristianismo político dos direitos do homem

4.1. Jesus e os direitos do homem.....	206
4.2. A universalidade do Evangelho dos direitos do homem.....	220
4.3. A crítica política da tradição religiosa.....	229
4.4. Dos direitos naturais aos direitos do homem e do cidadão.....	236

Conclusões.....	252
------------------------	------------

Fontes.....	263
--------------------	------------

Referências bibliográficas.....	265
--	------------

Introdução

Como emerge historicamente a concepção de *direitos do homem* que foi consagrada pela Revolução Francesa de 1789? É essa a questão fundamental do trabalho. Mas não se engane o leitor. Não se trata de estabelecer um elenco de momentos históricos em que direitos foram declarados, como é muito comum entre os tradicionais historiadores do direito.¹ Nem de traçar a “evolução conceitual” da ideia de “direito natural” da Idade Média ao século XVIII, passando pelos clássicos do pensamento político. A temática do jusnaturalismo é tradicionalíssima no campo da teoria política e da filosofia do direito, e já foi trabalhada exaustivamente. Um trabalho nessa direção pouca coisa teria a acrescentar.

O trabalho se debruçará sobre a questão dos direitos do homem na obra de Jean-Jacques Rousseau: trata-se de se deter sobre uma pessoa e um momento histórico decisivos para a constituição da ideia que viria posteriormente a ganhar força durante a Revolução Francesa e a partir daí constituir um dos grandes valores daquilo que se chama civilização ocidental, especialmente após os horrores do holocausto na Segunda Guerra Mundial.

Outra advertência ao leitor: para a abordagem da questão escolhida, não adotaremos o caminho tradicional da filosofia política especializada na obra do genebrino.² Não nos debruçaremos primordialmente sobre os seus textos políticos para ver se há ali uma defesa do direito natural do indivíduo frente ao Estado. Por certo passaremos em algumas oportunidades por estes textos, e iremos cuidar de alguns dos aspectos políticos da ideia de direitos do homem no quarto e último capítulo da tese. Mas deve-se dizer desde já que esse debate, que tem pelo menos um século, não será o eixo estruturante do trabalho.³

¹ Vide, por exemplo, COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 1999. Podemos citar os trabalhos de GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, e VILLEY, Michel. *O direito e os direitos humanos*. Trad: Maria Ermantina de A. Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007; _____. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Trad: Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

² São inúmeros os trabalhos sobre o pensamento político rousseauiano, muitos deles enfatizando questões como “lei” e “direito natural”. Para uma ideia da produção brasileira, remetemos o leitor para a lista elaborada por Thomaz Kawauche, disponível em: http://www.unicamp.br/~jmarques/gip/rousseau_brasil.htm.

³ A visão de um Rousseau liberal e defensor dos direitos naturais foi especialmente alimentada ao longo do século XIX, recebendo a crítica de positivistas jurídicos como Jellinek. Vide JELLINEK, George. *La Déclaration des droits de l'homme et de citoyen: contribution a l'histoire du droit constitutionnel moderne*. Trad: Georges Fardis. Paris: Albert Fontemoing Éditeur, 1902, especialmente o tópico *Le Contrat Social n'est pas la source de la Déclaration Française*. A concepção jusnaturalista foi novamente reivindicada em meados do século XX por DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau* (1948). Gêneve: Slatkine, 1979; *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo* (1950). Trad: Natalia Maruyama. São Paulo: Discurso Editorial, 2009. O debate até hoje está em curso, tendo recentemente o professor Yves Vargas sustentado que na teoria política de Rousseau não há uma concepção de direito natural como algo superior e supostamente legitimador do direito positivo, como era comum entre os jusnaturalistas. Rousseau é um juspositivista e em sua obra não se pode ver a defesa de um Direito Natural com força jurídica, embora ela faça uso sistemático

A ideia de direito natural é por certo muito velha, mas a linguagem nascente dos direitos humanos, tal como hoje a concebemos, não se estabeleceu com vigor no mundo senão a partir da década de 1760. A *Encyclopédie*, um excelente indicador do “estado da arte” da cultura europeia das décadas de 1750-1770, não registra verbete para “direitos do homem” (*droits de l’homme*), tratando apenas de “direito humano” (*droit humain*)⁴ e “direitos da natureza” (*droits de la nature*). Mas será que podemos afirmar que “direitos de natureza” e “direitos do homem” são sinônimos? Pensamos que não. A nomenclatura é indício de um novo movimento, embora haja inegáveis conexões entre as categorias.

“O termo ‘direitos do homem’ começou a circular em francês depois de sua aparição em *O contrato social* (1762), de Jean-Jacques Rousseau, ainda que ele não desse ao termo nenhuma definição e ainda que – ou talvez porque – o usasse ao lado de ‘direitos da humanidade’, ‘direitos do cidadão’ e ‘direitos de soberania’.”⁵ A expressão “direito humano”, como significando algo semelhante a “direito natural”, segundo Hunt, apareceu em francês pela primeira vez em 1763, mas não pegou, apesar de ser usada por Voltaire no seu influente *Traité sur la tolerance*.⁶ Em junho desse mesmo ano, a expressão “direitos do homem” já se tinha tornado termo comum, segundo uma revista clandestina:

Os atores da *Comédie française* representam hoje, pela primeira vez, *Manco* [uma peça sobre os incas no Peru], de que falamos antes. É uma das piores tragédias já construídas. Há nela um papel para um selvagem que poderia ser muito belo: ele recita em verso tudo o que temos lido espalhado sobre reis, liberdade e os direitos do homem, em *A desigualdade de condições*, em *Emílio*, em *O contrato social*.⁷

O termo havia entrado no uso intelectual francês naquele começo da década de 1760 e estava diretamente associado com as obras de Rousseau. Hunt chama a atenção para o fato de que ele pode ter tomado o termo de Burlamaqui, que o utilizou no sumário de seus *Principes du droit naturel* (1747).⁸ Antes da sua popularização, mas ainda durante o século XVIII, os termos “direitos humanos”, “direitos do gênero humano” e “direitos da humanidade” se mostraram todos demasiado gerais para servir ao emprego político. Salienta Hunt, também,

(especialmente em âmbito moral) da noção de lei natural. VARGAS, Yves. “Rousseau et le Droit Naturel.” IN: *Trans/Form/Ação*. São Paulo: Vol. 31(1). 2008. pp.25-52.

⁴ Mas no sentido de ordem jurídica criada pelo homem, em oposição a “Direito Divino”.

⁵ HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. Trad: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.22.

⁶ *Ibidem*, p.21.

⁷ *Mémoires secrets pour servir à l’histoire de la République des lettres en France, depuis MDCCLXII jusqu’à nous jours*, 36 vols. (Londres: J. Adamson, 1784-9), vol. 1., p.230, *apud* HUNT, Lynn. *A invenção...*, *op. cit.*, p.22.

⁸ BURLAMAQUI, Jean-Jacques. *Principes du droit naturel* (1747). Genève: chez Cl. & Ant. Philibert, 1756. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/>.

que os ingleses continuaram a preferir “direitos naturais” ou simplesmente “direitos” durante todo o século XVIII.⁹

O teórico político ou o filósofo do direito podem bem se eximir da tarefa de explicar o modo pelo qual emergiu a concepção na obra de Rousseau, fazendo-a derivar das ideias sobre direito natural dos juristas e autores políticos dos séculos XVII e XVIII (Grotius, Hobbes, Locke, Puffendorf, Burlamaqui, Barbeyrac).¹⁰ Simone Goyard-Fabre, por exemplo, diz que a ideia de direitos do homem “constitui [...] um filosofema chave, no século XVII, na obra dos juristas da escola de direito natural.”¹¹

Outra, no entanto, deve ser a atitude do historiador: a tarefa deste é explicar ou narrar os modos pelos quais se processaram as mudanças daquilo que é o seu objeto de investigação. O elemento que define o seu trabalho e o seu campo de investigação, e que o afasta de pesquisadores que porventura possam ter o mesmo objeto de estudo é, a *temporalidade*. Ao pôr em evidência as mudanças, o historiador inevitavelmente se depara com a questão do contexto histórico, ou seja, do próprio tempo. Como trabalho historiográfico, um dos nossos objetivos é pôr em evidência as circunstâncias que estiveram relacionadas à emergência da ideia de *direitos do homem* naquele dado ponto da história. Em outras palavras, devemos explicar porque a concepção surge ligada à obra de Rousseau e naquele momento histórico, e não em 1730, 1740 ou 1810.

A concepção de direitos humanos requer três qualidades encadeadas: devem ser *naturais* (inerentes nos seres humanos), *iguais* (os mesmos para todo mundo) e *universais* (aplicáveis por toda parte). Além desses requisitos, devem ter um conteúdo político, pois os direitos humanos só se tornam significativos quando ganham esse conteúdo. Hunt afirma que esses direitos ganharam expressão político-jurídica direta pela primeira vez na Declaração da Independência americana de 1776 e na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789.¹² Lembra ainda que ninguém apresentou uma lista precisa desses direitos antes da Declaração de Direitos da Virgínia de 12 de junho de 1776, redigida por George Mason.¹³

Isso significa que antes desses momentos de ruptura política, especialmente ao longo das décadas de 1760-1770, as ideias de direitos do homem ainda não se apresentam como um rol de prerrogativas do indivíduo ante o Estado, tais como a liberdade de crença, opinião,

⁹ HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos...*, op. cit., p.21.

¹⁰ Para uma breve noção desse entendimento, veja PÉREZ-LUÑO. António Henrique. *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Madrid: Tecnos, 1995.

¹¹ GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da orden jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.XXXI.

¹² HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos...*, op. cit., p.19.

¹³ *Ibidem*, p.24.

imprensa e o direito de propriedade. É a partir dos eventos revolucionários, segundo Hunt, sobretudo os de 1789, que a expressão passará a identificar-se como uma lista de garantias públicas contra práticas juridicamente inaceitáveis.

Na obra de Rousseau, os elementos componentes da concepção vão se delinear, apresentando-se com toda a evidência. Mesmo o elemento político é visualizável, não obviamente como “profecia” ou “prenúncio” da Revolução.¹⁴ Não se trata de estabelecer uma relação de causa e efeito entre o pensamento do genebrino e a Declaração de Direitos ou mesmo o evento revolucionário, mas de visualizar nesse autor elementos que permitam identificar os traços fundamentais da nova concepção.

O historiador deve se precaver quanto ao anacronismo nesse particular. Não há na obra de Rousseau uma defesa sistemática dos *direitos do homem* como categoria pronta e acabada. Os textos de Rousseau são majoritariamente publicados nas décadas de 1750 e 1760, momento em que o termo ainda não está disponível no vocabulário político. O teórico político pode reagir dizendo que Rousseau afirma na *Économie politique* e no *Contrat* que o Estado não pode violar a vida, liberdade e os bens do cidadão, o que é absolutamente correto, como também é certo o fato de que ele é um pensador político rigoroso, que se orienta pelos que o precederam.

Talvez ele seja o pensador político mais influente dos últimos 250 anos. Não é isso o que questionamos. Entendemos simplesmente que, embora ele defenda – como Locke – a vida, liberdade e bens do cidadão no estado civil, não há ainda em sua obra uma teoria política de “defesa dos direitos do homem” justamente porque a categoria ainda não existia. Se fosse um conceito corriqueiro, Rousseau, como bom teórico político, certamente o trataria de modo sistemático, o que não acontece. A expressão *direitos do homem* aparece apenas lateralmente no *Contrat*, no último livro, no capítulo dedicado à religião civil.

O liberalismo de Locke, tão bem sintetizado na *Bill of Rights* de 1689, “embora se referisse aos ‘antigos direitos e liberdades’ estabelecidos pela lei inglesa e derivados da história inglesa [...] não declarava a igualdade, a universalidade ou o caráter natural dos direitos.”¹⁵ Em contraste, a Declaração da Independência insistia que “todos os homens são criados iguais” e que todos possuem “direitos inalienáveis.” Alguma coisa aconteceu entre

¹⁴ Os historiadores contemporâneos evitam estabelecer relações diretas de causa e efeito (ou mesmo qualquer linearidade evolutiva) entre a obra das Luzes e a Revolução Francesa; evitam também compreender o evento revolucionário e suas implicações político-jurídicas como obra de um suposto “avanço do Iluminismo” e do “espírito filosófico” na sociedade francesa (como fez, no início do século passado, Daniel Mornet). Para detalhes dessa discussão veja CHARTIER, Roger. *Les origines culturelles de la Révolution française*. Paris : Seuil, 2000.

¹⁵ HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos...*, op. cit., p.19.

1689 e 1776 para que direitos que até então tinham sido considerados muito frequentemente como sendo de determinado povo – os ingleses nascidos livres, por exemplo – fossem transformados em direitos humanos, direitos naturais universais, o que os franceses chamavam *les droits de l’homme*, ou “os direitos do homem.”¹⁶ Procuraremos justamente enfrentar esta questão no presente trabalho.

Os direitos naturais da teoria política clássica conviveram bem com os processos de caça às bruxas dos séculos XVI e XVII¹⁷, as condenações à fogueira, o sistema judiciário e punitivo do Antigo Regime, as torturas judiciais como o suplício da roda e o despejo de água à força pela garganta do indiciado. Embora o *Bill of Rights* britânico proibisse expressamente os castigos cruéis, os juízes do Antigo Regime inglês – assim como os da Europa e América – continuavam condenando criminosos a poste de açoites, banco dos afogamentos, ao tronco, pelourinho, ferro de marcar e à execução por arrastamento e esquartejamento (desmembramento do corpo por meio de cavalos).¹⁸

O século das Luzes, conhecido pelo humanismo dos intelectuais, não foi capaz de impedir as punições brutais. O Parlamento britânico somente proibiu queimar mulheres na fogueira em 1790. O número de ofensas capitais havia triplicado no século XVIII e em 1753, talvez no auge do Iluminismo, as punições por assassinato haviam se tornado mais horríveis na Inglaterra, a fim de dissuadir potenciais ofensores. O Parlamento ordenou que os corpos dos assassinos fossem entregues aos cirurgiões para dissecação, uma ignomínia, e concedeu aos juízes a autoridade discricionária para ordenar que o corpo de qualquer assassino do sexo masculino fosse dependurado acorrentado depois da execução.¹⁹

Nas colônias da América do norte, os padrões de punição não eram diferentes naquele contexto. Um terço das sentenças na Corte Superior de Massachusetts, mesmo na última metade do século XVIII, exigia humilhações públicas que iam desde usar cartazes até a perda de uma orelha, a marcação a ferro e o açoite. A *Bill of Rights* protegia apenas os cidadãos britânicos, e portanto não os escravos: Virgínia e Carolina do Norte permitiam expressamente a castração de escravos por ofensas hediondas, e em Maryland, nos casos de pequena traição ou incêndio criminoso por parte de um escravo, a mão direita era cortada e o escravo depois

¹⁶ HUNT, Lynn. *A invenção...*, op. cit., p.20.

¹⁷ Para mais detalhes dessa realidade, vide MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII: uma análise de psicologia histórica*. São Paulo: Perspectiva, 1979. p.88

¹⁸ HUNT, Lynn. *A invenção...*, op. cit., p.77.

¹⁹ *Ibidem*.

enforcado, a cabeça cortada, o corpo esquartejado e as partes desmembradas exibidas em público.²⁰

No Brasil, apesar das exortações dos jesuítas para que os senhores de escravos fossem moderados nos castigos, a prática era a das violências brutais e arbitrárias até quase o final do século XIX. Os tribunais franceses da segunda metade do século XVIII ainda determinavam, na maioria dos casos, alguma forma de castigo corporal público, como a marcação a ferro, o açoite ou o uso do colarinho de ferro.²¹ A pena de morte era comumente aplicada e o Antigo Regime francês conheceu basicamente cinco tipos de punição capital: decapitação para os nobres; enforcamento para os criminosos comuns; arrastamento e esquartejamento por ofensa ao soberano (*lèse-majesté*); morte na fogueira por heresia, magia, incêndio criminoso, envenenamento, bestialidade e sodomia; e suplício da roda por assassinato ou salteamento.²²

* * * * *

Como saímos de um cenário “natural” de violência política/jurídica contra os indivíduos para um ideal de que a função dos governos é justamente proteger e promover os seus direitos? Como se estruturou uma nova mentalidade, capaz de reorientar as práticas, sobretudo as estatais, em relação aos homens e aos cidadãos? Com relação às mudanças estruturais dos padrões das sociedades pré-revolucionárias, a pergunta típica, tão bem expressa por Lynn Hunt, é:

Como é que esses homens, vivendo em sociedades construídas sobre a escravidão, a subordinação e a subserviência aparentemente natural, chegaram a imaginar homens nada parecidos com eles, e em alguns casos também mulheres, como iguais?²³

O marco das novas atitudes intelectuais e mentais é – já o dissemos – a década de 1760: “da década de 1760 em diante, campanhas de vários tipos levaram à abolição da tortura sancionada pelo estado e a uma crescente moderação nos castigos (até para os escravos). Os reformadores atribuíam suas realizações à difusão do humanitarismo do Iluminismo.”²⁴

²⁰ HUNT, Lynn. *A invenção...*, op. cit., p.78.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p.80.

²³ *Ibidem*, p.17.

²⁴ *Ibidem*, p.80. Para as reformas dos sistemas penais do Antigo Regime que se iniciaram no século XVIII, foi particularmente importante o texto publicado em 1764 pelo aristocrata italiano Cesare Beccaria, *Dos delitos e das penas*.

Rousseau está diretamente envolvido com essas novas atitudes. Obviamente não se pode atribuir todo um processo de mudança de atitudes mentais e coletivas a um único homem, especialmente quando suas obras não se dispõem a criticar diretamente essas práticas. Foi necessário um tempo para que se percebesse que as novas reflexões acerca do homem e de seus direitos poderia se conectar aos temas ligados à justiça criminal.

Hunt lembra o caso de Voltaire. No *Traité sur la tolerance*, escrito em 1763 durante a ampla repercussão pública do caso Jean Calas, ele não se encarregou de criticar o sistema da justiça criminal como um todo. A primeira vez que denunciou os abusos da tortura judicial foi somente em 1766.²⁵ Mas é só na década de 1780 que a abolição da tortura e das formas bárbaras de punição corporal tinham se tornado artigos essenciais na nova doutrina dos direitos humanos.²⁶

Se Jean-Jacques, no momento em que escreve, ainda não pode defender sistematicamente os direitos do homem qual teria sido sua contribuição para a temática? Lynn Hunt destaca que Rousseau não ofereceu nenhuma explicação quando usou o termo “direitos do homem”.²⁷ Procuraremos investigar ao longo desse trabalho a que Jean-Jacques se refere quando fala sobre “direitos do homem”, ressaltando os indícios dessa nova atitude mental, base de representações sobre a qual se pôde erguer posteriormente todo o edifício normativo dos direitos do homem.

Os direitos humanos não são apenas uma doutrina formulada em documentos: baseiam-se numa disposição em relação às outras pessoas, um conjunto de convicções sobre como são as pessoas e como elas distinguem o certo e o errado no mundo secular.²⁸

* * * * *

Se o caminho da teoria política nos parece já bastante trilhado e se mostra fechado para os propósitos de compreensão de uma mudança no campo das representações, devemos escolher outra via de acesso. Aqui podemos começar a enunciar a tese: defendemos que a emergência dessa concepção específica (*droits de l'homme*), na obra de Rousseau, está intimamente relacionada a um novo tipo de representação ou sensibilidade religiosa.

Não se trata de uma “sensibilidade individual”, mas de um tipo de representação coletiva ligada a um padrão religioso relativamente novo, que emerge de modo mais decidido

²⁵ HUNT, Lynn. *A invenção...*, op. cit., p.75.

²⁶ *Ibidem*, p.29.

²⁷ *Ibidem*, p.23.

²⁸ *Ibidem*, p.25.

no século XVIII. A ideia de que a concepção de *droits de l'homme* inaugura sua trajetória no Ocidente não a partir de um amplo debate político ou jurídico (como modernamente se pressuporia, talvez de modo anacrônico) pode escandalizar à primeira vista, mas devemos lembrar que no Antigo Regime a “questão religiosa” não se coloca como esfera autônoma e independente do debate político e jurídico.

Em meados do século XVIII, especialmente na França, ilustrados deístas, materialistas, católicos e clérigos das mais variadas classes travarão um intenso debate acerca do significado da religião cristã. Jean-Jacques participará ativamente dessas discussões, procurando defender uma dada concepção de cristianismo que, é bem verdade, já tinha de certo modo sido postulada pelos humanistas da Renascença, mas que naquele início da década de 1760 será particularmente explosiva para o sistema tradicional de representações religiosas e deflagrará uma concepção favorável a respeito do homem e de seus direitos.

Devemos ler os escritos de Rousseau naquele contexto como uma espécie de “filosofia militante” francamente disposta a romper com os padrões tradicionais da religião. Rousseau combate não só os materialistas e alguns dos integrantes das ortodoxias de seu tempo, mas, sobretudo, velhas concepções cristãs. É claro que a ideia de que o indivíduo tem alguns direitos que devem ser respeitados não nasce, *ex nihilo*, desse “debate religioso” do final da década de 1750 e início da de 1760. Trata-se de um fenômeno de longa duração, relacionado à trajetória de afirmação do *indivíduo* no Ocidente, que começa a se desenhar no Renascimento ou talvez mesmo antes, com a retomada no comércio na Baixa Idade Média.²⁹

Com Rousseau, todavia, a idéia de direitos do indivíduo vai ganhar um novo tom, uma nova expressão, uma nova linguagem, mais abrangente e mais universalista, mais vigorosa politicamente, para se transformar na noção de “direitos do homem e do cidadão”, consagrada posteriormente pela Revolução francesa.

* * * * *

Antes de continuar a enunciar a tese que pretendemos demonstrar ao longo do trabalho, devemos fazer uma breve remissão ao debate historiográfico acerca da “descristianização”, justificando a elaboração deste trabalho no campo da História. O século

²⁹ Para detalhes desse processo de afirmação da concepção de indivíduo no Renascimento, veja BURKE, Peter. “Visões de mundo: alguns traços dominantes”. *O Renascimento italiano*. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 1999.

XVIII é tradicionalmente apresentado, sobretudo pela historiografia marxista, como período final de uma sociedade europeia marcadamente cristã. Michel Vovelle defende que frente ao conjunto de indícios de arrefecimento das práticas cristãs nesse momento histórico não se pode usar outro termo senão “descristianização.”³⁰

Os defensores da tese da descristianização costumam apontar o recuo considerável de padrões de comportamento cristãos a partir de meados do século XVIII: o número de batismos cai bruscamente³¹; as ordenações sacerdotais sofrem igual inflexão após 1750; os conventos se esvaziam, notadamente os masculinos; o pedido de celebração de missas nos testamentos começa a cair³²; a invocação de auxílios à Virgem e aos santos passam a escassear, assim como as suas representações nas igrejas³³; as missas começam a ficar cada vez mais vazias³⁴, as confissões já não são mais praticadas; a moral cristã de pureza e piedade rui paulatinamente.

Hobsbawm vê com bons olhos esse processo, apontando que a “descristianização dos homens nas classes instruídas data do final do século XVII ou do princípio do século XVIII, e seus efeitos públicos tinham sido surpreendentes e benéficos.”³⁵ A nova ideologia burguesa, orientada pela noção de progresso, era rigorosamente

racionalista e secular, isto é, convencida da capacidade dos homens em princípio para compreender tudo e solucionar todos os problemas pelo uso da razão, e convencida também da tendência obscurantista das instituições (entre as quais incluíam o tradicionalismo e todas as religiões outras que a racional) e do comportamento irracionais.³⁶

Trata-se da vitória da razão e do secularismo sobre o obscurantismo tradicional e religioso típico do Antigo Regime. Mesmo autores clássicos como Paul Hazard defendem a tese do “fim do cristianismo” nesse período. Segundo ele, o que o século XVIII quis “lançar por terra [...] a Cruz; [...] o que ele tentou destruir foi uma concepção religiosa da vida.”³⁷ Semelhante percepção tem Pierre Chaunu, que diz que “a cristandade é um momento histórico do tempo da Igreja. Um tempo que se acaba no século XVIII. [...] Tal é o preço da reflexão do

³⁰ VOVELLE, Michel (org.). *França revolucionária: 1789-1799*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p.48.

³¹ CHAUNU, Pierre. *A civilização da Europa das Luzes*. Trad: Manuel João Gomes. Lisboa: Estampa, 1995, p.104-105, v. 1.

³² VOVELLE, Michel (org.). *França revolucionária...*, *op. cit.*, p.46.

³³ *Ibidem*, p.48.

³⁴ CHAUNU, Pierre. *A civilização...*, *op. cit.*, p.306-307, v. 1.

³⁵ HOBBSAWM, Eric. *A era das revoluções, 1789-1848*. 25.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2009, p.347.

³⁶ *Ibidem*, p.371.

³⁷ HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Lisboa: Presença, 1983, p.7-8.

pensamento das Luzes sobre as coisas.”³⁸ Chartier também vê na mudança das práticas religiosas um processo de descristianização.³⁹

Do século XVIII em diante, haveria então um descenso do próprio conjunto do cristianismo, cujo ápice se situaria no século anterior. Alguns autores, todavia, são críticos da tese. Ernest Cassirer, por exemplo, não entende que o objetivo das Luzes foi destruir uma concepção religiosa de vida: os ilustrados atacaram sem dúvida a superstição, mas não a fé e a religião.⁴⁰ Jean Delumeau argumenta que o que se chama “descristianização” no século XVIII, “não é senão uma quebra do conformismo submisso às exigências religiosas.”⁴¹ Trata-se da quebra de um “cristianismo de verniz”, ortodoxo nas práticas por tradição, mas não internamente fiel à proposta cristã de vida.

Georges Gusdorf, no mesmo sentido, sustenta que ao contrário do que se pensa, o século XVIII é o palco de uma profunda renovação espiritual, marcada por uma religiosidade mais íntima e pessoal e por uma melhor compreensão da mensagem do Evangelho. As religiões do século XVII viviam um regime de ortodoxia, legado de Trento.⁴² Sujeitavam-se a três absolutos: ao da Igreja, da Tradição e da Bíblia.⁴³ Em substituição a esse modo de viver a fé, o século XVIII vem propugnar uma religião do espírito e do coração, o respeito pela liberdade de consciência, o fim da apologética eclesiástica triunfante (à maneira de Bossuet) e um estilo religioso mais humano.⁴⁴ Para esses autores, o que está ocorrendo no século XVIII não é descristianização, mas a emergência de um novo modelo de cristianismo.⁴⁵

Esse debate historiográfico será o eixo estruturador de todo o trabalho. A partir dele podemos também relacionar a temática da emergência dos *direitos do homem* à religião cristã. Os juristas geralmente se referem “ao pensamento cristão” como fonte para a doutrina dos direitos do homem, mas, como vimos, tendem a se concentrar sobretudo nas teorias do direito natural. O jusnaturalismo racionalista dos séculos XVII e XVIII é, em síntese, a influência decisiva. Entendem que a concepção de *direitos do homem* está toda ela relacionada ao

³⁸ CHAUNU, Pierre. *A civilização..., op. cit.*, p.307.

³⁹ CHARTIER, Roger. *Les origines culturelles de la Révolution française*. Paris : Seuil, 2000. pp.135-160.

⁴⁰ CASSIRER, Ernst. *Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Unicamp, 1992, p.192.

⁴¹ DELUMEAU, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Trad: Miguel Candel. Barcelona: Editorial Labor S/A, 1973, p.263.

⁴² GUSDORF, Georges. *Dieu, la nature, l'homme au Siècle des Lumières*. Paris: Payot, 1972, p.41.

⁴³ *Ibidem*, p.51.

⁴⁴ *Ibidem*, p.54.

⁴⁵ Uma boa síntese dessa tese se encontra em DELUMEAU, Jean. “Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme? » In : *Archives des sciences sociales des religions*. n.40, 1975. pp. 3-20.

avanço do racionalismo e do individualismo, bem como a uma certa decadência do cristianismo.⁴⁶ Dallari afirma que

O século XVIII foi especialmente importante para o desenvolvimento da ideia jurídica de Constituição. Manteve-se a convicção da existência de direitos naturais, mas na sequência das lutas contra a interferência política da Igreja católica estabeleceu-se a separação entre o poder espiritual e o temporal. Novas correntes de pensamento político-filosófico passaram a sustentar que os direitos naturais não dependiam de uma doação de Deus, mas eram inerentes à própria natureza humana e poderiam ser reconhecidos e explicados pela razão.⁴⁷

A religião cristã da época não teria participação direta na formulação da concepção dos direitos humanos, como afirma José Afonso da Silva:

a interpretação do cristianismo que vigorava no século XVIII era favorável ao *status quo* vigente, uma vez que o clero, especialmente o alto clero, apoiava a monarquia absoluta, e até oferecia a ideologia que a sustentava com a tese da origem divina do poder; o pensamento cristão vigente, portanto, não favorecia o surgimento de uma declaração de direitos do homem.⁴⁸

Pérez-Luño, no mesmo sentido, sustenta que “o cristianismo não supôs uma mensagem de liberdade, mas, especialmente, uma aceitação conformista do fato da escravidão humana.”⁴⁹ Fazendo referência à Declaração de direitos francesa de 1789, comenta Hunt que

não era feita nenhuma menção ao rei, tradição, história ou costumes franceses, nem à Igreja Católica. Os direitos eram declarados “na presença e sob os auspícios do Ser Supremo”, mas por mais “sagrados” que fossem não lhes era atribuída uma origem sobrenatural. Jefferson tinha sentido a necessidade de afirmar que todos os homens eram “dotados pelo seu Criador” com direitos, mas os franceses deduziam os direitos de origens inteiramente seculares: a natureza, a razão e a sociedade.⁵⁰

Talvez não se cuidasse nem de uma “necessidade” de Jefferson e nem os franceses estivessem deduzindo os direitos de origens inteiramente seculares. Talvez a ideia de direitos humanos estivesse associada a um novo tipo de representação religiosa, àquilo que os historiadores chamam de novo modelo de cristianismo...

⁴⁶ Simone Goyard-Fabre diz que a ideia de indivíduo “constituirá, nos séculos XVII e XVIII, o eixo da modernidade. Nesse contexto, o direito pareceu estar inserido na natureza de cada homem. Considerou-se que ele pertencia naturalmente ao indivíduo antes da formação da sociedade civil.” GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos...*, op. cit., p.XXXI.

⁴⁷ DALLARI, Dalmo de Abreu. *A Constituição na vida dos povos: da Idade Média ao século XXI*. São Paulo: Saraiva, 2010, p.34. Dallari cita Hugo Grócio, que afirma que ainda que Deus não existisse o homem teria direitos naturais, e conceitua a lei natural como “um ditame da reta razão”, tão imutável que nem mesmo Deus poderia mudá-la. *Ibidem*, p.34-35.

⁴⁸ SILVA, José Afonso. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. 31.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p.173.

⁴⁹ *Apud* SILVA, José Afonso. *Curso de Direito Constitucional...*, op. cit., p.174.

⁵⁰ HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos...*, op. cit., p.132.

É certo que os direitos humanos não poderiam emergir enquanto durasse o padrão religioso dominante do Antigo Regime. Mas pensamos não ser de todo correto que a concepção tenha “origens inteiramente seculares”, como se dependesse de um abandono puro e simples das concepções religiosas. Tendo-se em mente o debate historiográfico acima mencionado, talvez seja legítimo sustentar que a concepção, tal como aparece na obra de Rousseau naquele início da década de 1760, esteja mais ligada a uma reorientação, um rearranjo, do que ao abandono puro e simples de uma cosmovisão religiosa.

Desde o século XVII, com Grotius, Pufendorf, Hobbes e Locke, as teses de direito natural e as especulações sobre a lei natural representam um esforço de secularização, uma tentativa até certo ponto bem sucedida de garantir ao homem maior autonomia na ordem social. Representam, sem dúvida, o postulado de que a sociedade e o Estado não são uma ordem sagrada e diretamente emanada de Deus, mas convenções humanas; representam, ainda, o postulado pela não interferência do Estado nas questões religiosas, sobretudo as ligadas à consciência individual. Mas é preciso lembrar também que todos eles são autores cristãos e as teses de direito natural oriundas majoritariamente de países protestantes (Holanda, Inglaterra, Genebra, Saxônia, Dinamarca, Suécia).

Basta folhear as obras de temática predominantemente política desse período para perceber que a todo instante se recorre a concepções religiosas e passagens bíblicas. Pufendorf, por exemplo, vai dizer na sua obra política *Os deveres do homem e do cidadão*, publicada em 1673:

Nosso Salvador reduziu a substância da lei a dois artigos: *Ama a Deus e Ama o teu próximo*; todo o *Direito Natural* pode reportar-se a esses dois, tanto no estado primitivo quanto no estado deprevado do homem. [...] Pois aquela sociedade mútua que estabelecemos como uma fundação para o *Direito Natural* pode muito bem resumir-se no amor a nosso próximo.⁵¹

Burlamaqui, por sua vez, sustenta que as leis do direito natural, acessíveis a todos pela via da razão, podiam ser vistas como parte de um projeto de sabedoria e bondade do Criador para com os homens:

Mas se por um efeito da sabedoria do Criador, os princípios das leis naturais são fáceis de descobrir, e se o conhecimento dos deveres que eles nos impõem é acessível mesmo aos espíritos mais medíocres, também é certo que essas leis não são impraticáveis. Ao contrário, elas têm uma relação tão manifesta com as luzes da reta razão e com as inclinações mais naturais, elas

⁵¹ PUFENDORF, Samuel. *Os deveres do homem e do cidadão*: de acordo com as leis do direito natural. (1673). Tradução para o inglês por Adrew Tooke, 1691. Trad: Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Liberty Classics, 2007, p.50-51.

tem uma tal ligação com a nossa perfeição e nossa felicidade, que não se pode vê-las senão como efeito da bondade de Deus para com os homens.⁵²

Não devemos tomar as tentativas de garantir maior autonomia ao indivíduo na ordem política como pura e crescente racionalização contra a religião: em geral essas tentativas, desde o século XVII, vêm acompanhadas de uma renovada apreciação acerca dos próprios elementos da tradição religiosa. É legítimo postular que as teses políticas e jurídicas que ganham força sobretudo ao longo do século XVII estejam relacionadas, não obviamente de um modo causal-mecânico, com novas percepções acerca da religião.

Autores da Inglaterra desse período, por exemplo, vão propor uma releitura do cristianismo, concebendo-o como “cristianismo razoável”⁵³ (Locke), “cristianismo sem mistério”⁵⁴ (John Toland), ou ainda, como uma religião que precede a própria institucionalização (Tindal).⁵⁵ Locke, em particular, defendendo um cristianismo não-confessional, contenta-se em afirmar o messianismo do Cristo e sua ressurreição, de acordo com o testemunho dos evangelistas e apóstolos.

As epístolas de Paulo, na sua visão, são carregadas de ensinamentos supérfluos, e era necessário ter em conta as interpretações simples, mais acessíveis ao conjunto dos homens. Jesus é considerado um homem de Deus e um revelador de suas vontades: mas Locke deixa de lado tudo aquilo que concerne à sua divindade, bem como as sutilezas teológicas da doutrina da Trindade.⁵⁶ Para Locke, a intenção do cristianismo não é mutilar, mas conduzir a seu pleno desenvolvimento a humanidade do homem, tema já presente em Spinoza.⁵⁷

No espaço alemão, também observamos esse mesmo realinhamento da apreciação da religião cristã segundo as novas exigências de racionalidade. Leibniz vai se opor ao catolicismo de Bossuet, defendendo que para salvar o homem do pessimismo e da incredulidade e para livrar a sociedade de todos os separatismos era melhor mostrar que não

⁵² “*Mais si par un effet de la sagesse du Créateur, les principes des loix naturelles sont faciles à découvrir, et si la connoissance des devoirs qu’elles nous imposent est à la portée même des esprits les plus médiocres, il est certain aussi que ces loix ne sont point impraticables. Au contraire elles ont une proportion si manifeste avec les lumières de la droite raison et avec les inclination les plus naturelles, elles ont un tel rapport avec notre perfection et notre bonheur, qu’on ne peut les regarder que comme un effet de la bonté de Dieu envers les hommes.*” BURLAMAQUI, Jean-Jacques. *Principes du droit naturel* (1747). Genève: chez Cl. & Ant. Philibert, 1756, p.162. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/>

⁵³ “The reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures” (1695).

⁵⁴ “Christianity not mysterious, or a Treatise showing that there is nothing in the Gospel contrary to reason nor above it” (1696).

⁵⁵ “Se não havia nada de especialmente novo nos ensinamentos de Cristo [...] ele devia ter professado a versão de uma religião natural tão antiga quanto a humanidade.” PETERSON, M. D.; VAUGHAN, R. “A liberdade religiosa e a dessacralização da política.” In: POCOCK, J. G. A. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: Edusp, 2003, p.423.

⁵⁶ GUSDORF, Georges. *Dieu, la nature...*, op. cit., p.94-95.

⁵⁷ *Ibidem*, p.96.

há nada na fé que não possa concordar com a razão e que os dogmas são suscetíveis de uma explicação racional.⁵⁸

Outro autor que se esforçará para propor uma fé associada às exigências fundamentais da razão é Kant. Segundo o filósofo de Königsberg, o cristianismo é uma ideia de religião que de uma maneira geral deve estar fundado sobre a razão e ser, em certa medida, natural.⁵⁹ Essas novas exigências tem um resultado preciso: “*la réduction de la révélation naturelle avait pour conséquence la diminution capitale, sinon la complète élimination, du mystère religieux.*”⁶⁰

* * * * *

Georges Gusdorf foi um dos grandes defensores da tese da renovação espiritual no século XVIII, exposta principalmente nos primeiros capítulos de seu *Dieu, la nature et l'homme au siècle des Lumières*. Ele vê o Iluminismo como uma espécie de Segunda Reforma: a primeira havia encontrado seu princípio na exigência de um retorno às origens bíblicas; o Iluminismo será um retorno à autenticidade do senso e dos valores que as igrejas históricas – inclusive as reformadas – tinham frequentemente perdido de vista.⁶¹

É evidente que os autores avessos à tese da descristianização não desconsideram o recuo considerável de padrões tradicionais de comportamento, assim como não consideram que todo esforço intelectual despendido no século das Luzes para romper com os postulados das ortodoxias religiosas seja pura e simplesmente “uma vitória da razão contra a religião.” A questão é mais complexa, e põe em jogo as representações religiosas dos homens daquele momento.

Para Gusdorf, é claro que no século XVIII o elemento religioso, outrora predominante na vida social e individual, para de jogar um papel determinante no contexto de uma dessacralização generalizada. Mas esta constatação mesma merece um exame mais aproximado. A aparição de um novo estilo religioso é interpretado como o triunfo da irreligião pelos partidários do antigo estilo; a acusação de ateísmo, ou aquela de ceticismo, é logo lançada contra os inovadores.⁶²

⁵⁸ NAERT, Émilienne. “Leibniz et la querelle du pur amour.” Paris: J. Vrin, 1959, p.45. *Apud* GUSDORF, Georges. *Dieu, la nature..., op. cit.*, p.98.

⁵⁹ GUSDORF, Georges. *Dieu, la nature..., op. cit.*, p.99.

⁶⁰ *Ibidem*, p.103.

⁶¹ *Ibidem*, p.92.

⁶² *Ibidem*, p.22.

Muitos afirmaram rapidamente naquele contexto, para se regozijar (como os filósofos materialistas) ou para deplorar (como os setores mais conservadores das ortodoxias), a falência do cristianismo no século das Luzes. O que os testemunhos afirmam, salienta Gusdorf, é uma mutação da consciência religiosa à prova das evidências e das exigências dos novos tempos. Se tomarmos como referência os esquemas dogmáticos do século XIII, ou mesmo o integrismo católico ou reformado do século XVII, o espírito de sínodo de Dordrecht ou aquele de Boussuet, então o século XVIII, na sua cultura, aparece como a idade da grande renegação, prefiguração sacrílega de todos os modernismos vindouros. Tal atitude, afirma Gusdorf, carece de bom senso, e de senso histórico.⁶³

A cultura do século XVIII permanece cristã pela simples razão de que os espíritos mais independentes e os mais avançados seriam incapazes de definir valores fundamentais de uma cultura alternativa.⁶⁴ O cristianismo se mantém predominante no plano das ideias e dos costumes.⁶⁵ Para Peter Gay, uma história total do cristianismo, que se recuse a simplificações, deve, pelo menos a partir do século XVIII, mostrar duas curvas que se cruzam: uma em ascensão e a outra em queda. A primeira exprime uma religião qualitativa, a segunda uma adesão quantitativa; a primeira traduz a fidelidade a uma mensagem evangélica melhor compreendida, a segunda um conformismo que se quebra à medida que a civilização se transforma.⁶⁶

Lançando mão de algumas estatísticas e fazendo referência a alguns historiadores que cuidaram da questão, Gusdorf mostra que o número de publicação de obras religiosas começa a diminuir drasticamente ao longo do século XVIII. Citando François Furet, diz que os gráficos revelam para os anos de 1723-1727 uma proporção de 35% de livros de caráter teológico. Esta proporção cai para 25% para o período de 1750-1754, e não é mais do que 10% entre 1784-1788.⁶⁷ Alguns historiadores poderiam ver nisso um dos tantos indícios de “descristianização”. Contudo, Gusdorf alerta que podemos sem hesitação catalogar uma obra de teologia sistemática, mas um livro pode ter uma significação religiosa sem mostrar de

⁶³ GUSDORF, Georges. *Dieu, la nature...*, *op. cit.*, p.22-23.

⁶⁴ *Ibidem*, p.35.

⁶⁵ Gusdorf comenta que os vencedores da Bastilha não eram ateus; eles subirão em procissão a Sainte-Geneviève. GUSDORF, Georges. *Dieu, la nature, l'homme...*, *op. cit.*, p.38. Gusdorf cita M. Rouston (*Les philosophes et la société française au XVIIIe siècle*, Lyon, 1906, p.408) para lembrar que em 31 de maio de 1793 – portanto, já no final do século – no quartier des Halles, os parisienses ajoelhados inclinavam suas cabeças para receberem a benção dos padres constitucionais, ao passo que o cortejo sagrado desfilava com o esplendor de costume; no mesmo dia, a Assembleia é invadida, e Robespierre, após uma longa acusação, propunha prisões de girondinos, que iriam ser efetivadas alguns dias depois. O Terror começava, e o povo continuava a celebrar suas festas religiosas seguindo os ritos dos séculos cristianíssimos. *Ibidem*.

⁶⁶ GAY, Peter. *The Enlightenment, an interpretation*. New York: Alf. A. Knopf, 1967. p.253-254.

⁶⁷ O livro de Furet é *La “bibliothèque” du royaume de France au XVIIIe siècle*. Paris: La Haye, Mouton, 1965. GUSDORF, Georges. *Dieu, la nature...*, *op. cit.*, p.24.

maneira evidente a marca teológica.⁶⁸ E cita alguns exemplos, dentre eles, naturalmente, o de Rousseau:

La *Profession de foi du Vicaire savoyard* est um des textes religieux fondamentaux du XVIII^e siècle; il s'agit d'une partie de l'*Émile*, que le staticien classera sous la rubrique Pédagogie, sous-section de la Philosophie. Les deux plus forts tirages de la librairie de langue française au XVIII^e siècle on été le *Télémaque* et la *Nouvelle Héloïse*; or, ces romans sont indissociables des grans courants de la vie spirituelle. Ils ont exerce dans ce domaine une influence sans commune mesure avec celle de n'importe quel traité de théologie; ils ont inspire des attitudes, stylisé des sentiments, dicté decisions qui, s'ils ne mettaient pas en jeu les conformismes ecclésiastiques, correspondaient à une authenticité religieuse incontestable.⁶⁹

Rousseau talvez seja o melhor exemplo dessa renovação espiritual do século das Luzes. Gusdorf lembra que suas obras, especialmente o *Émile* e *La Nouvelle Héloïse*, tiveram grande impacto sobre o público da época, inspirando novos sentimentos e comportamentos. Um exemplo disso são as mulheres, que após a leitura do *Émile* e seguindo as recomendações de Rousseau, passaram a assumir a responsabilidade de amamentar os próprios filhos, dando provas disso em público. Ou ainda, os leitores que puderam reconstruir suas vidas familiares após a leitura de *la Nouvelle Héloïse*. Após a publicação desse livro, em 1761, Rousseau recebe uma enxurrada de cartas de pessoas manifestando gratidão.⁷⁰

A leitura do próprio Rousseau mostrou a influência da forte e pessoal religiosidade de sua herança calvinista. Seu público, provavelmente, aplicava um antigo estilo de leitura religiosa ao novo material, em especial ao romance que, anteriormente, parecia incompatível com ele.⁷¹

O entusiasmo com as obras são fortes indícios de que Rousseau toca em pontos sensíveis da cultura religiosa de seu público. O impacto se dá ao nível das representações, particularmente as religiosas, que constituíam o alicerce cultural compartilhado pela opinião pública da época. O apelo das obras está a mostrar não apenas o compartilhamento desses referenciais, mas também as inovações em matéria de sensibilidade religiosa.

Comungamos da tese de que esteja emergindo de fato um novo modelo de cristianismo no século XVIII, bem como de que a obra de Rousseau é talvez um dos mais vigorosos indícios desse movimento. O genebrino colaborava naquele final da década de 1750

⁶⁸ GUSDORF, Georges. *Dieu, la nature...*, op. cit., p.26.

⁶⁹ *Ibidem*, p.27.

⁷⁰ Robert Darnton analisa aspectos relacionados ao impacto da leitura de Rousseau para a vida de homens comuns no capítulo 6 do seu *O grande massacre de gatos*. DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos: e outros episódios da história cultural francesa*. Trad: Sonia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1986. Aproveito a oportunidade para agradecer a indicação, feita por Rafael de Paula Cardoso.

⁷¹ DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos...*, op. cit., p.322.

para a emergência desse novo modelo religioso, relendo a tradição cristã e de certo modo reorientando-a. Nas suas obras, Rousseau fará uma defesa vigorosa do cristianismo, a ponto de Gusdorf o qualificá-lo como « *le plus célèbre défenseur du christianisme en langue française* ». ⁷² Não se cuida, obviamente, do cristianismo triunfante e apologético do Antigo Regime católico, mas de um « cristianismo humanizado », como o qualificou Gusdorf.

Nossa tese é a de que é a partir dessa leitura re-significadora do cristianismo, feita por Rousseau, que se sedimentará a concepção dos *direitos do homem*. Para a surpresa de boa parte dos juristas e filósofos do direito, podemos dizer que a concepção de direitos do homem vem, sim, do cristianismo, mas desse novo modelo de cristianismo.

A tese restará comprovada em duas etapas. Em primeiro lugar, é preciso provar que esteja havendo nos debates uma leitura que implique uma re-significação do próprio cristianismo. Em segundo, que essa leitura está conduzindo a uma nova representação acerca do homem e às ideias interdependentes de dignidade e *direitos do homem*. Isso pode trazer uma série de dificuldades para o intérprete menos familiarizado com a religião cristã ou que de qualquer modo procure desvincular “Rousseau e sua filosofia” de quaisquer referenciais oriundos do mundo cristão. Em geral Rousseau é interpretado como adepto da “religião natural”, “deísta”, e não como verdadeiro cristão. O próprio Gusdorf chama a atenção para o caso específico de Rousseau:

on oublie trop, en France, que le camp des défenseurs du christianisme compte un grand esprit et un écrivain de génie, Jean-Jacques Rousseau, laissé d'ordinaire en dehors de la question, parce qu'il n'est pas catholique, et qu'il met un oeuvre une liberté d'esprit que des historiens formés dans une atmosphère catholique jugent incompatible avec le christianisme. Le citoyen de Genève appartient à l'autre Europe, dont l'espace spirituel n'est pas régi par l'alternative manichéenne qui prévaut en France. ⁷³

Os filósofos que analisam a sua obra também, na maioria dos casos, tendem a recusar de modo mais ou menos consciente uma relação mais direta entre Rousseau e o cristianismo. Não podemos dizer que não façam alusão à religião cristã, mas logo essa referência é deixada em segundo plano para que a análise se detenha sobre “sua filosofia”. Após dissertar sobre o sentido das recomendações do vigário saboiano e as formas de qualificá-las, afirma Thomaz Kawauche: “mas, nesse caso, por que utilizarmos *cristianismo*, em vez de *religião natural*,

⁷² GUSDORF, Georges. *Dieu, la nature...*, op. cit., p.21.

⁷³ *Ibidem*, p.40.

que é o termo mais adequado no contexto da crítica de Rousseau?”⁷⁴ Mais à frente, todavia, Kawauche matiza o argumento:

Rousseau cristão, Rousseau crítico do cristianismo. Não são títulos incompatíveis para um autor que não apresenta uma linha de fronteira bem definida separando suas crenças religiosas e suas preocupações políticas, se é que de fato haja uma separação. Mas, a despeito de toda a dificuldade de definirmos a posição assumida por Jean-Jacques diante das religiões instituídas em geral e do cristianismo em particular, não podemos negar que há de fato nos argumentos do vigário uma crítica.⁷⁵

Num artigo sobre a questão do cristianismo de Rousseau, Derathé conclui que Jean-Jacques não aceita a doutrina cristã porque rejeita expressamente a concepção do pecado original, e nisto reside a diferença entre a religião natural do vigário (e do próprio Rousseau) e o cristianismo.⁷⁶ A recusa à vinculação da obra rousseauiana ao cristianismo tem por fundamento uma pré-compreensão daquilo que seja “a religião cristã.” Muitos contemporâneos tendem a identificar o cristianismo com a Igreja, a intolerância, a tradição, o clero, a sacralidade, a obediência, o pecado, os milagres, a Bíblia e, em última análise, a irracionalidade.

Ora, mas é justamente essa concepção que está sendo discutida na obra de Rousseau. Sabemos que o cristianismo institucional era peça fundamental do aparato público das sociedades do Antigo Regime, a religião da ordem. No mundo católico francês, uma religião fortemente vinculada ao Rei e à sua figura sagrada, legitimadora de prerrogativas jurídicas inerentes aos estados sociais.⁷⁷ Diante desse cenário, nada mais compreensível que tentar desvincular Rousseau dessa religião comprometida com a ordem política e jurídica que vigorou na Europa com toda a firmeza pelo menos até 1789. O genebrino representaria o avanço das ideias liberais, o progresso das Luzes e das noções de tolerância e igualdade sobre uma sociedade marcada pela intolerância religiosa e pela hierarquia.

Muitos dos intérpretes modernos tendem a atuar como os integrantes das ortodoxias do Antigo Regime, negando a Rousseau o *status* de cristão. Como vimos, Gusdorf dá a razão desse malentendido: Rousseau coloca em sua obra uma liberdade de espírito que historiadores

⁷⁴ KAWAUCHE, Thomaz M. T. *A santidade do contrato e das leis: um estudo sobre religião e política em Rousseau*. [Dissertação de Mestrado]. São Paulo: FFLCH, USP, 2007, p.91.

⁷⁵ *Ibidem*, p.96.

⁷⁶ DERATHÉ, Robert. « Jean-Jacques Rousseau et le christianisme. » *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, Année 53, n. 1, p. 379-414, octobre 1948.

⁷⁷ Analisando o fortalecimento do poder monárquico (sobretudo francês) a partir de meados do século XVII, Certeau diz que a religião se transforma num instrumento político a serviço da “razão de Estado”. “O que é novo, portanto, não é a *ideologia* religiosa (o poder impõe um retorno à ortodoxia católica); é a prática que, de agora em diante, faz a religião funcionar a serviço de uma política da ordem.” CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Trad: Maria de Lourdes Menezes. 2.ed.Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.161.

formados numa atmosfera católica (como França e Brasil, por exemplo) julgam incompatível com o cristianismo. Trata-se, sem dúvida, de uma nova leitura, mas é preciso ter cautela quanto à afirmação de que suas posições não são cristãs por pouco deverem aos temas tradicionalmente encarados como cristãos (pecado original, milagres, autoridade da Igreja etc).

Jean-Jacques já foi qualificado de calvinista (Gustave Lanson), católico (Masson), neo-protestante (Gusdorf), individualista, coletivista, racionalista e irracionalista. Para os propósitos do presente trabalho, pouco importa a sua qualificação pessoal.⁷⁸ Não reivindicamos, por outro lado, uma imagem idealizada de Rousseau: não se trata de transformá-lo num santo. O que menos nos importa é sua conduta particular, que pode ser observada em várias passagens das suas *Confessions* (o abandono dos cinco filhos, a suposta paranóia, a traição da esposa, o orgulho talvez exagerado, em muitos casos a afetação). Não se trata de verificar se, pessoalmente, ele era ou não cristão, ou se sua vida particular se conformava com os princípios pregados.

O compromisso da presente pesquisa é com aspectos da obra. Bom cristão ou não, Rousseau foi extremamente sensível à temática da religião. Essa sensibilidade não passou despercebida a alguns contemporâneos, como Kant por exemplo, que o qualificou como “o Newton do mundo moral”. Cassirer diz que o olhar de Kant sobre o genebrino “perpassou o invólucro da argumentação metafísica e captou o núcleo das convicções éticas e religiosas fundamentais de Rousseau.”⁷⁹

* * * * *

A respeito de Rousseau, Gusdorf diz estas palavras, que servem de inspiração para o nosso trabalho:

Seu gênio faz dele o representante exemplar dos inúmeros não-conformistas que, à margem das denominações controladas, agem como franco-atiradores de um cristianismo liberto das alienações confessionais. Esses homens obscuros, por vezes reprovados e condenados, constituem uma igreja do meio-silêncio e da obscuridade; conviria que uma “história enfim historiadora” restitua a eles o lugar que lhes é devido, reconhecendo que as heresias fazem parte de um cristianismo que nenhuma instituição humana pode reivindicar um monopólio exclusivo. É chegada a hora para a historiografia de manifestar o espírito de tolerância.

⁷⁸ Como foi, por exemplo, o esforço de Pierre-Maurice Masson no seu *La religion de Jean-Jacques Rousseau*. Genève: Slatkine, 1970. 3v. [Paris: Hachette, 1916. 3 v.].

⁷⁹ CASSIRER, Ernest. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad: Erlon José Paschoal. São Paulo: Unesp, 1999, p.71.

Pretendemos com este trabalho fazer essa “história historiadora” capaz de tolerância e abertura para um novo modelo de cristianismo. Procuraremos demonstrar como muitos dos argumentos e posições de Rousseau estão amplamente alimentados por convicções e motivações cristãs. Não se trata de negá-lo como ilustrado para qualificá-lo de “devoto” ou “sentimentalista”: trata-se de vê-lo no próprio contexto, num século que era ainda majoritariamente cristão. Peter Gay, citando Cassirer, diz que o crítico deveria principiar

o processo de intelecção da obra de uma filósofo pela procura do centro dinâmico do seu pensamento.[...] O instrumental do crítico deve, portanto, incluir o dom da empatia: ele deve visitar – na verdade, reviver – com simpatia o mundo das ideias do pensador.[...] Mais que isso, ele deve recriar imaginariamente – para si e para os outros – o meio no qual o filósofo produziu e polemizou.⁸⁰

Não temos a pretensão de agir como o filósofo, estudando de modo sistemático e analítico a obra de Rousseau. Deixamos esse trabalho para os que dispõem de formação técnica adequada e maior bagagem conceitual.⁸¹ Pelas razões já apresentadas, outra será nossa perspectiva. Não tomaremos as passagens de Rousseau como argumentos de um pensador, mas como fontes das décadas de 1750 e 1760, verificando os *indícios* de uma mudança significativa na forma de compreender o cristianismo naquele cenário, procurando dispor desses elementos numa narrativa capaz de mostrar como o novo tipo de representação religiosa foi capaz de alicerçar uma concepção de *direitos do homem*. Estaremos, portanto, mais próximos do terreno da cultura (em sentido antropológico) do que da filosofia.

⁸⁰ GAY, Peter. “Introdução.” In: CASSIRER, E. *A questão Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p.26.

⁸¹ No Brasil, o tratamento da questão religiosa em Jean-Jacques é relativamente recente (ao contrário da Europa), mas não há trabalhos que a vinculem à questão dos *direitos do homem*. Os trabalhos geralmente se dedicam a avaliar o tema da religião no “pensamento de Rousseau”, notadamente o tema da “religião civil”. A questão religiosa é tradicionalmente vista como aspecto de sua filosofia moral, e as análises procuram centrar-se nas relações entre religião, política e moral. Com relação aos trabalhos europeus, uma lista bibliográfica praticamente completa do pensamento religioso de Rousseau no cenário europeu pode ser obtida em <http://rousseaustudies.free.fr/>.

Capítulo 1 – Um vigário e uma profissão de fé

1.1. Rousseau: demônio encarnado⁸²

“A Corte ordena que o dito livro impresso seja rasgado e queimado no pátio do Palácio, ao pé da grande escada, pelo Executor da Alta Justiça; intimando todos aqueles que tenham exemplares para trazê-los à secretaria da Corte para serem suprimidos.”⁸³ Assim se manifestava o Parlamento de Paris acerca do *Émile* de Jean-Jacques Rousseau em arresto publicado em 09 de junho de 1762. Um mês e pouco depois, o arcebispo da cidade, Cristophe de Beaumont, lançava sobre o escrito semelhante condenação: “condenamos o dito livro como contendo uma doutrina abominável, própria a derrubar a lei natural e a destruir os fundamentos da religião cristã”.⁸⁴ Ambas as instâncias de poder manifestavam assim seu julgamento em relação a um autor que então vinha gozando de prestígio crescente ante a opinião pública europeia, de modo particular a francesa.

O Parlamento dizia ser o objetivo do *Émile* “conduzir todos à religião natural [...]”.⁸⁵ Pensava ser necessário, portanto, intervir de modo incisivo para impedir a divulgação das ideias daquele que desenvolvia “este sistema criminal.”⁸⁶ O crime da religião natural exigia dos aparelhos do Estado uma resposta à altura. O Parlamento proíbe então todos “os livreiros de imprimir, vender, produzir o dito livro”⁸⁷ e “todos os vendedores, distribuidores ou outros de o vender ou distribuir, sob pena de serem extraordinariamente julgados e punidos segundo o rigor das Ordenações.”⁸⁸

⁸² As fontes primárias citadas no corpo do texto de que não dispúnhamos de tradução para o português foram por nós traduzidas, no intuito de facilitar a leitura. Para fins de comparação, procuramos fornecer o texto original, em francês, no próprio rodapé.

⁸³ « Arrêt de Parlement qui condamne un imprimé ayant pour titre Émile, ou de l'éducation ; par J.-J. Rousseau, imprimé à La Haye..., MDCCLXII, à être lacéré et brûlé par l'exécuteur de la Haute-Justice, Paris, P. Simon, 1762. » [1762]. In : COTTRET, M. ; COTTRET, B. *Jean-Jacques Rousseau en son temps*. Paris : Perrin, 2005, p.621. « La Cour ordonne que ledit livre imprimé sera lacéré et brûlé en la cour du palais, au pied du grand escalier d'icelui, par l'exécuteur de la haute-justice ; enjoint à tous ceux qui en ont des exemplaires de les apporter au greffe de la Cour, pour y être supprimés. »

⁸⁴ “Carta Pastoral de Sua Graça o Arcebispo de Paris contendo a condenação de um livro que tem como título Emílio, ou Da educação, de J.-J. Rousseau, cidadão de Genebra.” [1762]. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont*: e outros escritos sobre a religião e a moral. Trad: José Oscar de Almeida Marques et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p.235.

⁸⁵ « Arrêt de Parlement... » In : COTTRET, M. ; COTTRET, B, *op. cit.*, p.619. « ...ramener tout à la religion naturelle... »

⁸⁶ *Ibidem*. «...ce système criminel. »

⁸⁷ *Ibidem*, p. 621. «...à tous libraires d'imprimer, vendre et débiter ledit livre... »

⁸⁸ *Ibidem*. « ...à tous colporteurs, distributeurs ou autres de le colporter ou distribuer, à peine d'être poursuivis extraordinairement, et punis suivant la rigueur des ordonnances. »

O termo de arresto do Parlamento ordenava ainda que J. J. Rousseau, nominado no frontispício do dito livro, fosse preso e conduzido às prisões da *conciergerie* do palácio, para ser ouvido e interrogado perante o dito Conselheiro-relator, sobre os fatos do dito livro e responder às conclusões que o procurador-geral pretendia tomar como ele.⁸⁹ Um exemplar do *Émile* deveria ser depositado no *greffe* da Corte, “para servir de instrução ao processo.”⁹⁰

A ortodoxia católica e o Estado francês prezavam para que os desvios fossem prontamente reprimidos, principalmente os advindos do suspeito grupo dos *philosophes*, livre-pensadores e homens de letras refratários à religião oficial. As ideias consideradas perniciosas não poderiam se expandir pelo corpo social. O arcebispo ordena que seu *Mandement* condenatório do *Émile* seja lido “no sermão das missas paroquiais das igrejas da cidade, subúrbios e diocese de Paris” e proíbe “expressamente todas as pessoas [da diocese] de ler ou possuir o referido livro, sob as penas da lei.”⁹¹

O arcebispo de Paris faz questão de prevenir os fiéis de sua diocese quanto aos erros contidos no *Émile*. Começa seu *Mandement* condenatório citando São Paulo, que na segunda carta a Timóteo adverte sobre os sinais dos últimos tempos, dias perigosos em que os homens serão egoístas, gananciosos, soberbos, blasfemos (2 Tm 3, 1-8). Aos olhos do bispo, o “século das Luzes” se enquadrava plenamente nas palavras proféticas de Paulo: “e em que tempos infelizes essa predição cumpriu-se mais literalmente que nos nossos?”⁹²

A incredulidade – certamente a mais recente estratégia do “inimigo” – insinuava-se nas mentes pela futilidade (Sb 4,12) e revestia-se “de um estilo leve, agradável, frívolo”. Daí, segundo o bispo, “tantos romances, igualmente obscenos e ímpios, cuja finalidade é distrair a imaginação para seduzir o espírito e corromper o coração.”⁹³ Uma das estratégias da incredulidade – interpretada pelo bispo como entidade metafísica – era confundir as pessoas misturando linguagens diversas, “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 a Belial.”⁹⁴ Aos olhos do arcebispo de Paris, Jean-Jacques encarnava bem essa incredulidade leve, sedutora, cuja finalidade era seduzir o espírito e corromper o coração.

⁸⁹ « Arrêt de Parlement... » In : COTTRET, M. ; COTTRET, B, *op. cit.*, p.621. « ...le nommé J.-J. Rousseau, dénommé au frontispice dudit livre, sera pris et appréhendé au corps, et amené ès prisons de la conciergerie du palais, pour être ouï et interrogé par-devant ledit conseiller-rapporteur, sur les faits dudit livre, et répondre aux conclusions que le procureur-général entend prendre contre lui. »

⁹⁰ *Ibidem*. « ...pour servir à l'instruction du procès. »

⁹¹ « Carta Pastoral... » In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont...*, *op. cit.*, p. 236.

⁹² *Ibidem*, p. 219.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*, p.219-220.

Rousseau havia ganhado certa projeção social com a publicação de *La Nouvelle Héloïse*, um dos romances mais lidos do século XVIII.⁹⁵ Autor de romance e portador de um belo estilo, Rousseau mereceu a desconfiança da parte dos homens da Igreja. Os romances de modo geral “eram vistos como perigo moral, especialmente quando abordavam o amor e seus leitores eram senhoritas.”⁹⁶ O poderoso arcebispo Beaumont certamente sabia do sucesso editorial e do perigo representado pelos textos saídos da pena daquele autor.⁹⁷ Em seu *Mandement*, ele trata Rousseau como “um homem cheio da linguagem da filosofia sem ser verdadeiramente filósofo.”⁹⁸

O abade Claude-Yvon, ativo participante da *Encyclopédie*, acusa Rousseau de ter escrito o *Émile* pelo desejo da glória.⁹⁹ Argumenta que Jean-Jacques pretendia imitar Montesquieu na carreira literária contra a religião instituída, o que lhe proporcionaria grande projeção.¹⁰⁰ *La Nouvelle Héloïse*, na visão do abade, não seria outra coisa senão a imitação das *Lettres Persanes*, e o *Contrat Social*, um outro *Esprit des Lois*.¹⁰¹ O belo estilo de Rousseau estaria a serviço de uma vaidade digna de repreensão. O genebrino necessitava, ainda segundo Yvon, de ideias picantes que permitissem a ele se vingar de uma ordem social hierárquica que não lhe era vantajosa.¹⁰²

Para Beaumont, Rousseau saía do “seio do erro”; cuidava-se de “mente dotada de uma abundância de conhecimentos que não o esclareceram e que espalharam as trevas por outras mentes.”¹⁰³ Os fiéis, tal como ovelhas sujeitas ao lobo, poderiam ser vítimas desse homem cuja intenção secreta era o “desejo de ser conhecido por todo o mundo”.¹⁰⁴ Daí toda a gravidade das advertências episcopais.

⁹⁵ “Embora tenhamos muito poucas estatísticas sobre vendas de livros nos tempos do Antigo Regime, está claro que *La Nouvelle Héloïse* foi, talvez, o maior *best-seller* do século. A procura de exemplares ultrapassou tanto o fornecimento que os livreiros alugavam o livro por dia e até por hora, cobrando doze *sous* por sessenta minutos com um volume, de acordo com L.-S. Mercier.” DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos: e outros episódios da história cultural francesa*. Trad: Sonia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1986, p. 310.

⁹⁶ DARNTON, Robert. *O grande massacre...*, *op. cit.*, p.294.

⁹⁷ Em 1761, centenas de pessoas (dentre homens e mulheres de praticamente todos os setores sociais urbanos) escreveram a Jean-Jacques manifestando e registrando suas impressões com a leitura da *Nouvelle Héloïse*. O texto havia mexido muito com os sentimentos de pessoas comuns. Darnton diz que o “sentimento engolfou os leitores de Rousseau, no século XVIII – milhares deles. *Op. cit.*, p.309.

⁹⁸ « Carta Pastoral... » In: ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Carta a Christophe de Beaumont...*, *op. cit.*, p.220.

⁹⁹ *Lettres a monsieur Rousseau, pour servir de réponse à sa lettre contre le mandement de monsieur l'archevêque de Paris [Texte imprimé]. Amsterdam : chez Marc-Michel Rey [i. e. Paris, Charles-Joseph Panckoucke], 1763; in-8. [1763]. p.64-66. Disponível em <http://www.gallica.bnf.fr>.*

¹⁰⁰ *Ibidem*, p.67-68.

¹⁰¹ *Ibidem*, p.68-69.

¹⁰² *Lettres a monsieur Rousseau...*, *op. cit.*, p.66. Disponível em <http://www.gallica.bnf.fr>.

¹⁰³ “Carta Pastoral...” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Carta a Christophe de Beaumont...*, *op. cit.*, p.220.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

O grande centro intelectual do Reino da França, a Faculdade de Teologia de Paris (*Sorbonne*), também não deixou de condenar o *Émile*. Numa *Censure* pública¹⁰⁵, a instituição diz que o autor dessa obra

não tendo outro plano ao escrever que inspirar o desprezo pelos costumes antigos, e de fazer, às custas da felicidade pública, eu não sei que reputação, esforça-se pouco para escrever coisas verdadeiras, ao passo que progride nas novas e extraordinárias: homem absolutamente indefinível e incompreensível.¹⁰⁶

Rousseau é representado pela *Sorbonne* como um homem contraditório: «inimigo e partidário das letras; legislador e destruidor da sociedade; panegirista perpétuo da honestidade, sem ter sido senão mestre eloquente da libertinagem.»¹⁰⁷ Sua obra é considerada diabólica “porque, com efeito, não chamaríamos senão diabólico isso que no seu livro este autor sacrílego vomita de uma boca ímpia contra Deus, contra a lei natural [...]”¹⁰⁸ O livro diabólico, no entanto, estava sendo vivamente procurado: “ora, este livro [...], senhores, todo cheio de venenos mortais, que deveriam inspirar um horror eterno, é procurado com o mais vivo entusiasmo.”¹⁰⁹

Em 26 de outubro de 1763, o papa Clemente XIII felicita a *Sorbonne* pela condenação do *Émile*: “*quod attinet ad censuram in librum de educatione, vestrum defendendae christianae Religionis studium vehementer laudamus.*”¹¹⁰ No *Bref* emitido por Roma, Rousseau é comparado a Berruyer.

Após a condenação e queima do *Émile* pelo Parlamento de Paris, Jean-Jacques tinha a esperança de ver sua obra acolhida pelos homens da sua querida cidade natal, Genebra. Os protestantes, contudo, não tiveram atitude distinta da do mundo católico. Já em 19 de junho de 1762, dez dias apenas da condenação do Parlamento parisiense, o Procurador-Geral da República de Genebra, em nome do Pequeno Conselho, pronunciava a condenação do *Émile* e

¹⁰⁵ Atribuída ao síndico Gervaise, e escrita provavelmente em 1º de julho de 1762. COTTRET, M; COTTRET, B., *op. cit.*, p. 623.

¹⁰⁶ « Censure de la Faculté de Théologie de Paris contre le livre qui a pour titre l'Émile ou de l'éducation. » [1762]. In : COTTRET, M. ; COTTRET, B., *op. cit.*, p.623. « ...n'ayant d'autres dessein en écrivant que d'inspirer du mépris pour les moeurs antiques, et de se faire, aux dépens de la félicité publique, je ne sais quelle réputation, se met peu en peine d'écrire des choses véritables, pourvu qu'il en avance de nouvelles et d'inouïes : homme tout à fait indéfinissable et incompréhensible. »

¹⁰⁷ *Ibidem*, p.623-624. « ...ennemi des lettres et leur partisan; législateur de la société et son destructeur ; panégyriste perpétuel de l'honnêteté, et, s'il en fut jamais, maître éloquent du libertinage. »

¹⁰⁸ *Ibidem*, p.625. « Pourquoi, en effet, n'appellerions-nous pas diabolique ce que dans son livre cet auteur sacrilège vomit d'une bouche impie contre Dieu, contre la loi naturelle... »

¹⁰⁹ *Ibidem*, p.624. « Or, ce livre [...], Messieurs, tout rempli qu'il est de poisons mortels, qui devraient en inspirer une éternelle horreur, es recherché avec le plus vif empressement. »

¹¹⁰ « Extrait du bref du Pape Clément XIII, du 26 octobre 1763. » [1763]. In : *Collection des Annales de la Société Jean Jacques Rousseau* (1905-1932), t. I., p.137. Disponível em <http://www.gallica.bnf.fr>.

do *Contrat Social*, ordenando que fossem “lacerados e queimados pelo executor da alta justiça, na porta do Hotel de Ville”.¹¹¹

Nas *Lettres écrites de la campagne* – publicadas em outubro de 1763 – o Procurador-Geral, Jean Tronchin, julga o *Émile* “temerário e escandaloso.”¹¹² Chama este e o *Contrat* de “livros tão sedutores”¹¹³, livros que tinham “feito muito sucesso e causado muito escândalo.”¹¹⁴ “A Europa testemunha seu escândalo”, diz o Procurador.¹¹⁵ O estilo rousseauiano é também posto em evidência: “reconhece-se a beleza e o calor de seu estilo, a ousadia dos seus paradoxos, a licença e azedume de suas censuras.”¹¹⁶ A matéria dos dois livros em questão deveria receber o adequado tratamento criminal: o livro é criminoso e encarado como “corpo de delito.”¹¹⁷

As ortodoxias religiosas – católica e protestante – então fortemente vinculadas à estrutura do Estado, mobilizavam o aparato público contra os subversivos. O desvio em matéria religiosa é no Antigo Regime um caso de polícia. Jean-Jacques é visto pelas autoridades como um filósofo, alguém mais ou menos ligado ao combatente grupo dos *philosophes*, francamente contrários à religião oficial. A *Sorbonne* representa Rousseau como um “autor infeliz”¹¹⁸, pertencente ao grupo dos

novos filósofos, que estão às vezes no campo dos nossos inimigos, estes homens bárbaros que, bem menos soldados que salteadores e assassinos, não pensam senão em roubar, massacrar, tolher, devastar com violência e mediante fraude, para aliviar sua maldade, e satisfazer a inclinação natural que eles tem de prejudicar.¹¹⁹

As autoridades de Paris certamente não desconheciam os vínculos de Rousseau com os homens da *Encyclopédie*, “aquele punhado de homens livres e iguais que d’Alembert diligentemente defendia das ameaças externas dos grandes, dos mecenas, dos poderes sociais

¹¹¹ PISSARRA, Maria Costança Peres. “A República genebrina.” In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas escritas da montanha*. Trad : Maria Costança Peres Pissara et. al. São Paulo : EDUC ; Unesp, 2006, p.45.

¹¹² TRONCHIN, Jean-Robert. *Lettres écrites de la campagne*. [Texte imprimé, 1763]. Proche Genève: [s.n.], 1765, p.29. « ...téméraire et scandaleux. » Disponível em : <http://www.gallica.bnf.fr>.

¹¹³ *Ibidem*, p. 33. « ...si séduisants... »

¹¹⁴ *Ibidem*. « ...les Livres avoient fait trop d’éclat et causé trop scandale. »

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 13. « ...L’Europe en témoigne son scandale. »

¹¹⁶ *Ibidem*, p.30. « On y reconnoissoit la beauté et la chaleur de son stile, la hardiesse de ses paradoxes, la licence, et l’amertume de ses censures. »

¹¹⁷ *Ibidem*, p.21. « ...le Livre est le corps du délit. »

¹¹⁸ « Censure de la Faculté... » In : COTTRET, M. ; COTTRET, B., *op. cit.*, p.623. « un auteur infortuné ».

¹¹⁹ *Ibidem*. « ...dans le camp des philosophes nouveaux, que le sont quelquefois dans le camp de nos ennemis, ces hommes barbares qui, bien moins soldats que brigands et assassins, ne pensent qu’à piller, à massacrer, à brûler, à ravager avec violence et par fraude, pour assouvir leur méchanceté, et satisfaire l’inclination comme naturelle qu’ils ont de nuire. »

e políticos, que Diderot inspirava desde dentro [...].”¹²⁰ Conheciam a experiência inglesa do século XVII e sabiam bem dimensionar os potenciais perigos do deísmo e as possibilidades de subversão da ordem pública. O deísmo ou religião natural, a religião dos livre-pensadores, acarretaria a quebra da hegemonia da religião oficial e um relativismo inaceitável aos poderes dirigentes.

O motivo central para a revolta das autoridades constituídas é o desrespeito que, a seus olhos, Rousseau presta à religião cristã. O arcebispo de Paris é enfático no seu *Mandement* quanto à existência no *Émile* de “máximas contrárias à moral evangélica” e

um grande número de proposições respectivamente falsas, escandalosas, plenas de ódio contra a Igreja e seus ministros, transgressoras do respeito devido à santa Escritura e à tradição da Igreja, errôneas, ímpias, blasfematórias e heréticas.¹²¹

Para o bispo, Rousseau representa “a novidade” que quer, a todo o custo, derrubar os alicerces do cristianismo. Suas máximas atingem os elementos centrais do catolicismo: a Igreja e seus ministros, a Escritura e a tradição.

O abade Claude-Yvon também representa o genebrino como alguém que quer aniquilar o cristianismo. Mas Jean-Jacques lançava mão, na visão do abade, de um procedimento não utilizado pela maioria dos livre-pensadores: estes combatem abertamente os postulados da religião, expõem-se no projeto de luta contra a religião institucional; Rousseau, ao contrário, quer aniquilar as bases da religião tradicional de modo sorrateiro. Finge grande devoção, presta homenagem ao cristianismo, mas no fundo pretende extirpá-lo da face da Terra, tal como todos os outros. O seu discurso em defesa da religião, seu belo estilo e sua eloquência são armadilhas usadas para alcançar o seu objetivo.

Claude-Yvon pretende denunciar o procedimento desse homem fingido e hipócrita: “ele presta homenagem [ao cristianismo] mais ou menos como os assassinos de César, que se prostram a seus pés para degolá-lo mais seguramente.”¹²² Numa outra passagem de suas *Lettres*, chama o genebrino de “serpente perigosa”.¹²³ Rousseau é aí também o criminoso da religião natural: descolando “a fé de seus dogmas, ele a transforma numa religião puramente natural.”¹²⁴

¹²⁰ VENTURI, Franco. *Utopia e reforma no Iluminismo*. Trad: Modesto Florenzano. Bauru : EDUSC, 2003, p. 153.

¹²¹ « Carta Pastoral... » In : ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Carta a Christophe...*, op. cit., p.235-236.

¹²² *Lettres a monsieur Rousseau...*, op. cit., p.21-22. «...il rend hommage à-peu-près comme celui des assassins de César, qui se prosterna à ses pieds pour l'égorger plus sûrement. »

¹²³ *Lettres a monsieur Rousseau...*, op. cit., p.55. « serpent dangereux »

¹²⁴ *Ibidem*, p.22. « En dépouillant la foi de ses dogmes, il la travestit en une religion purement naturelle... »

O arcebispo de Paris mostra aos seus fiéis um Rousseau destruidor dos dogmas do Evangelho.¹²⁵ A mesma perspectiva é adotada pelos protestantes do Pequeno Conselho de Genebra, que encaram Rousseau como alguém que maquina contra a santa religião reformada, procurando provar em “dois livros sedutores, que o puro Evangelho é um absurdo em si mesmo.”¹²⁶

E Rousseau, como vê a si mesmo? Como se posiciona em relação à condenação episcopal? Jean-Jacques se concebe como um protestante que faz objeções à Igreja Romana. Tal como muitos outros, vê-se como alguém que faz críticas a alguns abusos cometidos por Roma e pela fé aí professada. É isso o que responde ao arcebispo de Paris.¹²⁷

O Parlamento de Paris, segundo ele, não deveria se pronunciar sobre a matéria de seu livro, já que foi escrito por um protestante e publicado num país igualmente protestante, com uma história de tolerância e liberdade religiosa.¹²⁸ Argumenta Rousseau que “o Parlamento de Paris deve ter estranhas ideias sobre sua jurisdição e se acreditar o legítimo juiz de todo o gênero humano.”¹²⁹

Diante do arcebispo, Jean-Jacques expõe o lugar de onde fala. Não é um livre-pensador, mas um protestante, que como tal mantém discordâncias em relação a Roma. O abade Claude-Yvon reage: “você protestante! E porque Genebra então se apressou em vos rejeitar de sua comunhão?”¹³⁰ Um protestante certamente veria suas teses aceitas pela República protestante de Genebra; a condenação indica que não se trata de qualquer protestante, mas de um adepto da religião natural, um deísta. E o abade complementa:

A máscara de cristão que você têm colocado sobre vosso rosto não enganou ninguém. Não é o herético que perseguimos em você, mas o hipócrita deísta,

¹²⁵ « Carta Pastoral... » In: ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Carta a Christophe de Beaumont...*, op. cit., p.220.

¹²⁶ *Lettres écrites de la campagne*, op. cit., p.33. « deux Livre si séduisants, que le pur Evangile est absurde en lui-même. »

¹²⁷ Como parte da objeção que faz ao Parlamento e à condenação que fez do *Émile*, Rousseau argumenta: “um protestante propõe, em um país protestante, objeções contra a Igreja Romana, e o Parlamento de Paris decreta sua prisão.” « Carta a Christophe de Beaumont. » [1763]. In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.220.

¹²⁸ Ele se refere à publicação do texto na Holanda.

¹²⁹ *Ibidem*. No seu exemplar da *Carta a Beaumont*, Voltaire anotou sobre esta passagem o seguinte comentário: “Raciocinas mal, porque suponhamos que tivesses escrito contra o rei assim como tens escrito contra meu bom senhor Jesus, este Parlamento parisiense não teria com razão feito prender o genebrino?” *Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris,.... [suivi de] Mandement de Monseigneur l'archevêque de Paris,...* [Exemplar pertencente a Voltaire, com anotações, 1762-1763]. In : *Oeuvres de Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève*. M. M. Rey (Amsterdam) : 1762-1763, in-12, t. 3, *seconde partie*, p.5. Disponível em <http://www.gallica.bnf.fr>.

¹³⁰ *Lettres a monsieur Rousseau...*, op. cit., p.96 « Vous protestant! et pourquoi Genève s'est-il donc empressé à vous rejeter de sa communion ? »

que sob o véu sagrado de uma religião que parece respeitar, trata de abalar até nos seus fundamentos.¹³¹

O arresto do Parlamento de Paris fala sobre “os princípios ímpios e detestáveis”¹³² do *Émile*, e que Jean-Jacques, submetendo a religião ao exame da razão, “não estabelece senão uma fé puramente humana [...]”¹³³

Rousseau procurou se defender dessas acusações com um documento redigido pelo pastor de Môtiers, local onde ele se instalou após a decretação da prisão pelo Parlamento de Paris. Nas *Lettres écrites de la campagne*, o procurador-geral da República de Genebra faz referência a esse “atestado”, no qual o pastor diz que Rousseau admitiu se unir do fundo de seu coração à comunhão dos fiéis.¹³⁴ Na carta ao arcebispo de Paris, Jean-Jacques também diz: “feliz por ter nascido na religião mais razoável e mais santa que há sobre a Terra, permaneço indissolivelmente ligado ao culto de meus pais.”¹³⁵

As teses de Rousseau tinham sérias implicações *políticas e jurídicas*. A crítica da religião instituída significava nesse momento inevitavelmente a do governo e a do direito estabelecidos. Para as autoridades políticas e religiosas de Paris e Genebra, o Sr. Rousseau é um criminoso digno das mais rigorosas sanções por parte do Estado. Seus escritos, em especial o *Émile*, haviam tocado em pontos sensíveis a respeito da religião e do governo.

O Conselho de Genebra, através de Tronchin, interroga o genebrino: “podemos dissimular que no *Émile* e no *Contrat Social*, a religião e o governo estejam entregues à mais audaciosa crítica?”¹³⁶ O arcebispo de Paris enfatiza na sua carta pastoral que os princípios estabelecidos por Rousseau tendem “a perturbar a paz dos Estados, a revoltar os súditos contra a autoridade de seu soberano.”¹³⁷

O genebrino era representado não só como herético, mas alguém que pretendia abalar as pilastras do regime político vigente atacando o seu epicentro, a figura do soberano. No caso da França, isso implicava a desestabilização de uma autoridade constituída e legitimada pela noção de “direito divino”. O eclesiástico vê na obra de Rousseau a relação irreligião-revolta:

¹³¹ *Lettres a monsieur Rousseau...*, op. cit., p.96-97. « La masque de chrétien que vous avez mis sur votre visage, n'en a imposé à personne. Ce n'est pas l'hérétique qu'on a persécuté en vous, mais l'hypocrite Déiste, qui, sous l'ombrage sacré d'une religion qu'il fait semblant de respecter, tâche de l'ébranler jusques dans ses fondements. »

¹³² « Arrêt de Parlement... » In : COTTRET, M. ; COTTRET, B., op. cit., p.620. « ...principes impies et détestables que se propose d'établir dans son ouvrage. »

¹³³ *Ibidem*. « ...cet écrivain qui soumet la religion à l'examen de la raison, qui n'établit qu'une foi purement humaine... »

¹³⁴ *Lettres...*, op. cit., p.13.

¹³⁵ « Carta a Christophe de Beaumont » In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.72.

¹³⁶ *Lettres écrites de la campagne*, op. cit., p.11. « ...peut-on se dissimuler que dans *Émile*, et dans le *Contrat Social*, la Religion et le Gouvernement se soient livrés à la plus audacieuse critique ? »

¹³⁷ « Carta Pastoral... » In: ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Carta a Christophe de Beaumont...*, op. cit., p. 235.

Não é de hoje, caríssimos irmãos, que o espírito de irreligião é um espírito de independência e revolta. E como, com efeito, esses homens audaciosos, que recusam submeter-se à autoridade do próprio Deus, respeitariam a dos reis, que são as imagens de Deus, ou a dos magistrados, que são as imagens dos reis?¹³⁸

Beaumont insiste também que a impiedade, envenenando as fontes da felicidade pública e sussurrando máximas tendentes a produzir a anarquia, afrontaria os ensinamentos da religião: temor a Deus (fonte de todo poder), respeito ao rei e submissão aos poderes superiores.¹³⁹ Cita as fontes bíblicas tradicionalmente utilizadas para a justificação do poder estabelecido – a primeira carta de Pedro (1 Pedro 2,17) e a de Paulo aos romanos (Rm 13, 1-2) – e insiste que o súdito deve sofrer com paciência e sem murmúrio aquele que pretende puni-lo pela infidelidade:¹⁴⁰ “sim, meus caríssimos irmãos, em tudo o que diz respeito à ordem civil, deveis obedecer ao príncipe e àqueles que exercem sua autoridade, como ao próprio Deus.”¹⁴¹

A *Sorbonne* registra na sua *Censure* as consequências nefastas do ataque à religião para a segurança do Estado: “e como um Estado pode estar em segurança quando a religião está em perigo? Quem despreza os direitos da divina majestade respeitará mais os da majestade real?”¹⁴² O abade Claude-Yvon igualmente salienta as reverberações políticas dos “princípios” de Rousseau, sustentando que eles põem abaixo não apenas a monarquia, mas todos os governos:

...é falso que você tenha se revestido de personagem de protestante para propor objeções contra a igreja Romana, porque você ataca o cristianismo naquilo que ele tem de comum com todas as comunhões que o professam: é falso que como republicano, você tenha feito objeções contra o estado monárquico, porque vossos princípios atacam num mesmo golpe todos os governos.¹⁴³

Diante de uma obra e de um homem heréticos e insubordinados, só cabia uma condenação solene. Os homens das Igrejas sabiam que a queima de um escrito contribuía

¹³⁸ “Carta Pastoral...” » In: ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Carta a Christophe de Beaumont...*, op. cit., p. 232.

¹³⁹ *Ibidem*, p.232-233.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² « Censure... » In: COTTRET, M. ; COTTRET, B., op. cit., p. 624. « *Et comment un État peut-il être en sûreté, quand la religion est en péril? Qui foule aux pieds les droits de la divine majesté ne connaît plus les droits de la majesté royale ?* »

¹⁴³ *Lettres a monsieur Rousseau...*, op. cit., p. 77-78. « *il est faux que vous ayez revêtu le personnage de protestant pour proposer des objections contre l'église romaine, puisque vous attaquez le christianisme dans ce qu'il a de commun à toutes les communions qui le professent ; il est faux que comme républicain, vous ayez fait des objections contre l'état monarchique, puisque vos principes frappent du même coup sur tous les gouvernement.* »

decisivamente para promoção do autor e o sucesso editorial da obra. Mas não tinham alternativa.

Rousseau não foi uma exceção. As cerimônias de queima nas escadarias do Parlamento de Paris eram relativamente comuns no Antigo Regime. Darnton afirma que de 4 a 5 livros eram queimados por ano.¹⁴⁴ A cerimônia tinha por objetivo restabelecer a ordem social ofendida, recompor publicamente a autoridade, manifestando aos que a assistiam a vigência da hierarquia e oferecendo a seus olhos o exemplo das consequências da desobediência. A condenação punha o escrito e seu autor no universo da ilegalidade, restabelecendo o direito e a ordem política estabelecidos.

Rousseau viu na condenação uma manobra do Parlamento. Na sua resposta ao arcebispo, ameaça divulgar algumas anedotas, mas sem propor-se a contá-las: “se o público soubesse duas anedotas sem que eu as contasse! Se conhecesse os que planejaram minha ruína e o que fizeram para realizar esse plano! [...] Que fermento veria agitar-se por essa podridão, fazendo o Parlamento borbulhar!”¹⁴⁵ O genebrino vê o bispo Christophe de Beaumont como alguém a serviço dos jansenistas. A represália supostamente teria sido motivada pela recusa de Jean-Jacques a abraçar a causa da teologia de *Port-Royal*, contra os jesuítas:

Uma coisa espantosa, dentre as que me permito relatar, é ver o intrépido Christophe de Beaumont, homem incapaz de dobrar-se diante de qualquer poder e de condescender com os jansenistas, tornar-se inadvertidamente satélite deles e instrumento de sua hostilidade; ver seu mais inconciliável inimigo arruinar-me por eu ter recusado abraçar seu partido, por não ter querido empunhar a pluma contra os jesuítas, pelos quais não tenho afeto, mas de quem não tenho queixas, e que vejo sendo perseguidos.¹⁴⁶

Rousseau faz ainda menção ao jansenismo do procurador-régio, Omer Joly de Fleury, em outra passagem de sua carta.¹⁴⁷ A polêmica antijesuítica na França estava no auge naquela década de 1760. À época da condenação do *Émile*, os inicianos já estavam se retirando do Reino e em 1764 foram definitivamente expulsos. Desde os tempos do jansenista Pascal começa a se desenvolver na França uma literatura antijesuítica: os padres eram vítimas de algumas acusações, uma delas a de que estariam a serviço de uma autoridade estrangeira, o Papa, algo inadmissível no contexto de uma Igreja galicana que se fortalecia.

¹⁴⁴ DARNTON, Robert. *Edição e sedição: o universo da literatura clandestina no século XVIII*. Trad: Myriam Campello. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.15.

¹⁴⁵ « Carta a Christophe de Beaumont .» In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.44.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p.45.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p.80.

Os jansenistas acusavam os jesuítas de pregar uma moral relaxada.¹⁴⁸ Em contrapartida, tinham posições rigoristas em relação ao pecado, acreditavam que Deus só concede a graça da salvação a alguns poucos eleitos, eram contra a comunhão freqüente, as superstições, defendiam a contrição como forma eficiente de arrependimento e inclinavam-se fortemente ao episcopalismo; levantavam ainda sérias objeções à infalibilidade do Papa em matéria de fato, e os seus mestres espirituais, Jansênio e Saint-Cyran, pregavam um ideal de retorno à Igreja primitiva, com resgate da dignidade dos bispos.

Divulgavam suas posições na revista *Nouvelles ecclésiastiques* – periódico que foi editado na França de 1728 a 1803 –, contribuindo fortemente para a afirmação de uma mentalidade galicana de independência da Igreja francesa em relação ao Papa e também em relação ao Rei, atitude intelectual que contribuiria para o desencadeamento da Revolução em 1789.¹⁴⁹ A doutrina jansenista estava basicamente reunida no *Augustinus*, texto de cerca de 1.300 páginas, escrito por Cornelis Jansen (1558-1638), ou Jansênio, um professor da Faculdade de Teologia em Louvaine no século XVII. Tratava-se de uma teologia fortemente calcada em Santo Agostinho e, portanto, nas noções de que o homem é pecador e só pode ser resgatado eficazmente pela graça de Deus.

Os jansenistas ressaltavam a soberania da vontade divina, defendendo mesmo a arbitrariedade. Os que não foram eleitos pela graça de Deus padeceriam, e esse castigo era visto como justo.¹⁵⁰

...considerando a natureza humana inteiramente corrupta, negando a bondade natural do que não é diretamente ordenado para a vida eterna e elevado à ordem sobrenatural, [o jansenismo] estimulou o desenvolvimento de uma religiosidade em que o elemento sobrenatural não se apoia sobre uma base natural suficientemente sólida, capaz de garantir sua estabilidade.¹⁵¹

Roma condenou cinco proposições do *Augustinus*. Em 1713, é publicada a bula *Unigenitus*, com nova condenação das teses jansenistas. A despeito da posição oficial de Roma, a teologia jansenista permanece presente e muito atuante na França ao longo do século

¹⁴⁸ “O jansenismo pode ser considerado, por um lado, como a reação a laxismo teórico e prático do século XVII e, por outro, como a exacerbação das controvérsias sobre a graça, tão vivas nos séculos XVI e XVII.” MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. Vol.2 – “A Era do Absolutismo.” Trad: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1996, p.195. Propunha uma religiosidade mais íntima e espiritual, avessa ao legalismo e probabilismo jesuítico.

¹⁴⁹ Para mais detalhes, veja DELUMEAU, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Trad: Miguel Candel. Barcelona: Editorial Labor S/A, 1973, notadamente o capítulo sobre o Jansenismo.

¹⁵⁰ DELUMEAU, Jean, *El catolicismo...*, op. cit., p.123.

¹⁵¹ MARTINA, Giacomo, *História da Igreja*, op. cit., p.224.

XVIII. Os jansenistas fizeram também uma série de alianças com as autoridades civis, abandonando a hostilidade inicial.¹⁵²

Quando Rousseau publica seus textos, a polêmica jansenistas *versus* jesuítas estava acalorada. As autoridades civis alinhavam-se a um ou outro partido, contribuindo ainda mais para acirrar o racha no interior da Igreja. O Parlamento se coloca ao lado dos jansenistas, enquanto que o rei e seu Conselho apoiam os prelados antijansenistas ou mesmo os jesuítas. A disputa inicialmente teológica transforma-se aos poucos em conflito eminentemente político.¹⁵³

Rousseau não toma partido na polêmica. Recusa-se a abraçar a teologia de Jansênio e, embora não nutra simpatia pelos jesuítas, não tem a respeito deles quaisquer queixas. A postura de Jean-Jacques é prudente: não tem motivos para tomar parte numa disputa no interior do mundo católico. A sua “omissão” é para ele, naquele momento, a explicação da causa da perseguição desencadeada contra o *Émile* e contra ele próprio. Sente-se pessoalmente ferido pela condenação e diz ao “arcebispo jansenista”: “se tivesse atacado apenas meu livro, eu lhe deixaria a última palavra, mas o senhor ataca também minha pessoa.”¹⁵⁴

Jean-Jacques acusa o arcebispo de ter redigido uma Carta Pastoral motivado pela atitude do Parlamento em relação ao *Émile*: “poderia alguém acreditar que se meu livro não tivesse sido denunciado no Parlamento ainda assim o Senhor Arcebispo o teria atacado?”¹⁵⁵ Cita como exemplo seus outros livros, que não mereceram semelhante postura por parte do bispo:

Meu *Discurso sobre a desigualdade* percorreu sua diocese, e o senhor não publicou uma Carta Pastoral; minha *Carta a d'Alembert* percorreu sua diocese e o senhor não publicou uma Carta Pastoral; a *Nova Heloísa* percorreu sua diocese, e o senhor não publicou uma Carta Pastoral. E, no entanto, todos esses livros que o senhor certamente leu, dado que os julgou, estão imbuídos das mesmas máximas; as mesmas maneiras de pensar não estão neles mais disfarçadas; se o assunto não lhes permitiu alcançar o mesmo desenvolvimento, elas ganham em força o que perdem em extensão, e a profissão de fé do autor está expressa nesses livros com menos reservas que a do Vigário Saboiano. Por que, então, o senhor nada disse na ocasião?¹⁵⁶

¹⁵² MARTINA, Giacomo, *História da Igreja*, op. cit., p.208.

¹⁵³ « mobilisant les pouvoirs laïques au service des adversaires affrontés (le Parlement aux côtés des jansénistes, le roi et son Conseil aux côtés des prélats antijansénistes et de jésuites), le conflit doctrinal et pastoral s'est mué en une lutte directement politique. » VAN KLEY, Dale K. apud CHARTIER. *Les origines culturelles de la Révolution française*. Paris : Seuil, 2000, p.151.

¹⁵⁴ « Carta a Christophe de Beaumont. » In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.39.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p.45.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p.46.

Rousseau provoca: “seu rebanho, Senhor Arcebispo, era-lhe menos caro? Liam-me menos? Apreciavam menos meus livros? [...] Não, mas na época não havia jesuítas sendo proscritos, os traidores ainda não me haviam enredado em suas armadilhas [...]”.¹⁵⁷

O genebrino critica o bispo por ter lido superficialmente sua obra: “o senhor lê bem superficialmente e cita bem negligentemente os escritos que estigmatiza de forma tão dura; e penso que um homem em posição de censor deveria pôr um pouco mais de atenção em seus juízos.”¹⁵⁸ Em vários momentos de sua carta, Rousseau acusa o bispo de suprimir passagens ou palavras fundamentais para a exata compreensão do trecho citado.¹⁵⁹ Queixa-se, por outro lado, das passagens que não foram bem compreendidas e apressadamente condenadas.

Mas Jean-Jacques tem uma garantia. As pessoas estão com seu livro; podem, elas mesmas, ler e tirar as conclusões. Os responsáveis pela condenação haviam sido negligentes num ponto capital, o controle que o mundo público poderia exercer sobre uma condenação e um julgamento parciais:

Ousam acusar-me de impiedade, sem considerar que o livro no qual a procuram está nas mãos de todo mundo! O que não dariam para poder suprimir essa prova documental e dizer que ela contém tudo o que alegam nela encontrar! Mas por mais que façam, esse livro permanecerá, e, ao procurar os crimes atribuídos ao autor, a posteridade não verá, mesmo em seus erros, mais que os enganos de um amigo da virtude.¹⁶⁰

Mas por que as autoridades civis e religiosas se sentiram ofendidas com a *Profession*? Por que a condenaram tão enfaticamente? O que dizia o texto e o sobre o que tratava? Atacava de fato o cristianismo e o governo? Estimulava a revolta dos súditos e desconsiderava o “direito divino dos reis”? Quais eram as concepções religiosas que foram vistas como “novidade condenável” pelos poderes constituídos? Qual o impacto dos “novos princípios” para o sistema de representações político-jurídico vigente? Havia ali uma nova concepção jurídica?

1.2. Um vigário de “carnes e ossos”: a injustiça e o encontro.

A condenação do *Émile* – pelo menos a de Paris, que é a mais explícita nesse sentido – , embora faça naturalmente alusão a todo o texto, recaiu, sobretudo, sobre o livro IV,

¹⁵⁷ « Carta a Christophe de Beaumont. » In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.46.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p.60-61.

¹⁵⁹ “...devo, entretanto, notar que toda a força da objeção que o senhor tão bem ataca consiste nesta frase, a qual o senhor teve o cuidado de suprimir no final da passagem em questão [...]” *Ibidem*, p.111.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p.43.

particularmente a *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, que está aí inserida. Nesse texto se encontra a maior parte das teses consideradas polêmicas e dignas de refutação.¹⁶¹ Pelo menos na sua manifestação sobre o *Émile*, o arcebispo se atém a passagens do livro IV e da *Profession*.

Quem é o vigário saboiano? O arcebispo de Paris chama o vigário saboiano de “personagem quimérico”¹⁶² e, em outra passagem, “suposto personagem”.¹⁶³ Rousseau reage às qualificações: “observo que é a segunda vez em que o senhor qualifica o padre saboiano de personagem quimérico ou suposto. Diga-me como sabe disso, eu lhe peço.”¹⁶⁴ Em outra ocasião, alegando um erro de referência do bispo, diz: “esse alegado personagem quimérico sou eu mesmo, não o Vigário. Essa passagem, que o senhor acredita fazer parte da profissão de fé, não está nela, mas no próprio corpo do livro.”¹⁶⁵

Para o arcebispo, o vigário é um personagem criado pela imaginação doentia de Rousseau. Trata-se um ser quimérico, suposto, inexistente. Cuidar-se-ia de mais uma artimanha para expressar sua “filosofia pagã”, como o próprio bispo a denomina. Mas Jean-Jacques, por duas ocasiões, reage a essa interpretação, seja questionando o bispo acerca do que diz, seja diferenciando o seu escrito da *Profession de foi*. Parece assim dizer que o vigário é outra pessoa, concreta.

A questão da personalidade do vigário não é secundária e sem propósito. As teses religiosas consideradas heréticas e blasfematórias pelas instâncias superiores da França católica e do mundo protestante saem da boca de um vigário, alguém ligado à hierarquia católica.¹⁶⁶ A compreensão do significado da personagem importa no dimensionamento da origem ou proveniência dessas teses, e é necessário considerá-las antes de entrar no conteúdo propriamente dito. Boa parte dos trabalhos de intérpretes do pensamento rousseauiano não se coloca a questão do vigário, vendo a *Profession* como mais uma ilustração da “filosofia de Rousseau”.

Para o historiador, todavia, a questão é fundamental. Se o vigário é uma invenção de Rousseau para divulgação de suas teses, teríamos um Antigo Regime – particularmente uma ortodoxia católica – condenando teses filosóficas. Nada mais natural na França setecentista.

¹⁶¹ Um debate tem oposto duas teses contraditórias acerca da *Profession*: de acordo com uns, ela teria sido parte de um projeto inicial (P. J. Jimack); para outros, os dois textos não teriam sido escritos para se reunirem. Cf. COTTRET, M.; COTTRET, B., *op. cit.*, p.734.

¹⁶² « Carta pastoral... » In: ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Carta a Beaumont...*, *op. cit.*, p.225.

¹⁶³ *Ibidem*, p.226.

¹⁶⁴ « Carta a Christophe de Beaumont. » In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, *op. cit.*, p.66.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p.60.

¹⁶⁶ O vigário era um homem que auxiliava o pároco no seu ministério e na administração da paróquia, substituindo-o em algumas funções quando ele tinha de se ausentar.

Se, no entanto, as teses que Rousseau apresenta são as de um vigário, importa reconhecer que aquilo que o Parlamento, o arcebispo, Genebra e os Estados protestantes condenaram são doutrinas oriundas do seio do próprio mundo católico. Seria outra fissura no interior da Igreja, para além daquelas que separavam protestantes e católicos, jesuítas e jansenistas?

A compreensão da polêmica em torno da *Profession de foi* depende em primeiro lugar da resposta à questão relativa ao vigário. Trata-se de um vigário católico de “carne e osso”? É certo que Rousseau é o autor do texto, mas ele está divulgando sua filosofia ou apresentando as teses de um vigário que conheceu? Nas suas *Confessions*, ele diz que o vigário de Saboia foi uma criação literária, baseada em duas pessoas bem concretas, M. Gaime e M. Gâtier: “fiz desses dois dignos padres o original do vigário de Sabóia.”¹⁶⁷

Jean-Claude Gaime era um abade. Nasceu em 1692 em uma família de camponeses na região da Saboia. Estudou no seminário lazarista de Annecy e, após isso, recebeu o título de *magister artis* da Universidade de Turim. Mas apesar da cultura letrada, sempre manteve um caráter rústico.¹⁶⁸ Ainda nas *Confessions*, Rousseau conta a sua experiência com o abade Gaime. Preceptor dos filhos do conde de Mellarède, ele era ainda jovem quando Jean-Jacques o conheceu em Turim. Tratava-se de homem cheio de bom senso, probidade, luzes: “um dos mais honestos homens que conheci.”¹⁶⁹ Não era um abade bem-relacionado para ajudar Rousseau, todavia o genebrino garante que perto dele havia tirado proveitos que lhe foram muito mais preciosos durante a vida toda, as lições de moral sã e as máximas da perfeita razão.¹⁷⁰

Conta Rousseau que até aquele momento, na sucessiva ordem de seus pendores e ideias, sempre havia estado alto ou baixo demais, “Aquiles ou Theresite, ora herói, ora patife.” M. Gaime tratou de colocá-lo “no devido lugar”.¹⁷¹ O abade fez ainda ao jovem Jean-Jacques – que à época tinha por volta de dezesseis anos – “um verdadeiro quadro da vida humana”. Segundo Rousseau, mostrou a ele que não há verdadeira felicidade sem prudência e que esta pertence a todas as condições.¹⁷²

¹⁶⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As Confissões de Jean-Jacques Rousseau*. [1767-1770]. Trad : Wilson Lousada. São Paulo : Livraria José Olympio Editora, 1948, p.113.

¹⁶⁸ CRANSTON, Maurice. *Jean Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau 1712-1754*. New York: W. W. Norton, 1983, p.62.

¹⁶⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *As Confissões...*, op. cit., p.85.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ibidem*.

“Diminui bastante a minha admiração pela grandeza, provando-me que aqueles que dominam os outros não eram nem mais sábios nem mais felizes do que estes.”¹⁷³ Disse ainda uma coisa que, segundo Rousseau, sempre voltava à sua memória: “que se cada homem pudesse ler no coração dos outros, veria que há muito mais pessoas que querem descer do que as que querem subir.”¹⁷⁴

Rousseau garante que essa reflexão causou-lhe um profundo impacto ao longo da vida, obrigando-o a manter-se sempre em seu lugar tranquilamente; deu-lhe as primeiras ideias sinceras de virtude, fazendo-o ver que o entusiasmo pelas virtudes sublimes era pouco usado na sociedade. As palavras do abade deram-lhe ainda a percepção de que quem muito se eleva está mais sujeito à queda; que a continuidade de pequenos deveres sempre bem cumpridos não era algo inferior às ações heróicas; e que valia mais ter sempre a estima dos homens do que, de vez em quando, sua admiração.¹⁷⁵

O jovem Rousseau certamente partilhava das concepções acerca da “superioridade dos grandes”, mas o ensinamento do abade Gaime o fez relativizar as noções de “condição” e “hierarquia” – centrais nas sociedades do Antigo Regime – e perceber a importância de valores como “felicidade”, “prudência” e “virtude”.

Nas *Confessions*, Rousseau diz que para estabelecer os deveres do homem era preciso remontar aos princípios ensinados por M. Gaime.¹⁷⁶ Diz ainda que o estado em que se encontrava no momento em que escrevia suas confissões – perseguido em boa parte da Europa – era uma consequência da adoção dos princípios ensinados pelo abade saboiano.¹⁷⁷

Diz Rousseau aos seus leitores a certa altura das *Confessions*: “já calculam que o honrado M. Gaime é, pelo menos em grande parte, o original do vigário saboiano.”¹⁷⁸ Jean-Jacques diz que gostava muito de conversar com o eclesiástico: “longe de aborrecer-me com suas conversas, tomei gosto por elas por causa de sua clareza, sua simplicidade e principalmente por um determinado interesse bondoso de que estavam cheias.”¹⁷⁹ Conta que conversou muito com o senhor Gaime a respeito da religião. Este lhe explicava coisas, e tratava de praticamente todos os assuntos:

Somente a prudência obrigando-o a falar com mais reserva, explicou-me menos abertamente sobre certos pontos; mas no resto suas máximas, seus

¹⁷³ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *As Confissões...*, op. cit., p.85.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p.85-86.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p.86.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p.86.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p.86.

sentimentos, seus conselhos foram os mesmos e, até quanto ao conselho de voltar à minha pátria, tudo se passou como contei depois ao público.¹⁸⁰

Daí ao “discipulado” era apenas um passo: “por isso afeiçoei-me ao verdadeiramente a M. Gaime; era, por assim dizer, um seu segundo discípulo”.¹⁸¹ Esse interesse pelo abade, segundo ele, foi decisivo para que não se perdesse: “e isso me fez, no momento, o inestimável bem de me afastar da inclinação para o qual minha ociosidade me arrastava.”¹⁸²

O outro eclesiástico que o inspirou na “construção” do vigário saboiano foi um certo abade Gâtier. Rousseau o conheceu à época que frequentou o seminário lazarista de Annecy. A história do encontro com o abade Gâtier também está narrada nas *Confessions*:

Havia no seminário um maldito lazarista que me perseguia e que me fez tomar pavor pelo latim que queria ensinar-me. [...] Porém, o bom M. Gros [superior do seminário], que percebeu que eu estava triste, que não comia, que emagrecia, adivinhou a razão de meu pesar; isso não era difícil. Tirou-me das garras daquela fera e, por um outro contraste ainda mais notável, entregou-me ao mais doce dos homens: era um jovem abade de Faucigny, chamado M. Gâtier [...].¹⁸³

O jovem abade “possuía os modos comuns às pessoas de sua província, que, sob uma figura pesada, escondem muita inteligência; porém, o que verdadeiramente se notava nele era a alma sensível, afetuosa, amorosa.”¹⁸⁴ “Cheio de paciência e bondade, dava a impressão de estudar comigo e não me estar ensinando.”¹⁸⁵

O vigário saboiano é o resultado da experiência marcante com seres humanos bem concretos. Um, relativizando a “grandeza” e sensibilizando para a “virtude”; o outro, despertando para a ternura, a paciência e a bondade, ensinando pelo exemplo e não por palavras. Pelas *Confessions*, fica claro que os dois abades católicos inspiraram as teses religiosas do livro IV do *Émile*. O vigário é saboiano e católico porque os modelos que lhe serviram de inspiração são igualmente saboianos e católicos.¹⁸⁶

As teses religiosas estão profundamente vinculadas e inspiradas pelos dois jovens abades. Mas qual o significado do vigário saboiano? É claro que a *Profession* não é um mero

¹⁸⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *As Confissões...*, op. cit., p. 86.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ *Ibidem*, p.111.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ Nesse sentido, não cabe razão a Georges Gusdorf. Ele entende que Rousseau criou um personagem católico simplesmente para dialogar com uma França católica (« *pour la simple raison que le livre est destiné au public français, ignorant de toute autre forme de religion.* ») GUSDORF, Georges. *Dieu, la nature, l'homme au Siècle des Lumières*. Paris: Payot, 1972, p.67.

registro documental e desinteressado de algo aprendido décadas antes. No livro IV do *Émile*, na introdução à *Profession de foi*, Rousseau remete o leitor para uma estória:

em vez de dizer-vos aqui por mim mesmo o que penso, dir-vos-ei o que pensava um homem de maior valor do que eu. Garanto a verdade dos fatos que vos serão narrados, eles realmente aconteceram com o autor do texto que transcreverei.¹⁸⁷

E começa a sua narrativa a respeito de um jovem de Genebra que foi a Turim e lá se viu reduzido à pior miséria:¹⁸⁸

Era calvinista, mas se converteu ao catolicismo para ter o que comer. Havia na cidade uma hospedaria para prosélitos; lá ele procurou auxílio e foi admitido. Na hospedaria, o jovem recém-convertido foi instruído na nova fé; apresentaram-lhe os dogmas do catolicismo e o rapaz conheceu “novos e estranhos costumes”. Assustando-se com o comportamento que lhe apresentaram e rebelando-se contra a atitude a que lhe quiseram submeter, quis fugir da hospedaria, mas não conseguiu. Prenderam-no. Ele se queixou, mas foi punido pelos responsáveis do lugar.

Ali foi tratado como um criminoso por não ter aceitado as práticas que lhe apresentavam. Sua indignação aumentou, o jovem procurava auxílio entre os prosélitos, mas não era ouvido. Eles se mantinham impassíveis e completamente submissos ao seu ofensor. Zombavam inclusive, incitando-o a praticar o ato contra a sua vontade.

O jovem estaria perdido não fosse um velho e pobre eclesiástico que chegou à hospedaria por aqueles dias em razão algum negócio. Ele conseguiu contar ao senhor o que havia ocorrido e o religioso não hesitou em ajudá-lo a fugir. Os planos deram certo, e o jovem conseguiu escapar.

Dali em diante, o jovem genebrino teve algum sucesso na vida, e logo se esqueceu do mal que havia sofrido e do benfeitor que o havia auxiliado. Mas logo caiu novamente na indigência. De volta à miséria, sem pão, sem morada, prestes a morrer de fome, tornou a lembrar-se de seu benfeitor. O jovem procura o eclesiástico; encontra-o e é bem recebido. O religioso o acolhe, procura um abrigo para ele, recomenda-o. Compartilha com ele o necessário, que mal dá para os dois.

¹⁸⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. [1762]. Trad : Roberto Leal Ferreira. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.365.

¹⁸⁸ A narrativa seguirá, de modo parafraseado, a desenvolvida no livro IV do *Émile*. *Emílio...*, op. cit., pp.365-369.

Tratava-se de um “honesto eclesiástico”, que não carecia nem de espírito nem de letras. O religioso conheceu um jovem infeliz e sem coragem, cuja altivez havia se transformado em um amargo despeito, que fazia com que visse na injustiça e na dureza dos homens apenas o vício de sua natureza. A virtude para ele não passava de uma quimera e a religião era apenas uma máscara para o interesse e para a hipocrisia. Pensando que para crer em Deus era preciso renunciar à razão, acabou perdendo sua fé. Embora soubesse que o esquecimento de toda religião conduziria ao esquecimento dos deveres dos homens, não podia ter outra atitude. A incredulidade e a miséria, sufocando aos poucos seu caráter, arrastavam-no a passos largos para a indigência e o ateísmo.

Por sorte, a educação do rapaz não havia sido de todo negligenciada. O eclesiástico percebeu isso, e resolveu agir. Gostava muito do seu trabalho, e quis terminá-lo, devolvendo o jovem à virtude. Empenhou-se para executar seu projeto; a beleza do motivo animava sua coragem. Independentemente do sucesso, sabia que não perderia seu tempo.

Começou por ganhar a confiança do rapaz, não lhe vendendo seus favores, não sendo importuno, não lhe fazendo sermões. Colocando-se ao seu alcance, diminuiu-se para igualar-se a ele. O grave homem tornava-se assim companheiro do menino, fazendo com que a virtude assumisse o tom da licença, para vencê-la mais seguramente.

O eclesiástico escutava o menino, colocando-o à vontade para falar. Sem aprovar o mal, interessava-se por tudo; nunca uma censura indiscreta vinha interromper sua fala. O prazer com que o menino acreditava estar sendo escutado aumentava o que sentia ao dizer tudo. Assim fez sua confissão geral sem imaginar estar confessando nada.

Após bem avaliar o caráter e os sentimentos do menino, o padre viu que se tratava de alguém que havia esquecido tudo o que lhe importava saber. O opróbrio a que o reduzira a sorte abafava nele qualquer verdadeiro sentimento do bem e do mal. Para proteger o jovem desafortunado dessa morte moral, começou por despertar nele o amor-próprio e a auto-estima; indicava-lhe um futuro mais feliz no bom emprego dos seus talentos; reanimava em seu coração um ardor generoso através da narração das belas ações de outras pessoas, fazendo com que o rapaz admirasse as que havia praticado; dava-lhe o desejo de fazer outras semelhantes. Para afastá-lo progressivamente da vida ociosa e vagabunda, fazia-o copiar excertos de livros escolhidos, e, fingindo precisar dos tais excertos, nutria nele o nobre sentimento do reconhecimento. Instruía-o com aqueles livros, fazia com que recuperasse uma opinião favorável sobre si mesmo, suficiente para não se acreditar um ser inútil para bem algum e para não querer tornar-se um ser desprezível a seus próprios olhos.

O eclesiástico elevava aos poucos o seu discípulo acima da baixeza sem parecer ocupar-se de sua instrução. O religioso tinha uma probidade e um discernimento tão reconhecidos que muitas pessoas preferiam entregar-lhe suas esmolas a dá-las aos ricos vigários da cidade. Um dia lhe deram certa quantia, e o rapaz teve a vileza de lhe pedir. Não, disse ele, somos irmãos; tu me pertences e não devo tocar neste dinheiro para meu próprio uso. Em seguida, deu-lhe de seu próprio dinheiro a quantia que o rapaz pedira.

Nesse ponto da narrativa, Jean-Jacques revela: “estou cansado de falar na terceira pessoa; trata-se, além disso, de um trabalho inútil, pois percebeis, caro concidadão, que esse infeliz fugitivo sou eu mesmo.”¹⁸⁹ Rousseau diz que poderia falar abertamente a respeito de sua trajetória, porque acreditava estar distante das “desordens de sua juventude” para ousar confessá-las. Além disso, “a mão que me tirou delas bem merece que, à custa de um pouco de vergonha, eu preste pelo menos uma pequena homenagem aos seus favores.”¹⁹⁰ A mão que o havia tirado da tirania da hospedaria católica era, claro, a do vigário saboiano.

Quando do início de sua exposição, Rousseau havia garantido a veracidade “dos fatos narrados”. Segundo o relato do *Émile*, ele havia sido salvo da Hospedaria dos Catecúmenos de Turim pelo vigário saboiano. A narrativa do “encontro salvador”, no entanto, não condiz com aquilo que está nas *Confessions*. Nestas, afirma que conheceu o abade Gaime por intermédio de relações, quando vivia em Turim na casa de madame de Vercellis.¹⁹¹ O abade Gâtier, “a outra parte” do vigário, Rousseau o encontrou no seminário de Annecy, para onde foi mandado por iniciativa de M. d’Aubonne, parente de madame de Warens.¹⁹² O que foi, então, esse encontro descrito no *Émile*? Qual foi a injustiça da hospedaria?

Rousseau de fato esteve ali. Foi para lá mandado por iniciativa de um camponês que prestava serviços na casa da senhora de Warens, em Annecy. A senhora de Warens era uma recém-convertida ao catolicismo, que recebia uma pensão do rei da Sardenha para encaminhar jovens à fé católica. Rousseau a conheceu por intermédio de M. de Pontverre.

¹⁸⁹ *Emílio...*, *op. cit.*, p.369.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p.370.

¹⁹¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *As Confissões...*, *op. cit.*, p.85. Pierre Maurice Masson, fazendo uso da edição *fac-símile* do registro de entrada e saída de pessoas da hospedaria, conclui que Rousseau não conheceu mesmo o abade Gaime quando de sua estadia no local. « Il avait connu l'abbé Gaime chez Mme de Vercellis [...] La Profession de foi place à l'hospice leur première rencontre. Le prêtre aurait même 'favorisé l'évasion' du jeune homme. Mais on a vu que le registre de l'hospice ne permet guère d'accepter cette hypothèse. L'allégation n'est même pas maintenue dans les Confession. » MASSON, P.-M. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*. Genève : Slatkine Reprints, 1970. v. 1. p. 56.

¹⁹² *Ibidem*, p.105-106.

Rousseau fez a viagem de Annecy a Turim acompanhado pelo camponês que o recomendou à hospedaria.¹⁹³ Turim era naquele momento a capital da Saboia, província situada numa zona de fronteira: entre o Norte e o Centro, a França e a Itália, o protestantismo e o catolicismo. Várias vezes havia se levantado militarmente contra a França.¹⁹⁴

Na hospedaria de Turim, ele abjurou a fé protestante para abraçar o catolicismo. Ao contrário do que dispõem as *Confessions*, a conversão foi bastante rápida.¹⁹⁵ A experiência da hospedaria é ali descrita e, embora relativamente extensa, é digna de ser relatada, pois oferece não só um quadro da vivência religiosa, mas também as impressões pessoais acerca do cristianismo ali praticado:

Chego a Turim sem roupas, sem dinheiro, sem roupas brancas... [...] Possuía cartas, fui entregá-las; e imediatamente fui levado ao asilo dos catecúmenos para ali ser instruído na religião pela qual me vendiam minha subsistência. Ao entrar, vi uma enorme porta de barras de ferro que, depois que entrei, foi dissimuladamente fechada sobre meus calcanhares. Essa estreia pareceu-me mais severa do que agradável e começava a dar-me que pensar, quando me fizeram passar para uma sala muito grande. [...] Nesta sala de reunião estavam quatro ou cinco bandidos terríveis, meus camaradas de instrução e que mais pareciam esbirros do diabo do que aspirantes a filhos de Deus. Dois desses mariolas eram escravos que se diziam judeus e mouros e que, como me confessaram, passavam a vida a correr a Espanha e a Itália, abraçando o cristianismo e fazendo-se batizar em toda parte onde o resultado compensava tal trabalho. Abriram uma outra porta de ferro [...]. Por essa porta entraram nossas irmãs catecúmenas que, como eu, iam regenerar-se, não pelo batismo, e sim por uma solene abjuração. Eram exatamente as maiores prostitutas e as mais vis vagabundas que jamais contaminaram o aprisco do Senhor.¹⁹⁶

Logo depois do ingresso, “a pequena comunidade reuniu-se em honra ao recém-chegado.”¹⁹⁷ “Fizeram-nos uma curta exortação: a mim para que fizesse por merecer a graça que Deus me concedia; aos outros, para convidá-los a rezarem por mim e a me darem bons exemplos.”¹⁹⁸ Aquela experiência era particularmente tenebrosa ao jovem Rousseau, que tinha uma visão negativa do catolicismo:

¹⁹³ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *As Confissões...*, op. cit., p.54.

¹⁹⁴ COTTRET, M.; COTTRET, B. *Rousseau en son temps*, op. cit., p.56. Bernard e Monique Cottret comentam que para um jovem da geração de Rousseau, a escolha da Saboia implicava uma real transformação religiosa e cultural: em síntese, um autêntico processo de aculturação. Se o autor de *Émile* refletiu melhor do que ninguém sobre as aprendizagens, é porque ele mesmo percorreu, no mais íntimo de si mesmo, um duplo trajeto religioso e social, que precedeu nele a escolha de uma identidade definitiva. COTTRET, M.; COTTRET, B. *Rousseau en son temps*, op. cit., p.54. Ao longo de sua formação, Rousseau transitou entre os mundos católico e protestante, Genebra, Turim, Paris, e não há como negar o impacto dessas experiências para a produção de sua concepção de religião e cristianismo.

¹⁹⁵ Masson diz que ocorreu em apenas 11 dias, e não após meses como sugerem as *Confessions*. MASSON, P.-M. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, I, op. cit., p.51.

¹⁹⁶ *As Confissões...*, op. cit., p.57.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p.58.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

tinha a aversão particular de nossa cidade [Genebra] pelo catolicismo, que nos diziam ser uma terrível idolatria e cujo clero nos descreviam sob as cores mais negras. Tal sentimento tinha tanta predominância em mim que, no começo, não podia entrever o interior de uma igreja, não encontrava nunca um padre de sobrepeliz, nunca ouvia as campainhas de uma procissão sem um estremecimento de terror e espanto, sentimento esse que me deixou em breve nas cidades, mas que muitas vezes me assaltou de novo nas paróquias campestres, mais parecidas com aquelas em que o tinha experimentado pela primeira vez.¹⁹⁹

Quando os responsáveis pela hospedaria tentaram instruir o jovem Rousseau, trazendo-o à fé católica, encontraram certa resistência. Pelo menos é o que ele mesmo narra nas *Confessions*: “não encontraram em mim a inteira facilidade que esperavam [...]”.²⁰⁰ Ele dá a razão: “geralmente os protestantes são mais instruídos em religião do que os católicos. Assim deve ser: a doutrina de uns exige a discussão, a dos outros a submissão”.²⁰¹ Rousseau já havia adquirido na casa do pastor Lamercier uma instrução acerca da fé protestante. Além disso, dispunha de uma obra incômoda aos católicos sobre a História da Igreja e do Império.²⁰²

A narrativa de Jean-Jacques diz que um velho padre veio fazer uma conferência, que para seus companheiros de catecumenato era mais um catecismo do que uma controvérsia. Quando chegou a sua vez de ser inquirido, Rousseau fazia-o parar em todos os pontos; interrogava-o e impunha-lhe dificuldades. No dia seguinte, puseram o jovem em um quarto separado, junto com outro padre. Discutiu doutrina com ele também: “julgava derrubar-me com Santo Agostinho, São Gregório e os outros doutores da Igreja e verificava, com surpresa incrível, que eu manejava todos aqueles doutores tão habilmente como ele [...]”.²⁰³

Chega então o momento da narrativa no qual Rousseau descreve a injustiça que sofreu: “enquanto duravam esses pequenos sofismas e enquanto os dias se passavam em discussões, a resmungar orações e a vagabundear, sucedeu-me uma pequena aventura mesquinha e muito molesta e que por pouco deixou de me causar muito mal.”²⁰⁴

Um daqueles bandidos [catecúmenos companheiros de instrução], que se diziam mouros, tomou-se de afeição por mim. Aproximava-se de mim voluntariamente, conversava comigo em sua algaravia em francês, prestava-me pequenos serviços, cedia-me algumas vezes parte de sua ração e, principalmente, me dava muitos beijos com um ardor que eu achava muito incômodo. [...] Pouco a pouco, ele passava a maneiras mais livres e algumas vezes me fazia propostas tão singulares que eu julgava que estava com a

¹⁹⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *As Confissões...*, op. cit., p.59.

²⁰⁰ *Ibidem*, p.63.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² Trata-se do livro de Le Sueur. Cf. MASSON, I, op. cit., p.19-20.

²⁰³ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *As Confissões...*, op. cit., p.62.

²⁰⁴ *Ibidem*, p.63.

cabeça transtornada. Uma noite quis vir dormir comigo: opus-me dizendo que minha cama era muito pequena.[...]

No dia seguinte, muito cedo ainda, estávamos nós dois sozinhos na sala de reunião; ele começou suas carícias mas com movimentos tão violentos que era de causar pavor. Finalmente quis passar, aos poucos, às intimidades mais chocantes e a forçar-me, ajeitando minha mão, a fazer outro tanto. Desembaracei-me dele, num ímpeto, soltando um grito, dando um salto para trás e sem demonstrar nem indignação nem cólera, porque não tinha a menor ideia do que se tratava.²⁰⁵

Rousseau diz que foi contar a todo mundo o que havia sucedido. A velha governanta o manda calar-se. Ele não se contém e continua a relatar o ocorrido. No dia seguinte, um dos administradores da hospedaria dirigiu-lhe uma forte repreensão, acusando-o de “comprometer a honra duma casa santa e de fazer muito barulho por um mal tão pequeno.”²⁰⁶ Prolongando o sermão, explicou a ele muitas coisas que ignorava, dizendo que o que havia ocorrido era “uma ação proibida como a luxúria”, mas cuja intenção não era “mais ultrajante para a pessoa que dela era objeto e que não havia razão para irritar-me tanto pelo fato de ter sido julgado interessante.”²⁰⁷ O administrador disse ainda a Rousseau que ele mesmo, quando jovem, “tinha tido a mesma honra e que tendo sido surpreendido fora de condições de opor resistência, não tinha achado naquilo nada de muito cruel.”²⁰⁸ E “imaginando que a razão de minha resistência era o medo de sentir dor, assegurou-me que tal receio era infundado e que não tinha motivos para alarmar-me”.²⁰⁹

Escutava aquele infame com admiração ainda maior pelo fato dele não falar por si mesmo; parecia instruir-me para meu próprio bem. Sua arenga lhe parecia tão simples que nem procurar um discreto *tête-à-tête*; e tínhamos um terceiro personagem, um eclesiástico, a quem tudo aquilo não perturbava mais do que a ele.²¹⁰

A aversão de Rousseau por tudo aquilo se estendeu ao próprio administrador, que desde então não poupou esforços para mandá-lo embora. E foi o que efetivamente aconteceu, segundo o relato das *Confessions*.

A partir de sua experiência na hospedaria, e da posterior relação com os vigários da Saboia, Rousseau formula a narrativa do “encontro salvador” do *Émile*.²¹¹ A tentativa de

²⁰⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *As Confissões...*, op. cit., p.63.

²⁰⁶ *Ibidem*, p.64.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ Masson argumenta que tanto o relato do *Émile* quanto o das *Confessions* devem ser vistos com reservas. Constituem, no seu sentir, mais em apologias – cujo propósito seria o de escusá-lo da conversão ao catolicismo – que em histórias: « *au reste, la sérénité, et même, la sincérité, de ces deux récits n'est pas entière. Ce sont moins des histoires que des apologies. Pour un libre chrétien, qui se croyait affranchi de tout dogmatisme, comme l'auteur de l'Émile et des Confessions, ce geste catholique [a conversão de Rousseau] avait besoin d'excuses et*

violência sexual ali sofrida explica a aversão inicial do jovem pela religião. Depois de ser acometido pela injustiça, passou a ver não só os eclesiásticos, mas também toda a religião e os homens com ceticismo e descrença.

A religião é para ele interesseira e hipócrita. A experiência pessoal havia mostrado que a “santidade” dos eclesiásticos não resiste a uma convivência mais prolongada: o lascivo catecúmeno e os omissos responsáveis pela instituição haviam bem demonstrado que tudo aquilo era um fingimento sem medidas.

Não se trata de um repúdio a esta ou aquela profissão. O fato não o levou à rejeição do catolicismo. Era a religião, como um todo, que o jovem Rousseau rejeitava. E junto com ela, as próprias noções de “Deus” e “moralidade”. A falência do ser humano (o vício intrínseco à sua natureza) implicava a falência do divino e do moral. O jovem da narrativa do *Émile* é um desiludido com o homem, e por isso corre a passos largos para a imoralidade e o ateísmo.²¹²

Não é por acaso que Rousseau cria um vigário saboiano livrando-o da hospedaria. Isso não aconteceu de fato, mas o relato está repleto de significado. O vigário que o auxilia liberta-o de uma religião hipócrita. Espelhado em seus modelos saboianos, Rousseau constrói um vigário bom e virtuoso, que apresenta outras imagens de homem, religião e moralidade. A condição eclesial do vigário leva o jovem à reflexão de que nem sempre a religião está necessariamente associada ao vício e à hipocrisia.

O “encontro” com o vigário é o encontro com uma religião que conduz à razão e à virtude. Uma religião que conduz à salvação. A experiência de Rousseau é projetada na narrativa de um encontro salvador, que tem um significado moral, mas também um potencial de salvação a partir da moral. O feliz encontro com o vigário é, nesse sentido, um encontro salvífico.

de circonstances atténuantes. » MASSON, P.-M. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., v.1. p.50. Particularmente o relato das *Confessions* « *devient donc très suspect, et ne doit être utilisé qu'avec précaution.* » *Ibidem*, p.52. Isso não significa, todavia, que deve ser rejeitado na sua integralidade: « *Il est donc for possible que l'hospice du Spirito Santo n'ait pas été alors l'asile de la vertu, que Jean-Jacques y ait 'vu des moeurs nouvelles', et que l'indignation de ce très innocent garçon n'ait pas rencontré un accueil trop ému chez des hommes que l'expérience avait un peu blasés et qui restaient en contact quotidien avec une jeunesse tarée.* » *Ibidem*.

²¹²A “moral do ateu” a que ele se refere é a recusa da ética e a legitimidade do seguimento desenfreado das próprias paixões. Se não há Deus e transcendência, e um sistema de recompensas e punições, tudo está autorizado. Rousseau partilhava da ideia de que Deus era fundamental para a moralidade e a própria vida social.

1.3. Uma *Profession* para lobos raivosos

Quando Rousseau redige a *Profession de foi* e o *Émile*, a França vivia um cenário de intenso embate de ideias a respeito do cristianismo. Nas *Confessions*, Rousseau faz alusão à tempestade suscitada pela publicação da *Encyclopédie*, e coloca o ano de 1757 como o momento de “maior furor.”²¹³ Os dois partidos em disputa, materialistas, de um lado, e alguns integrantes da ortodoxia católica, de outro, pareciam-se, segundo ele, “mais com lobos raivosos, encarniçados em se dilacerarem, e não com cristãos e filósofos que querem esclarecer suas ideias reciprocamente, convencendo-se e voltando ao caminho da verdade.”²¹⁴

Esse cenário de efervescência na França do Antigo Regime é bastante conhecido. O anticlericalismo típico das Luzes francesas, que começa a ganhar corpo já na primeira metade do século XVIII com a apropriação e releitura do deísmo inglês,²¹⁵ se intensifica sobretudo na década de 1750 com os materialistas. A crítica à Igreja ganha na França um tom sarcástico e mesmo agressivo.²¹⁶ Os adversários da religião estabelecida pedem apoio a todos aqueles que mostraram que era possível bem viver sem conhecer a religião revelada: chineses, egípcios, maometanos, gregos, Sócrates, Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca. Maldiziam Constantino, traduziam o discurso de Juliano contra os cristãos. Invocavam os racionais italianos que haviam padecido pela causa (Giordano Bruno, Cardano, Campanella, Pomponazzi, Vanini), aos libertinos do século XVII e os vizinhos ingleses.²¹⁷

Dentre os críticos da ortodoxia católica estabelecida, podemos colocar, além é claro dos materialistas, ilustrados que de modo nenhum poderiam ser qualificados de ateus, como um Montesquieu, um Voltaire, um Turgot ou um d’Alembert. A *Encyclopédie* se torna um veículo importante das ideias ilustradas, reunindo homens que suspeitam das ortodoxias e

²¹³ *As Confissões...*, op. cit., p.395.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ As obras de Locke, Tolland, Collins, Tindal, Techard, Molesworth, Thomas Gordon, Wolston, Middleton, Thomas Grubb, Thomas Morgan, Peter Annet, produzidas num contexto de crítica à intolerância religiosa na Inglaterra da segunda metade do século XVII, são incorporados no cenário francês no século seguinte. Para detalhes desse processo, vide VENTURI, Franco. *Utopia e Reforma no Iluminismo*, op. cit.

²¹⁶ “Um dos aspectos mais conhecidos e evidentes da secularização foi o desenvolvimento da crítica às crenças e práticas religiosas, em nome da razão e da liberdade de pensamento. Já em 1713 Anthony Collins, no seu *Discourse of free-thinking*, defendia a liberdade de pensamento [...]. O livre-pensar, com tendência ao deísmo, caracteriza inicialmente os meios culturais anglo-holandeses, difundindo-se, a partir dali, durante o setecentos e assumindo, principalmente em França, uma forte conotação anticlerical [...].” FALCON, Francisco José Calazans. *Iluminismo*. 4.ed. 2. reimp. São Paulo: Ática, 2002. p.33-34.

²¹⁷ HAZARD, Paul. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid: Alianza Editorial, 1985, p.65.

reprovam muitas das práticas das igrejas estabelecidas, como o abuso das massas e a utilização do espiritual em proveito de fins temporais.²¹⁸

Uma ofensiva materialista se desencadeará na França ao longo das décadas de 1750 e 1760, e em reação a ela setores da Igreja vão produzir uma apologética igualmente radical, numa atitude de defesa. Setores do clero francês farão todo um trabalho para desqualificar os *philosophes* e tudo aquilo diga respeito às novas correntes intelectuais do século. Libelos, tratados, panfletos são escritos para reforçar o peso milenar da tradição religiosa e defender os dogmas da fé, as crenças e o papel da Igreja. Embora um setor do clero francês tenha recorrido a um discurso apologético radical e igualmente ofensivo contra os “filósofos ímpios”, já na década de 1750 pode-se observar um esforço de setores consideráveis das ortodoxias religiosas em conciliar os postulados da fé cristã com as novas correntes intelectuais.²¹⁹

De toda sorte, os setores ligados à Igreja na França do Antigo Regime contam não só com a autoridade de bispos, abades e padres, mas também tem o apoio de um Rei cuja sagração fora mediada pela Igreja. O mundo institucional pesava a seu favor e a parte do clero disposta a uma defesa intransigente da tradição personificava nesse embate a ordem política e jurídica vigentes. Embora os ilustrados das décadas de 1750 e 1760 não pensassem em “revolução”,²²⁰ é inegável que a atividade intelectual desses homens, sobretudo a dos materialistas, trazia elementos de instabilidade para uma ordem política e jurídica centrada no cristianismo.

É claro que os “defensores da tradição” nem sempre estavam preocupados com a “causa do cristianismo”, *in abstracto*, estando a defesa da religião inevitavelmente interligada à defesa de interesses socialmente constituídos. Os postos de comando da Igreja do Antigo Regime francês eram todos eles ocupados por pessoas indicadas diretamente pelo Rei e alinhadas, portanto, aos interesses da ordem vigente.²²¹ Em geral, pessoas oriundas das

²¹⁸ GUSDORF, Georges. *Dieu, la nature...*, op. cit., p.48. Como aponta Gusdorf, nem por isso a *Encyclopédie* pode ser vista como redigida por ateus para ateus. É mais legítimo vê-la como mais uma expressão do novo espírito religioso da Europa ocidental, que se impõe à opinião esclarecida na França. *Ibidem*.

²¹⁹ Para mais detalhes dos “apologistas conciliadores”, vide MASSEAU, Didier. “La position des apologistes conciliateurs.” *Dix-huitième siècle, (Christianisme et Lumières)*, n.34, 2002. pp.121-130. Se não se pode defender uma concepção monolítica por parte das ortodoxias religiosas – católica e protestante –, o mesmo se diga quanto à posição dos ilustrados quanto à religião. Embora existam traços característicos, as posições variam segundo autores, grupos, ou mesmo de acordo com o tempo.

²²⁰ O movimento das Luzes contou em seus quadros com pessoas que estavam bem integradas na ordem social do Antigo Regime (nobres como Montesquieu e Holbach, burgueses bem inseridos nos espaços aristocráticos como Voltaire, Diderot, D’Alembert), inclusive abades (como Claude-Yvon, Pestré e Prades), todos eles sem quaisquer motivos para pretender uma revolução.

²²¹ Esse poder de nomeação havia sido concedido por uma concordata assinada entre Francisco I e o Papa em 1516, que continuava em pleno vigor no século XVIII. GOUBERT, Pierre. *L’Ancien Régime*. Paris: Armand Colin,

famílias aristocráticas mais próximas.²²² Os bispos do século XVIII provinham quase exclusivamente da antiga nobreza e, por meio deles, o Rei podia também controlar o modo de vida e a atividade por vezes inquietante do baixo clero e do clero regular.²²³

A Igreja na França do Antigo Regime é uma Igreja controlada por grandes senhores. O clero gozava de uma série de privilégios tributários, jurídicos e judiciais. Sociedade “quase democrática”²²⁴ nos seus princípios, a Igreja do século XVIII era hierarquizada como o Império e feudalizada como quase toda a Europa. Seculares, e mesmo regulares, estavam totalmente integrados nas hierarquias complexas de suserania e vassalagem, de senhorios, feudos e justiças. Riqueza, poder, força jurídica, moral e material faziam parte da essência do sagrado.²²⁵

O arcebispo que condenou o *Émile* era grande senhor. No *Mandement*, ele se apresenta como “duque de Saint Cloud, Par da França, Comendador da Ordem do Espírito Santo e Provedor da Sorbonne.”²²⁶ Rousseau se refere a ele como “homem incapaz de dobrar-se diante de qualquer poder”.

É parte dessa Igreja aristocratizada que se porá em embate com as correntes ilustradas, sobretudo a materialista. Rousseau oferece-nos uma ideia da tensão: “talvez não faltassem, a um nem a outro [partido], chefes turbulentos que tivessem crédito, para degenerar em guerra civil; e sabe Deus o que teria produzido uma guerra civil religiosa, em que a intolerância mais cruel era a base de ambos os partidos.”²²⁷

Oposto àquilo que ele mesmo chama de “espírito de partido”, Rousseau procura não se alinhar às facções em disputa. Acreditando que o partidarismo leva necessariamente à intolerância, reivindica uma postura independente, negando-se a ser ateu ou devoto por princípio. Vê nas duas concepções tão-só modos distintos de fanatismo.

1977. Volume II: “Les Pouvoirs”, p.169. O direito de nomear os bispos garantia também ao Rei a possibilidade de dispor das rendas da Igreja, oferecendo dotes para as pessoas e as famílias que ele queria favorecer. Isso permitia grossas rendas a famílias aristocráticas inteiras como os Rohan, os Rochefoucauld, os d’Estrées, os Montesquiou, os Bouillé, os Chabannes e os Vintimille, por meio dos recursos destinados às abadias ou aos bispados controlados por essas famílias. *Ibidem*, p.171.

²²² Ajudado por seu “conselho de consciência”, o Rei instala no seio da Igreja os seus parentes, os irmãos e filhos de seus ministros (os Le Tellier, os Colbert), a grande nobreza de toga e a antiquíssima nobreza (4 Castellane, 3 La Rochefoucauld, 2 Rohan e 2 Talleyrand sob Luís XVI). Dados retirados de GOUBERT, Pierre, *op. cit.*, p.170.

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ A expressão é de Pierre Goubert.

²²⁵ Em pleno século XVII ainda, quase todos os grandes senhores de Paris ‘pretendendo justiça e feudo’ eram da Igreja (22 em 25 segundo Claude Malingre, 1640). Entre um quarto e a metade dos senhores rurais da França do Norte também o eram. GOUBERT, Pierre, *op. cit.*, p.165.

²²⁶ « Carta Pastoral... » In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont...*, *op. cit.*, p.219.

²²⁷ *As Confissões...*, *op. cit.*, p.395.

Mas a postura independente não significa omissão no debate. Rousseau pretende dizer a ambos “verdades duras que não tinham querido ouvir.”²²⁸ Imagina, então, um expediente que à época ele achou admirável, mas numa visão retrospectiva qualificou de “projeto um tanto insensato”: “era adoçar-lhes o ódio recíproco destruindo-lhes os preconceitos e mostrar a cada partido o mérito e a virtude do outro, dignos da estima pública e do respeito de todos os mortais.”²²⁹ Rousseau pretendia romântica e ingenuamente conciliar os partidos.

La Nouvelle Héloïse é fruto desse projeto; pretende ser uma resposta sensata a esse contexto de disputa e intolerância. O mesmo se diga do *Émile* e da *Profession de foi*. Rousseau declara nas *Confessions* que a Profissão de fé de Héloïse em *Julie* é a mesma do vigário saboiano.²³⁰

Rousseau começa a redigir o *Émile* em 1759 e o publica em 1762. Conta que começou a escrevê-lo após o término de *La Nouvelle Héloïse*²³¹, e esta foi concluída no verão de 1759.²³² É com o *Émile* e a *Profession* do vigário que Rousseau pretende acalmar os ânimos exaltados, e o faz cuidando daquilo que é o tema central das disputas: a religião cristã.

A intenção do projeto não é filosófica. Na carta dirigida ao bispo de Paris, Rousseau afirma que sua intenção com a *Profession* é “chamar o público de volta à verdadeira fé que ele olvida.”²³³ A “fé esquecida” é, naturalmente, o cristianismo. A despeito dos clamores contrários, Rousseau considera a *Profession* como “o melhor e mais útil escrito no século em que foi publicado.”

Nem as fogueiras nem as ordens de prisão me farão mudar minha linguagem; os teólogos, ordenando-me a ser humilde, não me tornarão falso, e os filósofos, acusando-me de hipocrisia, não me farão professar a incredulidade. Proclamarei minha religião, porque tenho uma, e a proclamarei abertamente, porque tenho a coragem de fazê-lo e porque seria desejável, para o bem dos homens, que essa fosse a religião do gênero humano.²³⁴

Destinada aos filósofos e aos teólogos, a profissão é também a religião que Rousseau quer proclamar abertamente. Ou melhor, o cristianismo que, “para o bem dos homens”, deveria ser “a religião do gênero humano.”

²²⁸ *As Confissões...*, op. cit., p.395.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ O resultado foi que Rousseau não conseguiu efetivar seu projeto conciliatório e ambos os partidos se voltaram contra ele. *As Confissões...*, op. cit., p.369.

²³¹ *As Confissões...*, op. cit., p.468.

²³² *Ibidem*, p.456.

²³³ « Carta a Christophe de Beaumont. » In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.94.

²³⁴ *Ibidem*, p.71-72.

O texto é composto de duas partes, sendo que um dos objetivos da primeira é “combater o moderno materialismo.”²³⁵ Ao iniciar seu relato introdutório à *Profession* mostrando a sua visão inicialmente negativa a respeito da religião, Rousseau pretendia atingir os grupos refratários ao cristianismo. Acreditava que, assim como ele, se o seu público fizesse “a experiência do vigário” certamente mudaria de opinião.

A figura do vigário exerce no texto uma função pedagógica, que é a de mostrar aos ateus e aos devotos fanáticos o que é o verdadeiro cristianismo. O vigário saboiano é o porta-voz da boa religião. A expectativa de Rousseau é que sua figura quebre os enganos e os preconceitos quanto ao polêmico tema.

1.4. “Os novos princípios”

À época da redação do *Émile* e da *Profession*, Rousseau já era um homem ligado ao mundo das letras. Suas relações com os *philosophes* e letrados, segundo as *Confessions*, iniciaram-se quando de sua estadia em Paris. Ele mesmo diz que já em 1742 conheceu “o que havia em Paris de mais distinto em literatura”; e mais tarde: “reforcei tais relações desde que me vi subitamente inscrito entre os literatos.”²³⁶ Jean-Jacques travou especialmente relações com Diderot²³⁷ e o barão de Holbach. Chegou inclusive a frequentar a casa do barão no início da década de 1750: “nosso principal ponto de reunião, antes que Grimm se ligasse com madame d’Épinay, como aconteceu depois, era a casa do barão de Holbach.”²³⁸ Rousseau descreve o barão como

filho dum aventureiro, que possuía grande fortuna, sabendo usá-la com nobreza, recebendo em sua casa ilustres homens de letras e, por seu saber e seus conhecimentos, destacava-se no meio deles. Há muito relacionado com Diderot, havia me procurado por intermédio deste último, antes mesmo de meu nome ser conhecido.²³⁹

Na casa do barão, jovens oriundos das províncias e recém-chegados a Paris conversavam livremente sobre tudo: arte, poesia, filosofia, amor, sentimento, imortalidade,

²³⁵ « Cart'a a Christophe de Beaumont .» In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, *op. cit.*, p.94.

²³⁶ *As Confissões...*, *op. cit.*, p.258. Rousseau conheceu nessa época, além de Condillac, Helvetius, Touissant e o abade Raynal. MASSON, P.-M. *La religion de Jean-Jacques Rousseau...*, *op. cit.*, I, p.140.

²³⁷ “Diderot [...] era quase de minha idade. Adorava a música e conhecia teoria; conversávamos: falava-me também de seus projetos de trabalho. Isso fez com que se formasse em breve uma ligação mais íntima, que durou quinze anos e que ainda duraria se, infelizmente, e bem por sua culpa, eu não me tivesse entregue a trabalho semelhante ao dele.” *As Confissões...*, *op. cit.*, p.259.

²³⁸ *Ibidem*, p.337.

²³⁹ *Ibidem*.

homens, deuses e reis, espaço e tempo, a morte e a vida.²⁴⁰ A residência foi a oficina produtiva de algumas das notáveis profissões de fé filosóficas, como *Christianisme dévoilé* e o *Système de la nature*, ambos escritos pelo barão. Embora jovens, os filósofos e homens de letras que ali frequentavam já cultivavam uma filosofia agressiva, que maldizia os padres, devotos, as superstições e mesmo as religiões, pondo toda a esperança no “reino da natureza” e na “razão”.²⁴¹

Jean-Jacques teve uma admiração inicial por esses jovens escritores. Em certo momento, todavia, suas relações com os letrados começam a esfriar. Rousseau afirma nas *Confessions* que alguns de seus amigos começaram a cultivar invejas secretas em relação a ele, devido ao sucesso de sua peça *Devin du village*, encenada em Paris e assistida pelo próprio Luís XV.²⁴² Após assistir à peça, o Rei ficou tão entusiasmado que pretendeu dar-lhe uma pensão. Na mesma noite da apresentação,

o senhor duque d’Aumont mandou dizer-me que fosse ao castelo no dia seguinte, às onze horas, pois apresentar-me-ia ao rei. M. de Cury, que me deu o recado, acrescentou que achava que se tratava duma pensão e que o rei queria conceder-ma pessoalmente.²⁴³

Mas, segundo Jean-Jacques, sua timidez o impediu de comparecer ao castelo no dia seguinte. Só a imaginação de estar diante de Sua Majestade o intimidava:

imaginava-me diante do rei, apresentado a sua majestade, que se dignava parar e dirigir-me a palavra. Era aí que seriam precisos exatidão e presença de espírito para responder. Minha maldita timidez, que me perturba diante do menor desconhecido, deixar-me-ia diante do rei de França, ou permitir-me-ia escolher bem e no momento exato o que deveria dizer? [...] O que seria de mim naquele momento, sob os olhos de toda a corte, se escapasse em minha perturbação algumas de minhas asneiras habituais?²⁴⁴

Diante do impasse e da aflição provocada pela situação, Rousseau acaba desistindo do encontro e da pensão que conseguiria.²⁴⁵ Porém, via na situação um aspecto positivo, que era o da manutenção de sua independência e liberdade. A recusa da pensão isentava-o

do jugo que ela me teria imposto. Adeus, verdade, liberdade, coragem. Como, dali por diante, falar de independência e de desinteresse? Teria que

²⁴⁰ MASSON, P.-M. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, I, op. cit., p.141. Masson retira essas referências de uma carta de Diderot a Mlle. Volland, de 10 de maio de 1759.

²⁴¹ *Ibidem*, p.141-142.

²⁴² *As Confissões...*, op. cit., p.343. “Depois do sucesso de minha peça não mais observei em Grimm, nem em Diderot, nem em quase todos os outros homens de letras de minhas relações, aquela cordialidade, aquela franqueza, aquele prazer de me ver que eu tinha julgado encontrar neles até então. Assim que eu surgia na casa do barão, a conversa deixava de ser geral. Formavam-se grupinhos, falavam segredos e eu ficava sozinho, sem ter com quem conversar.” *Ibidem*, p.351.

²⁴³ *Ibidem*, p.344.

²⁴⁴ *Ibidem*, p.345.

²⁴⁵ *Ibidem*.

lisonjear ou calar-me ao receber aquela pensão: e ainda, quem me asseguraria que ela seria paga?²⁴⁶

Recusando a pensão, ao contrário, “tomaria uma decisão mais de acordo com os meus princípios e sacrificaria a aparência à realidade.”²⁴⁷ Ao longo de todas as suas *Confessions*, Jean-Jacques mostra-se um homem com desejo de independência; de acordo com ele, seu gênio jamais suportou o menor jugo; desde a infância mostrou-se uma personalidade refratária a convenções sociais, e o menor esforço sempre o incomodava. Em várias passagens do texto, manifesta seu embaraço e timidez diante de situações que o expunham ao olhar alheio, e tinha dificuldades de adaptação às regras então postas de convivência, principalmente nos ambientes da alta sociedade. Nisso ele não via tanto um mérito, quanto um dado de sua personalidade.²⁴⁸

Rousseau nos diz que a recusa da pensão régia o colocaria mais de acordo com “seus princípios.” Mas que princípios são estes que o motivam a recusar uma pensão? A história dos “princípios” está ligada a outra, a da famosa “iluminação de Vincennes”. O episódio é bem conhecido. Após a publicação da *Lettre sur les aveugles*, Diderot foi preso e mandado para a torre de Vincennes. Rousseau ia visitá-lo com regularidade. Numa de suas visitas, em 1749, no caminho de Paris a Vincennes, Rousseau abriu a edição do *Mercure de France* que trazia consigo e ali se deparou com a questão proposta pela Academia de Dijon: “se o progresso das ciências e das artes tinha contribuído para corromper ou para apurar os costumes.”

Rousseau relata o estado em que ficou após a leitura da questão: “assim que fiz a leitura, divisei um outro universo e tornei-me outro homem.”²⁴⁹ Na segunda *Lettre a Malesherbes*, Rousseau descreve a situação com mais detalhes:

De repente, senti meu espírito iluminado por mil luzes; uma multidão de ideias vívidas apresentou-se ao mesmo tempo com uma força e uma confusão que me lançou em inexprimível desordem.[...] Uma violenta palpitação me oprimiu, ergueu-me o peito; não mais podendo respirar e andar, deixei-me cair sob uma das árvores da avenida e lá fiquei uma meia hora [...].²⁵⁰

Jean-Jacques relata o episódio como uma “súbita iluminação”. A ideia certamente causa alguma perplexidade ao historiador. Se ele não pode aceitar o acontecimento como um

²⁴⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *As Confissões...*, op. cit., p.345.

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ Nas *Confessions*, após se referir à simplicidade e bondade dos saboianos, diz acerca do trato social: “e o prazer que então sentia provou-me bem que se não gosto de viver em sociedade é mais por minha culpa do que por culpa dos outros.” *As Confissões...*, op. cit., p.175.

²⁴⁹ *Ibidem*, p.316.

²⁵⁰ « Carta ao Sr. de Malesherbes. (Carta 2). » [1762]. In: *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.24.

“milagre” ou algo do domínio do “sobrenatural”, também não pode pura e simplesmente rejeitar o relato. No caso de Rousseau, talvez não devamos tomar a experiência da “iluminação” no sentido místico, embora seja um homem orientado por princípios religiosos, nascido e educado num ambiente e num contexto marcado por referenciais de uma tradição cristã particularmente sensível ao tema da “iluminação”.²⁵¹

É difícil saber se Rousseau conscientemente procura se inscrever numa tradição milenar de “iluminados” e “iluminações” ou se simplesmente sua intuição foi interpretada sob o prisma religioso. Na primeira hipótese, é igualmente complicado avaliar o nível de sinceridade da experiência. Bernard e Monique Cottret destacam que nenhum dos relatos da “iluminação de Vincennes” é contemporâneo aos eventos relatados.²⁵² Tratam-se, pois, de uma releitura de um fato passado, mas é claro que a experiência é colocada por Rousseau como uma espécie de “momento fundador”. Mas qual a teria sido essa intuição? Rousseau afirma na sua *Lettre a Malesherbes*:

Senhor, se algum dia pudesse escrever a quarta parte do que vi e senti sob essa árvore, com que clareza teria mostrado todas as contradições do sistema social, com que força teria exposto todos os abusos de nossas instituições, com que simplicidade teria provado ser o homem bom naturalmente e apenas por causa dessas instituições os homens tornam-se maus.²⁵³

A intuição rousseauniana, tal como posta no primeiro relato de que dispomos sobre a iluminação de Vincennes, é a de que o homem é bom por natureza e de que são os abusos do sistema social e das instituições que os tornam maus. No caso específico da questão proposta pela Academia, Jean-Jacques se entusiasma porque chega à conclusão de que a ciência corrompe os homens e os costumes, contra a opinião comum dos homens de letras, que associavam ciência a progresso.

Naquela ocasião lembro-me perfeitamente de que, ao chegar a Vincennes, estava numa agitação que raiava o delírio. Diderot percebeu-a; expliquei-lhe a causa e li para ele a prosopopéia de Fabricius, escrita a lápis debaixo dum carvalho. Aconselhou-me a dar largas às minhas ideias e a concorrer ao prêmio.²⁵⁴

²⁵¹ A tradição da iluminação no cristianismo é longa e remonta ao episódio de Paulo a caminho de Damasco. São clássicas também as iluminações de Constantino, no século IV, e a do próprio Lutero. Podemos citar ainda as experiências dos místicos alemães dos séculos XIV e XV e a dos santos católicos dos séculos XVI e XVII.

²⁵² A segunda carta a Malesherbes foi escrita em janeiro de 1762; a carta a Christophe de Beaumont, em novembro do mesmo ano; o oitavo livro das *Confessions* foi redigido por volta de 1769 e, finalmente, o segundo diálogo de Rousseau, *juge de Jean-Jacques*, em 1773 e 1774. Há, portanto, um lapso temporal de pelo menos treze anos entre a “iluminação” e o relato a Malesherbes. COTTRET, M.; COTTRET, B. *Jean-Jacques en son temps*, op. cit., p.120.

²⁵³ « Carta ao Sr. de Malesherbes. (Carta 2). » [1762]. In: *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.25.

²⁵⁴ *As Confissões...*, op. cit., p.317.

Rousseau coloca a “iluminação” como o elemento propulsor de seu ingresso no mundo das letras e de suas futuras infelicidades: “o resto todo de minha vida e minhas infelicidades foram o inevitável efeito daquele momento de desvario.”²⁵⁵ O *Discours sur les sciences* obteve o primeiro lugar no concurso.²⁵⁶

Após a “intuição” ele se percebe “outro”. É o que expõe nas *Confessions*: “elevaram-se meus sentimentos, com a mais inconcebível rapidez, colocando-se ao lado de minhas ideias”; “todas as minhas pequenas paixões foram abafadas pelo entusiasmo da verdade, da liberdade e da virtude.”²⁵⁷ Esse estado de espírito durou de quatro a cinco anos, num “grau tão alto como talvez nunca tenha se feito sentir no coração de qualquer outro homem.”²⁵⁸

“Não achava nada de maior e mais belo do que ser livre e virtuoso, indiferente à fortuna e à opinião, bastando-me a mim mesmo.”²⁵⁹ Os “novos princípios” levam Rousseau a “romper com seu século”:

Apesar da tola vergonha e do receio dos apupos me terem impedido, no começo, de me conduzir, baseado nesses princípios e romper acintosa e bruscamente contra as máximas de meu século, desde então firmei decisão para executá-la e só esperei o tempo que era preciso para que as contradições a irritassem e a tornassem triunfante.²⁶⁰

Os “novos princípios” põem-no *contra* o seu mundo, que é o mundo do Antigo Regime. Ao estabelecer aquilo que o torna “novo” e “outro”, Rousseau tenta marcar aquilo que é próprio do “velho mundo”, ou então, das “máximas do seu século”. Seu entusiasmo pela verdade pretende ser contraposição vigorosa e incisiva à afetação interessada dos cafés e dos salões aristocráticos. O desejo de virtude e liberdade vem ser “o outro” de uma sociedade apoiada em “relações” e laços de dependência e hierarquia. Rousseau não aceita ser um

²⁵⁵ *As Confissões...*, *op. cit.*, p.317.

²⁵⁶ Diderot tem outra versão para o episódio da “iluminação de Vincennes”. No livro VII das suas *Mémoires*, Marmontel a relata tal como o próprio Diderot teria lhe contado: “um dia (é Diderot quem fala), passeávamos juntos, Rousseau me disse que a Academia de Dijon acabava de propor uma questão interessante e que ele pretendia tratar dela. Era... Qual o partido que o senhor tomaria? perguntei-lhe. – O da afirmativa. – É trivial. Todos os talentos medíocres tomarão tal caminho... O partido contrário apresenta à filosofia e à eloquência um campo novo, rico e fértil. – Tem razão, disse-me ele depois de refletir um momento, e seguirei o seu conselho.” *Apud Confissões...*, *op. cit.*, p.317. Se assim for, a ideia original do primeiro *Discours* deve ser atribuída a Diderot, e não à suposta “iluminação” rousseauiana. Aqui, todavia, não pretendemos enfrentar a questão “origem” do *Discours*. O que importa é a percepção que Jean-Jacques tem do episódio e a significação que ele mesmo confere à ocorrência. Essa significação é fundamental para a compreensão da sua leitura a respeito do cristianismo e, daí, para a concepção de dignidade humana.

²⁵⁷ *Ibidem*, p.317.

²⁵⁸ *Ibidem*, p.318.

²⁵⁹ *Ibidem*, p.321.

²⁶⁰ *Ibidem*.

escritor dependente do Rei ou de um grande aristocrata; antes, pretende-se um “apaixonado pela verdade”.²⁶¹

Os novos princípios adotados por Jean-Jacques implicam uma severidade para consigo mesmo.²⁶² A “novidade” abrangia até mesmo a própria aparência: “pus de lado os dourados e as meias brancas; passei a usar uma peruca lisa; depus a espada; vendi meu relógio [...]”.²⁶³ E a assunção de uma vida pobre:

Renunciei para sempre a qualquer projeto de fortuna e glória. Determinado a passar na independência e na pobreza o pouco tempo que me restava para viver, aplicava todas as forças de minha alma para abalar as grades de ferro da opinião e fazer com coragem tudo o que me parecia bom, sem me embaraçar de modo nenhum diante do julgamento dos homens.²⁶⁴

A ascensão implicava custos e Rousseau não pretendia suportá-los. Fiel discípulo do abade Gaime, Jean-Jacques procura abrir um novo horizonte “na descida”. O novo projeto de vida, segundo Jean-Jacques, seria outro elemento detonador da inveja dos seus amigos homens de letras:

Foi mais a minha reforma pessoal, cuja época aqui se inicia, do que a minha celebridade literária que me atraiu tal inveja: ter-me-iam, talvez, perdoado o brilhar na arte de escrever; porém não puderam perdoar-me por dar, com minha conduta, um exemplo que parecia importuná-los.²⁶⁵

Diderot o repreende duramente por não ter aceitado a pensão do rei:

Falou-me sobre a pensão com um ardor que, sobre tal assunto, eu não teria esperado da parte de um filósofo. Não me culpou por não ter querido ser apresentado ao rei; porém fez-me uma acusação tremenda por causa da minha indiferença a respeito da pensão. Disse-me que, se eu estava desinteressado por minha pessoa, não me era permitido desinteressar-me por causa de madame le Vasseur [a sogra de Rousseau, que àquela época morava com ele] e sua filha.²⁶⁶

Alguns aristocratas também não compreendem sua nova postura. Quando Rousseau recusou o cargo de caixa do recebedor geral das finanças, oferecido pelo próprio recebedor, M. de Francueil, este o acusa de loucura: “foi dizer a madame Dupin e a todo o mundo que eu havia ficado louco.”²⁶⁷ As razões de Rousseau são a incompatibilidade do cargo com os seus

²⁶¹ “*Se libérer soi pour se libérer les autres: telle est l’entreprise prométhéene, que les philosophes de l’histoire romantique jusqu’à Marx placent au coeur de leurs spéculations. Le “bonheur du genre humain” était bien présenté, dès la préface du Discours sur les sciences et les arts, comme le but assigné à la quête de la vérité.*” COTTRET, M.; COTTRET, B. *Rousseau...*, op. cit., p.124.

²⁶² Contra os encantos de madame de Chenonceaux, por exemplo, opõe os “severos princípios que acabava de impor a mim mesmo e que estava resolvido a seguir a todo preço [...]”. *As Confissões...*, op. cit., p.326.

²⁶³ *Ibidem*, p.330.

²⁶⁴ *As Confissões...*, op. cit., p.328.

²⁶⁵ *Ibidem*, p.348-349.

²⁶⁶ *Ibidem*, p.346.

²⁶⁷ *Ibidem*, p.330.

novos princípios: “como fazer concordar os severos princípios que acabava de adotar com um estado que era tão pouco indicado para eles? e não seria engraçado, um caixa do recebedor geral das finanças, pregar o desinteresse e a pobreza?”²⁶⁸

Os novos princípios causam indisposições no seio de sua própria família. Sua sogra, madame le Vasseur, não aprovava o partido que tomara e o sistema que desejava seguir na vida.²⁶⁹ “com meus amigos eram segredinhos sem fim; em meu lar tudo era mistério e segredo para mim.”²⁷⁰

Mas o que significa essa mudança de atitude? Poderíamos sintetizar a experiência, pelos próprios termos em que ele é descrita, como uma espécie de procura pela simplicidade e pelo homem original. O novo projeto de “rebaixamento” é uma proposta de abandono dos valores que motivavam o “século”, do desejo de glória por um projeto de simplicidade.

Não há como não ver aqui uma motivação cristã. O Evangelho propõe como valor fundamental aos discípulos o serviço e não o comando. Os cristãos deveriam se destacar pela humildade e não pelo poder.²⁷¹ O caminho do cristão não é o da ascensão, mas o do “rebaixamento”²⁷² e Rousseau parece encarnar esse ideal evangélico nas suas atitudes: a mudança na aparência, o abandono do desejo de poder e glória, o vida pobre e o desinteresse são indicativos disso.

Não é em nome de elevadas abstrações que ele irá enfrentar “as máximas de seu século”. Pelo contrário, a busca pela verdade e a paixão pela virtude serão feitas a partir da simplicidade. O ideal da simplicidade é acompanhado de um grande entusiasmo, descrito como renovador e libertador. A partir desse momento, Rousseau não vê senão “erro e loucura na doutrina dos nossos sábios” e a “opressão e miséria em nossa ordem social”.²⁷³

Os novos valores eram então encarnados numa prática de vida que buscava a coerência: Rousseau julgava que para se fazer ouvir, era preciso pautar sua conduta com seus

²⁶⁸ *As Confissões...*, *op. cit.*, p.328.

²⁶⁹ *Ibidem.*

²⁷⁰ *Ibidem.*

²⁷¹ Aos apóstolos que brigavam para ter um lugar de destaque no Reino de Deus – interpretando-o ainda como um Reino de Israel, tradicional e político, sob o comando do Messias – Jesus diz: “vós sabeis que os chefes das nações as oprimem e os grandes as tiranizam. Mas, entre vós, não deve ser assim; quem quiser ser o primeiro, seja o escravo de todos. Porque o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida como resgate para muitos. (Mc 10, 42-45).

²⁷² A idéia do “rebaixamento” remete à noção cristã da *kénosis*, ou seja, do “esvaziamento de si”. Não se trata de “ficar pobre”, mas de um descentramento e desapego do próprio eu. Essa noção, que encontra fundamento bíblico na Carta de Paulo aos Filipenses (2, 5-8), é parte essencial da tradição cristã, e pode bem ser traduzida pela ideia de humildade. Diz Paulo nessa passagem: “Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus: Ele tinha condição divina, e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente. Mas esvaziou-se a si mesmo e assumiu a concepção de servo, tomando a semelhança humana. E, achado em figura de homem, humilhou-se e foi obediente até a morte, e morte de cruz!”.

²⁷³ *As Confissões...*, *op. cit.*, p.328.

princípios.²⁷⁴ “Não representei nenhum papel: tornei-me com efeito tal como parecia.”²⁷⁵ “Até então tinha sido bom: passei a ser virtuoso, ou pelo menos embriagado pela virtude.”²⁷⁶ É desse estado de espírito que emerge, segundo ele, sua eloquência:

Eis donde nasceu minha súbita eloquência, eis donde se difundiu por meus primeiros livros aquela chama verdadeiramente celeste que me abrasava e da qual durante quarenta anos não se havia percebido a menor centelha porque ainda não fora ateado o fogo.²⁷⁷

Rousseau relata essa experiência da “iluminação” não apenas como uma conquista intelectual, mas uma radical “mudança de vida”. Fala em “chama celeste”, relata a paixão e o entusiasmo que sentiu, a mudança de hábitos, o amor à verdade e à virtude, o desejo de se contrapor às máximas de seu século, à injustiça e opressão da ordem social. A transformação teria sido radical: “estava completamente transformado; meus amigos, minhas relações não mais me reconheciam.”²⁷⁸ O novo homem passa a ter uma postura decidida:

Não mais era aquele homem tímido e mais envergonhado do que modesto, que não ousava apresentar-se nem falar; que uma palavra alegre desconcertava, que um olhar feminino fazia enrubescer. Audacioso, orgulhoso, intrépido, para todo lado levava uma segurança mais firme por ser simples e que residia mais em minha alma do que em minhas maneiras.²⁷⁹

“O desprezo que minhas meditações profundas me haviam inspirado pelos costumes, pelas máximas e pelos preconceitos de meu século tornava-me insensível às zombarias daqueles que os possuíam e eu esmagava as suas pequenas tiradas com as minhas sentenças, assim como esmagaria um inseto entre os dedos.”²⁸⁰ O homem tímido e calado se transformava no escritor audacioso e disposto a enfrentar os vícios de seu tempo.

A vida da Paris de meados do século XVIII causava-lhe forte indignação. Rousseau havia freqüentado diversas casas aristocráticas, como a do barão de Holbach e de madame Dupin, e os círculos literários da cidade. No entanto, os novos princípios adotados e a indisposição incipiente para com os literatos acabaram por provocar o desejo de deixar a cidade: “aqueles desentendimentos contínuos e as importunações diárias às quais estava sujeito tornaram insuportável minha moradia e minha estada em Paris.”²⁸¹ Quando tinha oportunidade de fazer passeios solitários, “sonhava com o meu grande sistema, lançava

²⁷⁴ *As Confissões...*, op. cit., p.328.

²⁷⁵ *Ibidem*, p.378.

²⁷⁶ *Ibidem*.

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ *Ibidem*, p.334.

algumas notas no papel, com a ajuda de um livrinho branco e dum lápis que sempre trazia no bolso.”²⁸² A predisposição para uma vida independente certamente havia se intensificado a partir dos novos princípios:

A vida de Paris entre pessoas pretensiosas era muito pouco a meu gosto; as intrigas dos homens de letras, suas vergonhosas disputas, a pouca boa-fé em seus próprios livros, os ares brilhantes na sociedade, me eram tão odiosos, tão antipáticos, neles encontrava tão pouca doçura, de franqueza de coração, de franqueza no trato com os amigos que, desgostoso com aquela vida tumultuosa, começava a suspirar ardentemente por uma estadia no campo.²⁸³

Rousseau de fato vai para o campo e se instala em l’Ermitage a partir de 9 de abril de 1756.²⁸⁴ A decisão do genebrino provoca reações de seus colegas parisienses:

Quando souberam que madame d’Épinay [...] me preparava uma moradia em l’Ermitage, os sarcasmos caíram sobre mim como granizo, baseando-se em que, tendo eu necessidade de incenso e das diversões da cidade, não suportaria a solidão por mais de quinze dias.²⁸⁵

Diderot já havia repreendido Rousseau pela recusa da pensão régia. Os homens de letras vão levantar semelhantes razões, afirmando que a sogra de Rousseau estava infeliz no campo.²⁸⁶ Para os *philosophes* e letrados, deixar a capital da República das letras e o epicentro da Europa das Luzes soava um tanto patético e sem propósito.²⁸⁷ Para o genebrino, a saída, além é claro do desejo de uma vida campestre, guarda o simbolismo de uma recusa aos valores que conduziam a civilização.

No momento em que escreve suas *Confessions*, Rousseau lança um olhar retrospectivo sobre esse período de sua vida. Faz uma autocrítica e revê algumas atitudes. A respeito de suas primeiras obras, os dois *Discours*, diz que foram marcadas com toda a “bílis e mau humor que me levavam a escrevê-las.”²⁸⁸

A crítica se volta também para a radicalidade inicial da nova postura. Rousseau faz alusão à sua falta de capacidade para adaptar-se àquele mundo: “a contragosto metido num mundo ao qual não me adaptava, sem poder amoldar-me e sem poder sujeitar-me, pensei em

²⁸² *As Confissões...*, op. cit., p.334.

²⁸³ *Ibidem*, p.354.

²⁸⁴ *Ibidem*, p.365.

²⁸⁵ *Ibidem*, p.361.

²⁸⁶ Segundo Rousseau, seus amigos Grimm e Diderot se esforçaram para tirar sua esposa Thérèse e sua sogra, madame le Vasseur, de sua nova casa. Diz nas *Confissões* que sua sogra manteve relações estreitas com os dois durante sua estadia em l’Ermitage (*Ibidem*, p.427) e essas relações são vistas como parte da trama maior contra ele arquitetada.

²⁸⁷ “Paris é o mundo”, dizia-se naquele momento. POMEAU, René. *La Europa de las Luces: cosmopolitismo y unidad europea en el siglo XVIII*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1988, p.58.

²⁸⁸ *As Confissões...*, op. cit., p.334.

arranjar para mim um outro mundo que me dispensasse de frequentar aquele.”²⁸⁹ A dificuldade maior de Jean-Jacques era o receio de faltar ao decoro num universo de relações marcado pelas regras da etiqueta.

A minha tola e desengraçada timidez, que não conseguia vencer, tendo por princípio o medo de faltar ao decoro, tomei, para criar ânimo, o partido de pisá-lo aos pés. Por vergonha tornei-me cínico e cáustico: fingi desprezar a delicadeza que não sabia pôr em prática.²⁹⁰

Diz que acabou criando um personagem que ele mesmo teve dificuldades de sustentar: “o certo é que, intimamente, sempre sustentei mal o meu personagem.”²⁹¹ Uma de suas maiores dificuldades era a sua incapacidade para ser indelicado para com seus amigos, os escritores e aristocratas que tão duramente criticava em seus escritos.²⁹²

Jean-Jacques reconhece sua imprudência ao tentar corrigir aquilo que ele chamava de preconceitos dos pretensos grandes e sábios.²⁹³ Mas essa conclusão só chega tarde à sua vida, quando o *Émile* e o *Contrat Social* já haviam sido condenados pelas autoridades e ele já se via perseguido. O “furor entusiástico”, como já ressaltamos, durou cerca de quatro anos. Após esse prazo, há um arrefecimento desse entusiasmo. Rousseau atribui isso à sua saída de Paris:

Esta transformação começou, mal eu saí de Paris e quando o espetáculo dos vícios daquela grande cidade deixou de alimentar a indignação que me havia inspirado. Quando não mais vi os homens, deixei de desprezá-los; quando não mais vi os perversos, deixei de odiá-los.²⁹⁴

Após os anos de um furor mais intenso, Rousseau retorna progressivamente ao seu “natural”:

Este estado mais doce, porém muito menos sublime, esmoreceu em breve o ardente entusiasmo que durante tanto tempo me havia enlevado; e sem que percebessem, quase sem que eu mesmo me apercebesse, tornei-me temeroso, complacente, tímido; numa palavra, o mesmo Jean-Jacques que fora antes.²⁹⁵

“Recordem um daqueles curtos momentos de minha vida em que me tornava um outro homem e deixava de ser eu mesmo; encontrá-lo-ão ainda na época de que falo.”²⁹⁶ Ele estima que todo o processo durou cerca de dez anos.²⁹⁷

²⁸⁹ *As Confissões...*, op. cit., p.334.

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ *Ibidem*, p.334-335.

²⁹² “Meus amigos e minhas relações levaram aquele urso tão arisco como se fosse um cordeiro, e, limitando meus sarcasmos a verdades duras, mas gerais, nunca soube dizer uma palavra indelicada a quem quer que fosse.” *Ibidem*, p.335.

²⁹³ *Ibidem*, p.377.

²⁹⁴ *Ibidem*, p.379.

²⁹⁵ *Ibidem*.

²⁹⁶ *Ibidem*, p.378.

²⁹⁷ *Ibidem*, p.379.

No campo, ele deixa de ser cáustico, mas não se pode dizer que ele tenha voltado atrás nas suas posições. No momento em que escreve o *Émile* (1759-1762), já não é rancoroso como o Rousseau dos dois primeiros discursos, mas não abre mão de seus princípios. A postura adotada a partir dos “novos princípios” vai sem dúvida ressoar em todo o *Émile* e na *Profession*. Na sua segunda carta a Malesherbes, Rousseau diz que o *Émile* e os *Discours* são o resultado de sua “iluminação”:

Tudo o que pude guardar dessa multidão de grandes verdades que, em um quarto de hora, me iluminou sob essa árvore, foi bem esparsamente distribuído nos três principais de meus escritos, a saber: esse primeiro discurso, aquele sobre a desigualdade e o tratado de educação, obras inseparáveis e que perfazem juntas um mesmo todo.²⁹⁸

Já vimos que o *Émile* e a *Profession* são a resposta de Jean-Jacques a um contexto de disputas entre materialistas e setores católicos. Mas essa resposta não é dada por alguém “neutro”, um juiz racional e equidistante. Ela tem não apenas uma motivação conciliatória, mas quer ser expressão desses “novos princípios”.

Rousseau conhecia ambos os “partidos”, sabia de suas fragilidades. Se fora vítima da intolerância religiosa na juventude, desconfiava por outro lado da alternativa filosófica. A formação religiosa adquirida na infância e na adolescência poderia previni-lo quanto a leituras superficiais a respeito do cristianismo.

Os primeiros anos de Rousseau se passaram numa Genebra que desde o século XVI era um verdadeiro baluarte do protestantismo, república encravada no meio de monarquias católicas. À época de Rousseau, ser genebrino era ser cristão ou, ao menos, pertencer a uma república que queria ser integralmente cristã, e que devia ao seu cristianismo não apenas sua originalidade, mas também sua existência.²⁹⁹ A identidade de Rousseau foi toda ela construída nesse ambiente calvinista.

Nas *Confessions*, Rousseau nos fala um pouco de sua formação religiosa. Manifesta consideração por seu pai, “homem galante na sociedade e cristão na intimidade”; fala também das suas três tias, “todas judiciosas e devotas”, sendo uma delas “moça graciosa, espirituosa e sensata, [...] talvez ainda mais devota que as outras duas, embora com menos ostentação.” Após crescer no seio desta família, Rousseau foi viver na casa do pastor M. Lambercier, que “embora homem de igreja e pregador, era crente sincero e agia quase tão bem quanto pregava.” Ele e a irmã “cultivaram, por meio de ensinamentos doces e judiciosos, os

²⁹⁸ « Carta ao Sr. de Malesherbes. (Carta 2). » [1762]. In: *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.25.

²⁹⁹ MASSON, P.-M. *La religion...*, I, op. cit., p.4.

princípios de piedade que encontram em meu coração.” Conclui Jean-Jacques: “portanto tinha da religião tudo o que uma criança na idade em que eu estava podia ter.”³⁰⁰

O pastor Lambercier (1676-1738) teve uma importante contribuição na sua formação. Alguns das atitudes descritas nas *Confessions* como decorrência da suposta “iluminação” podem ser, antes, frutos da formação religiosa bastante austera adquirida ao longo da infância e junto ao pastor.³⁰¹ No seu comentário de Gênesis 13, Lambercier insistia que o amor às riquezas era verdadeiramente a raiz de todos os males. E no sermão, pronunciado em Saint-Germain, a 14 de março de 1727, enfatizava:

Imitemos então o nobre desinteresse do pai dos crentes, reverenciemos esta fé admirável que o fazia ter vivamente presentes estes bens invisíveis, infinitamente mais preciosos que aqueles do mundo, e para os quais deveríamos ter uma mais forte certeza que ele.³⁰²

O pastor defendia uma ética da transparência, inimiga de toda forma de mentira. É provável que tenha transmitido seus princípios ao jovem Jean-Jacques. Além da concepção de que o amor ao dinheiro era a fonte do mal, o pastor insistia em temas como os da dissimulação do mundo e do encobrimento dos próprios sentimentos. Dizia que nada é mais belo do que falar a verdade, e que esta era uma característica de uma alma elevada, que prefere a verdade e a virtude a todas as coisas, e que se põe acima de um baixo medo de desagradar os outros, ou de fazê-los inimigos.³⁰³

Na casa do pastor, Rousseau pôde manejar familiarmente sua Bíblia, suas pregações, seus tratados teológicos, escutar dele as explicações das fórmulas do serviço divino assim como os comentários dos sermões do domingo. Para um homem de formação religiosa como Rousseau, o contato com os enciclopedistas, ao invés de lançá-lo definitivamente para a causa dos materialistas, teve o efeito contrário, contribuindo para firmar ainda mais a sua fé. É o que diz nas *Confessions*: “o ter frequentado os enciclopedistas, longe de abalar minha fé, a havia firmado devido à minha natural aversão pela disputa e pelos partidos.”³⁰⁴

³⁰⁰ *As Confissões...*, op. cit., p.58-59.

³⁰¹ ROUSSEAU foi morar na casa do pastor Lambercier quando tinha 10 anos e permaneceu ali durante dois. Cf. MASSON, P.-M., I, op. cit., p.20-21.

³⁰² “*Imitons donc le noble désintéressement du père des croyants, révérons cette foi admirable qui lui rendait vivement présents ces biens invisibles, infiniment plus précieux que tous ceux du monde, et dont nous devrions avoir une plus forte certitude que lui.*” Apud COTTRET, Monique; COTTRET, Bernard. *Rousseau...*, op. cit., p.26.

³⁰³ *Sermon sur Zacharie 8, 16 “Parlez en vérité, chacun avec son prochain”*, OC, I, non paginé.

³⁰⁴ *As Confissões...*, op. cit., p.356.

A filosofia era-lhe particularmente cara: “o estudo do homem e do universo me havia mostrado em toda parte as causas finais e o acordo que as dirigia.”³⁰⁵ Mas o Evangelho também o alimentava: “a leitura da Bíblia, e principalmente do Evangelho, à qual me aplicava há alguns anos, me tinham feito desprezar as interpretações baixas e tolas que davam a Jesus Cristo as pessoas menos dignas de entendê-lo.”³⁰⁶

“Numa palavra, a filosofia, ligando-me à essência da religião, me havia afastado daquele acervo de pequenas fórmulas com que os homens a ofuscaram.”³⁰⁷ Se a filosofia havia conduzido parte dos *philosophes* para um obstinado materialismo, no caso de Rousseau ela o conduziu para o que ele chama de “essência da religião”. Longe de afastá-lo do cristianismo, ela o atirou em seu seio.³⁰⁸

1.5. Um vigário naturalmente muito humano

Pelo relato construído no *Émile*, logo após deixar a hospedaria de Turim o menino esquece-se do vigário benfeitor e tenta seguir seu próprio caminho. Mas logo o insucesso obriga-o a voltar, e o eclesiástico o acolhe novamente.

A estrutura da narrativa guarda semelhança com a parábola do filho pródigo, descrita no Evangelho de Lucas (Lc 15, 11-31). Assim como o pródigo é recebido com festas e não com condenação, o jovem e ingrato Rousseau é bem acolhido pelo “vigário-libertador” após tentar seguir o próprio caminho. O vigário tem para com ele a atitude humana de acolhimento, descrita no Evangelho como divina.³⁰⁹

O vigário nos é apresentado como um “homem naturalmente humano, compassivo”, que “sentia os sofrimentos dos outros pelos seus” e cujo “bem-estar não havia endurecido seu

³⁰⁵ *As Confissões...*, op. cit., p.356.

³⁰⁶ *Ibidem*.

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ Rousseau foi de certo modo mal compreendido num contexto francês de profundo anticlericalismo. Seria mais aceito na Alemanha, onde a questão religiosa não estava de tal modo radicalizada. A Alemanha soube não polarizar a discussão. « *L’Aufklärung germanique est profondément marquée par la combinaison, em dosages variables, de l’esprit piétiste et de la réflexion rationnelle, déjà caractéristique de l’oeuvre de Christian Thomasius (1655-1728).* » GUSDORF, Georges. *Dieu, la nature, l’homme aux siècles des Lumières*, op. cit., p.78). Rousseau podia ser uma grande influência nesse cenário: « *L’immense influence de Rousseau à travers l’Europe implique une prédication religieuse non reconnue comme telle par bon nombre de ceux qui la subissent.* » *Ibidem*, p.79.

³⁰⁹ Ao longo de séculos de tradição cristã, a pregação do tema exposto na parábola tendia a ressaltar a atitude do filho: o objetivo era mostrar o exemplo negativo da vida “desregrada” e “pecadora” do pródigo. A vida do filho que gasta toda a sua herança era apreciada exclusivamente sob o ponto de vista moral. A leitura atual insiste numa revisão desse entendimento e defende que o centro da parábola não é o “pródigo pecador”, mas o “pai acolhedor”. A parábola do “filho pródigo” vem hoje sendo chamada de a parábola do “pai amoroso”. O objetivo de Jesus com a narrativa era mostrar a atitude de Deus perante aquele se arrepende de seus erros.

coração”.³¹⁰ Não acolhe o rapaz em decorrência da *condição eclesial*, mas porque tem compaixão.

O eclesiástico tem uma origem humilde: “nasci pobre e camponês, destinado por condição ao cultivo da terra.”³¹¹ Trata-se de um integrante de um estrato social subalterno, um humilde aspirante a pároco de aldeia. A despeito da condição, trata-se de um homem que “não carecia nem de espírito nem de letras”.³¹² A figura do religioso simples e de origem camponesa contrasta, de um lado, com a dos *philosophes* ou homens de letras ligados aos ambientes aristocráticos; de outro, com a dos grandes senhores que ocupavam a alta hierarquia eclesial da França do Antigo Regime. A intenção de Rousseau é justamente a de estabelecer o contraste: trata-se de um homem de *condição humilde*, mas de muita *humanidade*.

Ao contrário dos jovens abades saboianos que serviram de modelo, Rousseau constrói um vigário já velho, o que lhe garante maior respeitabilidade. É um homem experiente e sábio, mas não “filósofo”. Rousseau faz questão de afirmar que o vigário não é nenhum grande filósofo. É o vigário quem diz ao jovem: “meu filho, não esperes de mim nem discursos sábios nem profundos raciocínios; não sou um grande filósofo e pouco me preocupo em sê-lo.”³¹³ Ao contrário daqueles burgueses interessados em encontrar a glória e a fortuna com a pena, o vigário não quer seguir a carreira literária; não pretende participar de disputas, produzir sistemas filosóficos ou escritos capazes de promovê-lo. Trata-se de um simples vigário de aldeia, alguém que se considera sensato e amante da verdade: “mas às vezes tenho bom senso e amo sempre a verdade.”³¹⁴

O religioso é um homem satisfeito com sua *condição humana*: não tem outro projeto senão permanecer nesta condição. Eis o seu antídoto contra o furor sectário que marcava o debate a respeito do cristianismo. Diz ao jovem o velho eclesiástico:

Quanto a mim, que não tenho sistema a defender, homem simples e verídico, que nenhum furor sectário arrasta e que não aspira à honra de ser chefe de seita, contente com o lugar onde Deus me pôs, nada vejo depois dele melhor do que minha espécie, e, se tivesse de escolher meu lugar na ordem dos seres, que poderia escolher de melhor do que ser homem?³¹⁵

³¹⁰ *Emílio...*, *op. cit.*, p.366.

³¹¹ “Profissão de fé do vigário saboiano.” [1762]. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Trad : Roberto Leal Ferreira. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.373.

³¹² *Emílio...*, *op. cit.*, p.366.

³¹³ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p.373.

³¹⁴ *Ibidem*, p.373.

³¹⁵ *Ibidem*, p.391.

O vigário entende que Deus já o colocou no melhor lugar possível na ordem dos seres, de modo que ele não precisa aspirar a honra de ser chefe; não quer se destacar dos outros: é homem, e isso é o máximo que pode ser. A sua sabedoria e bom-senso estão claramente relacionados à sua humanidade e não à sua condição ou classe. A simplicidade de sua condição o permite ser livre para buscar a verdade sem a pretensão do destaque. Coloca-o, nesse sentido, em situação de vantagem em relação aos homens de letras presos a vínculos de dependência com mecenas pouco preocupados com a razão e a verdade. O simples, nesse sentido, está mais próximo da verdade.³¹⁶

A postura decidida do vigário se coaduna com a proposta dos Evangelhos. No Evangelho de Mateus, Jesus louva a Deus por ter ocultado os mistérios do Reino aos sábios e doutores e os revelado aos simples.³¹⁷ Na narrativa de Mateus, Jesus aparece em vários momentos contestando a figura dos doutores e dos fariseus, que julgavam estar mais próximos de Deus (e, portanto, da verdade) pelo conhecimento que possuíam da lei de Moisés. Jesus inverte a lógica farisaica ao proclamar que são os pequenos (discípulos) os primeiros destinatários do Reino.

O pobre vigário saboiano é um pequeno que ama a verdade, ao contrário dos letrados de Paris. No estabelecimento desses contrastes, é certo que Rousseau tem em mente a “simplicidade evangélica”. Já na sua carta ao rei da Polônia (que anonimamente havia escrito uma carta contra o seu primeiro *Discours*), do início da década de 1750, ele estabelece o paralelo entre os fariseus antigos e os “doutores modernos”:

Os saduceus, identificados pela irreligião, foram os filósofos de Jerusalém; os fariseus, grandes hipócritas, foram os doutores dessa cidade. Estes, ainda que limitassem quase que toda a sua ciência ao estudo da lei, faziam tal estudo com todo o fausto e toda a suficiência dogmáticos. [...] Finalmente, todos eles tinham pouquíssima ciência e muito orgulho e não era nisso que mais diferiam de nossos doutores de hoje.³¹⁸

A figura e a proposta de Jesus são apresentadas em contraste com esses judeus da elite, como a de um homem que tinha predileção pelos simples:

Na instalação da nova lei, não foi a sábios que Jesus Cristo quis confiar sua doutrina e seu ministério. Seguiu, em sua escolha, a predileção que demonstrou em todas as ocasiões pelos pequenos e pelos simples, e nas instruções que dava a seus discípulos não se encontra qualquer palavra de

³¹⁶ Rousseau vai dizer no corpo do texto do *Émile*: “Quem nega que os doutos sabem mil coisas verdadeiras que os ignorantes não saberão nunca? Estarão os doutos por isso mais próximos da verdade?” *Op. cit.*, p. 277.

³¹⁷ “Eu te louvo, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e doutores e as revelastes aos pequeninos.” (Mt 11,25).

³¹⁸ “Resposta de J.-J. Rousseau ao Rei da Polônia, duque da Lorena, sobre a refutação feita por esse príncipe ao seu *Discurso*.” [1751]. In: *Rousseau*. Trad: Lourdes Santos Machado. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção “Os Pensadores”, p.381.

estudo ou de ciência, a não ser para assinalar o desprezo que ele tinha por tudo isso.³¹⁹

As narrativas evangélicas também dizem da surpresa dos contemporâneos em relação aos ensinamentos de Jesus porque ele os transmitia com autoridade (diferentemente dos escribas)³²⁰; porque era carpinteiro, filho de carpinteiro,³²¹ e originário da Galileia, região pouco estimada pelos judeus. O propósito de Rousseau é o mesmo com a figura do vigário: escandalizar os homens de seu tempo. A ideia é impactar as expectativas estabelecidas quanto à figura de um religioso igualmente humilde, oriundo de uma região pobre da Itália. O ensinamento que maravilhariam a França e a Europa viria de um humilde eclesiástico e não de um grande e ilustre filósofo parisiense. Após apresentar o vigário e sua atitude acolhedora em relação ao jovem rapaz, diz Rousseau no *Émile*: “gente preconceituosa, era de um padre, era da Itália que esperaríeis tudo isso?”³²²

Prossegue Rousseau na descrição do vigário: “o que mais me impressionava era ver na vida privada de meu digno mestre a virtude sem hipocrisia, a humanidade sem fraqueza, palavras sempre retas e simples e uma conduta sempre conforme ao que dizia.”³²³

Ao contrário dos religiosos da hospedaria, o vigário era virtuoso sem ser hipócrita; humano, sem ser por isso fraco; suas palavras eram simples e, o que o confirma como um discípulo de Jesus, tinha “uma conduta sempre conforme ao que dizia”. Na pessoa do vigário, não há contrastes entre palavra e ação.

Nos Evangelhos, Jesus previne seus discípulos quanto à necessidade da coerência entre o falar e o agir. Em Mateus, por exemplo, diz aos discípulos e às multidões que o ouviam: “os escribas e fariseus estão sentados na cátedra de Moisés. Portanto, fazei e observai tudo quanto vos disserem. Mas não imiteis as suas ações, pois dizem, mas não fazem.” (Mt 23, 2-4; 5-7).

³¹⁹ “Resposta de J.-J. Rousseau ao Rei da Polônia...”, *op. cit.*, p. 381. No Evangelho de Lucas, Jesus aparece dizendo aos fariseus e aos legistas: “Ai de vós, legistas, porque tomastes a chave da ciência! Vós mesmos não entrastes e impedistes os que queriam entrar!” (Lc 11, 52).

³²⁰ “Entraram em Cafarnaum e, logo no sábado, foram à sinagoga. E ali ele ensinava. Estavam espantados com o seu ensinamento, pois ele ensinava como quem tem autoridade e não como os escribas.” (Mc 1, 21-22).

³²¹ Num dos retornos de Jesus a Nazaré ocorreu a seguinte situação (Mc 6, 1-3): “Saindo dali, foi para a sua pátria e os seus discípulos o seguiram. Vindo o sábado, começou ele a ensinar na sinagoga e numerosos ouvintes ficavam maravilhados, dizendo: ‘De onde lhe vem tudo isto? E que sabedoria é esta que lhe foi dada? E como se fazem tais milagres por suas mãos? Não é este o carpinteiro, o filho de Maria, irmão de Tiago, Joset, Judas e Simão? E suas irmãs não estão aqui entre nós?’ E escandalizavam-se dele.” Semelhante narrativa consta em Mateus 13, 53-57a.

³²² *Emílio...*, *op. cit.*, p.366.

³²³ *Ibidem*, p.370.

Rousseau destaca que o vigário era bom e virtuoso *na vida privada*, e isso não é sem propósito. Na sociedade de corte, o apelo à publicidade era constante. A condição social era afirmada no espaço público. Os grandes do Reino distinguiam-se e se sustentavam socialmente pelo reconhecimento público. A crescente autonomia da vida privada ao longo do século XVIII permite a percepção da dissintonia obviamente existente entre as vidas privada e pública. O jogo público das representações nem sempre correspondia à conduta do indivíduo no âmbito de sua vida doméstica. Isso era sintomático, sobretudo, no campo da religião: a fé publicamente professada nos ofícios e cerimoniais do Antigo Regime não correspondia às virtudes pessoais. O jovem Rousseau fica admirado ao ver um eclesiástico que cultiva a virtude, a humanidade e a retidão de palavra e conduta no âmbito de sua vida privada, *locus* por excelência da ausência de máscaras.³²⁴

O vigário parecia não concordar inteiramente com a ortodoxia romana. Tal atitude causava confusão ao jovem Rousseau: “mas o que deveria eu pensar quando às vezes o ouvia aprovar dogmas contrários aos da Igreja romana e parecer estimar mediocrementemente todas as suas cerimônias?”³²⁵

A atitude inicial do jovem Rousseau é a de encará-lo como um protestante disfarçado.³²⁶ Poderia ser alguém que não quisesse se comprometer com a hierarquia eclesiástica, um “católico de fachada”, que talvez encontrasse ali o seu meio de sobreviver. Mas a hipótese não se sustentava quando o jovem via a fidelidade com que o religioso cumpria todas as práticas que parecia desprezar, e a pontualidade com que cumpria seus deveres: “sabendo, porém, que mesmo sem testemunhas ele cumpria seus deveres de padre com a mesma pontualidade que diante do público, já não sabia o que pensar dessas contradições”.³²⁷

O cumprimento dos deveres eclesiásticos “mesmo sem testemunha” era algo que denunciava a sinceridade da fé. Rousseau pretende pôr em evidência que o vigário é um discípulo sincero de um Jesus que ensinou ser discreto na prática religiosa. No Evangelho de Mateus, Jesus diz aos que o ouvem para não serem como os fariseus hipócritas:

³²⁴ Numa passagem do *Émile*, Rousseau recomenda ao historiador pôr em evidência a vida particular dos personagens abordados, pois ali eles denunciariam o que são de fato: “eu preferiria a leitura das vidas particulares para dar início ao estudo do coração humano, pois então, mesmo que o homem se esconda, o historiador o persegue por toda parte; não lhe dá trégua em nenhum momento, não lhe concede nenhum canto onde possa evitar o olho perscrutador do espectador, e quando um crê esconder-se melhor é que o outro melhor o dá a conhecer.” *Emílio...*, *op. cit.*, p.332. Em outro momento, fala do “homem do mundo”: “o homem do mundo está inteiro em sua máscara. Não estando quase nunca em si mesmo, é sempre um estrangeiro e sente-se pouco à vontade quando é obrigado a voltar a si. O que ele é nada é, o que parece ser é tudo para ele.” *Ibidem*, p. 315.

³²⁵ *Emílio...*, *op. cit.*, p.370.

³²⁶ *Ibidem*.

³²⁷ *Ibidem*.

E quando orardes, não sejais como os hipócritas, porque eles gostam de fazer oração pondo-se em pé nas sinagogas e nas esquinas, a fim de serem vistos pelos homens. Em verdade vos digo: já receberam a sua recompensa. Tu, porém, quando orares, entra no teu quarto e, fechando tua porta, ora ao teu Pai que está lá, no segredo; e o teu Pai, que vê no segredo, te recompensará. (Mt 6, 5-6).³²⁸

Já no capítulo 6 do mesmo Evangelho, ensina a não buscar a honra pela conduta religiosa:

Quando jejuardes, não tomeis um ar sombrio como fazem os hipócritas, pois eles desfiguram seu rosto para que seu jejum seja percebido pelos homens.[...] Tu, porém, quando jejuares, unge tua cabeça e lava teu rosto, para que os homens não percebam que estás jejuando, mas apenas teu Pai, que está lá no segredo; e o teu Pai, que vê no segredo, te recompensará. (Mt 6, 16-18).

O vigário é um verdadeiro discípulo, que quer ser visto pelo Pai, em segredo, e não pelos homens. Assume, pois, a proposta de uma prática contrária à dinâmica da disputa pela honra e pelo primeiro lugar, extremamente frequentes num Antigo Regime que reservava os primeiros bancos das igrejas às pessoas de condição nobre, e que mandava guardar a precedência nas procissões. Rompendo com a lógica da “aparência pública” do catolicismo de Antigo Regime, o vigário vai ao encontro da proposta evangélica de uma relação mais íntima e sincera com Deus.

É um católico, mas não age como tal. Nesse ponto, o vigário é um homem desprendido das exigências da devoção tradicional:

Não o via preocupar-se em saber se os que ele ajudava iam ou não às orações de vésperas, se se confessavam com frequência, se faziam jejum nos dias prescritos, se não comiam carne, nem impor-lhes outras condições semelhantes, sem as quais, mesmo que morramos de miséria, não devemos esperar nenhum auxílio dos devotos.³²⁹

Trata-se de um vigário que não está preocupado em socorrer apenas os que professam a mesma fé, nem são as formas tradicionais de devoção que o incitam a agir.³³⁰ Atua

³²⁸ No Evangelho de Mateus, diz Jesus dos fariseus: “Praticam todas as suas ações com o fim de serem vistos pelos homens. Com efeito, usam largos filactérios e longas franjas. Gostam do lugar de honra nos banquetes, dos primeiros assentos nas sinagogas, de receber as saudações nas praças públicas e de que homens lhes chamem Rabi(Mt 23, 5-7)”. No tempo de Jesus, a religião também tinha um papel promotor na sociedade. A piedade, publicamente manifestada, tinha por escopo revelar a submissão e a fidelidade a Deus diante dos homens. A devoção pública conferia àquele que a demonstrava ares de pureza, santidade e correção moral. Escribas e fariseus usavam a devoção como forma de promoção e destaque na sociedade. Gostavam de ensinar os outros, mas eles mesmos não faziam o que pregavam. Jesus é especialmente sensível a esse papel da religião, e denuncia como hipocrisia muito daquilo que era representado na cena pública.

³²⁹ *Emílio...*, op. cit., p.370.

³³⁰ O texto de Rousseau chama a atenção para a prática eclesial de então: os “devotos” socorriam apenas os seus pares, ou então, os que poderiam ser convertidos à religião oficial. Vigorava uma prática de “caridade” que se

misericordiosamente, e em homenagem à humanidade do outro. Distancia-se assim do modelo de uma devoção hipócrita e indiferente. A profissão pública da fé se torna aos seus olhos uma questão secundária.

Mais uma vez, o vigário se inspira nos Evangelhos. Em várias passagens, Jesus deixa clara sua posição em relação aos grupos “devotos” extremamente piedosos e fiéis em relação à lei de Moisés, mas injustos e sem misericórdia: “ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, que pagais o dízimo da hortelã, do endro e do cominho, mas omitis as coisas mais importantes da lei: a justiça, a misericórdia e a fidelidade. Importava praticar essas coisas, mas sem omitir aquelas.” (Mt 23,23).

O vigário sabia que as orações, os jejuos e as confissões tinham sua importância. Mas sabia também que invocar a regra religiosa como condição de auxílio a um necessitado era algo injusto. Como discípulo de Jesus, o vigário abre mão da devoção fria e indiferente e, assim como seu Mestre, preocupa-se com o essencial: o semelhante que sofre.

Foi a sua misericórdia que o conduziu aos cuidados em relação jovem Rousseau. A narrativa do *Émile* nos diz que, sem abandonar a gravidade própria de sua condição, o eclesiástico soube se fazer companheiro de seu mais novo discípulo.³³¹ O vigário é capaz de “se rebaixar” para colocar-se em pé de igualdade com o menino que carecia de auxílio.

Rousseau nos apresenta um vigário que não se preocupa com a dignidade de sua condição, e que sabe que ela pouco vale para um menino que precisa de ajuda. A autoridade moral dela decorrente pouco contribuiria para resgatar a humanidade do menino. A tarefa é resgatar um homem, e não fazer um sectário. Para a devoção tradicional, a atitude do vigário poderia parecer omissão.

Rousseau quer marcar bem a postura de um vigário que não lança mão dos expedientes tradicionais, principalmente quando narra que o religioso ganhou a confiança do menino “não fazendo sermões” e “diminuindo-se para igualar-se a ele”. Os gestos do vigário marcam bem uma nova postura religiosa a partir de uma nova postura humana.

Durante séculos a Igreja insistiu muito na hierarquia dos estados sociais. A posição do clero na cena social foi reforçada pela Reforma de Trento, que valorizou a dignidade sacerdotal. O objetivo do Concílio era promover uma reforma geral num clero muitas vezes

pautava pela escolha daqueles que seriam auxiliados. Certeau cita os *Bureaux de Charité* da França, dizendo que “o critério segundo o qual se escolhem os pobres a socorrer não é apenas a pertença à municipalidade ou ao mesmo meio social (nobres empobrecidos), como já era o caso no século XVI, mas a possibilidade ou efetividade de uma “conversão” ao catolicismo, instrumento de unidade nacional”. CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Trad: Maria de Lourdes Menezes. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2002. p.163.

³³¹ *Emílio...*, op. cit., p.368.

refratário a exigências como a obrigação de permanecer na paróquia ou diocese. O clero pós-tridentino devia se destacar pela gravidade e a ação pastoral dos séculos XVI-XVIII manteve um forte cunho moralizante.³³²

A ideia era reformar os fiéis cristãos a partir de um clero reformado. A base de toda a pregação, o sermão, era a autoridade intelectual e moral de um eclesiástico digno de respeito. Essa imagem do eclesiástico ainda está plenamente vigente no século XVIII. O vigário de Rousseau é também uma autoridade moral, mas não a faz valer pela *condição* e num intuito hierarquicamente moralizador.

Assim como o Jesus dos Evangelhos, o vigário não pretende condenar, mas salvar o menino.³³³ O vigário é humano e misericordioso. O público-destinatário de Rousseau, mergulhado numa atmosfera marcada por referenciais cristãos, seguramente captaria as suas intenções ao apresentar um vigário distinto pela humanidade e mobilizado por exigências do Evangelho. Um vigário assim humano é, para esse público, uma espécie de novidade.

³³² As decisões do Concílio de Trento (1545-1563) são enérgicas nesse sentido, proibindo toda forma de irreverência e superstição, obrigando o clero a viver “austera e dignamente” (abandonando, por exemplo, o excesso de vinho, o concubinato, a frequência às tabernas). O novo sacerdote já não pode casar, beber, frequentar festas; deve manter a castidade e usar a batina; a barba e os cabelos devem se manter curtos, a tonsura ser bem-feita e as roupas negras utilizadas. Jean Delumeau destaca que as decisões conciliares só tardiamente ingressaram na França, em meados do século XVII. É no final do século que se fundam os primeiros seminários (o primeiro seminário diocesano de Paris data de 1696), que possibilitarão um clero francês distinto não só pelas letras, mas, sobretudo, por seus costumes. Para mais detalhes desse processo, vide DELUMEAU, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire, op. cit.*, notadamente o capítulo “Cristianização”.

³³³ “Se alguém ouvir minhas palavras e não as guardar, eu não o julgo, pois não vim para julgar o mundo, mas para salvar o mundo.” (Jo 12, 47).

Capítulo 2 – A sociedade contra o homem

2.1. Contra o materialismo, a feliz descoberta dos deveres do homem

No capítulo anterior, procuramos analisar um pouco não só o significado do vigário saboiano, mas também o contexto e as experiências vividas por Rousseau que o levaram a elaborar suas principais obras de abordagem do cristianismo. Resta agora analisar os textos propriamente ditos, sejam parte da *Profession* ou do próprio *Émile*.

O vigário saboiano nos narra sua experiência com a filosofia. Apresenta ao jovem Rousseau as dificuldades pelas quais havia passado. Sua juventude fora marcada por dúvidas, que se originaram de uma inserção apressada no seio da Igreja:

Nasci pobre e camponês, destinado por condição ao cultivo da terra. Acharam, porém, que seria melhor eu aprender a ganhar meu pão com a profissão de padre, e conseguiram meios de fazer-me estudar. Com certeza, nem meus pais nem eu nos importávamos muito com saber o que era bom, verdadeiro e útil naquilo, mas sim o que era preciso saber para ser ordenado.³³⁴

O jovem seminarista logo se esforçou para adquirir os primeiros elementos da tradição: “aprendi o que quiseram que eu aprendesse, disse o que queriam que eu dissesse, assumi os compromissos que quiseram e fui ordenado padre.”³³⁵

A narrativa é clara no que se refere à escolha da “profissão” e adoção de princípios religiosos de modo mais ou menos irrefletido. O ofício escolhido era tão-só um “ganha-pão”, e não o fruto de uma vocação; os princípios aprendidos e repetidos não passaram pelo crivo da consciência. Mas logo o recém-ordenado percebeu as implicações da escolha que havia feito: “não demorei [a] perceber que, ao me comprometer a não ser homem, prometera mais do que podia cumprir.”³³⁶

O vigário diz então ao jovem Rousseau que desde sua juventude sempre havia respeitado o casamento. Na sua decisão de ser padre e levar uma vida humilde, decidiu não profanar o leito alheio. Mas essa sua postura, segundo o vigário, foi justamente o que o fez se perder: “meu respeito pelo leito alheio deixou a descoberto as minhas culpas.”³³⁷

³³⁴ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p. 373.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ *Ibidem*.

³³⁷ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p. 374. As “culpas” de que fala o vigário muito provavelmente guardam relação com o relato acerca do abade Gâtier, um dos inspiradores do saboiano, contido nas *Confessions*: “Alguns anos mais tarde, soube que, sendo vigário numa

A prática acarretou uma terrível reprimenda por parte da Igreja: “foi preciso expiar o escândalo; preso, interdito, expulso, fui bem mais vítima de meus escrúpulos do que de minha incontinência [...]”.³³⁸ Essa situação mexeu profundamente com o vigário: “vendo por tristes observações serem invertidas as minhas ideias sobre o justo, o honesto e todos os deveres do homem, eu perdia a cada dia as opiniões que recebera.”³³⁹

...pouco a pouco percebi que se obscurecia em meu espírito a evidência dos princípios e, finalmente reduzido a não saber mais o que pensar, cheguei ao mesmo ponto em que estás [o jovem Rousseau, então incrédulo]; com a diferença de que minha incredulidade, fruto tardio de uma idade mais madura, formara-se com maior dificuldade e devia ser mais difícil de destruir.³⁴⁰

O vigário que havia se submetido apressadamente aos elementos da tradição religiosa via-se agora numa situação delicada. A mesma Igreja que o acolhera agora o reprimia. Suas ideias se tornaram confusas e ele não mais sabia o que pensar: o que fazer, por exemplo, com as noções sobre a justiça, a honestidade e os deveres do homem?

A situação havia se tornado ainda mais angustiante porque o vigário se via às voltas com as exigências filosóficas da dúvida metódica: “eu estava naquelas disposições de incerteza e de dúvida que Descartes exige para a procura da verdade.”³⁴¹ O vigário qualifica esse estado de “inquietante e penoso”, embora ressalte sua transitoriedade. O “estado de dúvida”, no entanto, não fora positivo na sua avaliação:

Apesar de ter muitas vezes passado por males maiores, nunca levei uma vida tão continuamente desagradável quanto nesses tempos de confusão e de ansiedade, em que, errando sem parar de dúvida em dúvida, eu só tirava de minhas longas meditações incertezas, obscuridade e contradições sobre a causa de meu ser e sobre a regra de meus deveres.³⁴²

O vigário meditava, mas ele queria mais: procurava um ponto fixo em que pudesse se apoiar, um suporte que pudesse restabelecer a segurança perdida. O vazio deixado pela quebra abrupta dos preceitos dogmáticos e morais tradicionais o impelia a buscar algo de certeza. As dúvidas e meditações certamente contribuía para que ele se precavesse contra alguns elementos da tradição, mas não garantiam um apoio firme, um fundamento sólido que lhe permitisse sair desse estado de dúvida, confusão e ansiedade.

paróquia, teve um filho com uma moça, a única que, com um coração muito terno, o fez apaixonar-se. Foi um terrível escândalo numa diocese administrada com grande severidade. Os padres, regra geral, não devem ter filhos senão com as mulheres casadas.” *As Confissões...*, op. cit., p.112.

³³⁸ *Ibidem.*

³³⁹ *Ibidem.*

³⁴⁰ *Ibidem.*

³⁴¹ *Ibidem.*

³⁴² *Ibidem.*

Eu meditava [...] sobre a triste sorte dos mortais, que flutuam no mar das opiniões humanas, sem leme, sem bússola, e entregues às suas tempestuosas paixões, sem mais guia do que um piloto inexperiente que ignora sua rota e não sabe nem de onde vem nem aonde vai. Pensava comigo mesmo: amo a verdade, procuro-a mas não posso reconhecê-la; mostrem-me e permanecerei ligado a ela.³⁴³

“A dúvida sobre as coisas que nos importa conhecer é um estado violento demais para o espírito humano”.³⁴⁴ O ceticismo sistemático leva o homem à infelicidade: “como se pode ser cético por sistema e de boa-fé? Não sou capaz de compreendê-lo. Ou esses filósofos não existem, ou então são os mais infelizes dos homens.”³⁴⁵

O homem não pode resistir a esse estado; acaba decidindo-se entre uma coisa e outra e prefere enganar-se a não crer em nada.³⁴⁶ O vigário estava dividido entre aceitar a doutrina que lhe era apresentada pela Igreja ou ser um incrédulo infeliz e angustiado. Mas havia um problema quanto à primeira alternativa:

O que duplicava meu embaraço era que, tendo nascido numa Igreja que tudo decide, que não permite dúvida, se eu rejeitasse um só ponto rejeitaria todo o resto, e a impossibilidade de admitir tantas decisões absurdas separava-me também das que não o eram.³⁴⁷

A Igreja católica não pregava a dúvida, mas a certeza da fé. O trágico para o vigário era justamente que junto com a certeza ele deveria também aceitar coisas absurdas. Como se decidir entre a certeza (e o absurdo) e a dúvida racional (e a angústia)?

A dúvida do vigário era uma clara alusão aos partidos em disputa. A ansiedade do vigário não é apenas dele. Ela expressa algo mais fundamental. A questão é: no que acreditar? O vigário, e sem dúvida uma parte dos homens da França de meados do século XVIII, tinham à sua frente como possibilidades a Igreja ou o ceticismo.

A hesitação do vigário é uma espécie de “sintoma” daqueles meados do século XVIII, que Rousseau capta e traduz em termos literários. Jean-Jacques coloca nos sentimentos do eclesiástico uma dúvida pela qual ele mesmo passou na juventude, mas que era partilhada pelas consciências da época. Gusdorf faz alusão ao processo de descentramento e recentramento dos padrões tradicionais da vida religiosa europeia no século XVIII, e destaca a sensação de angústia diante dessa realidade. A impressão era de que o catolicismo estava morrendo e a Igreja ruindo.³⁴⁸ Winckelmann, escrevendo em 1760, dizia que a dominação dos

³⁴³ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p.374-375.

³⁴⁴ *Ibidem*, p.375.

³⁴⁵ *Ibidem*.

³⁴⁶ *Ibidem*.

³⁴⁷ *Ibidem*.

³⁴⁸ GUSDORF, Georges. *Dieu, la nature, l’homme au siècle de Lumières*, *op. cit.*, p.45-46.

padres se aproximava, em todos os aspectos, da sua queda e desaparecimento.³⁴⁹ A falência do dogmatismo e dos métodos tradicionais de autoridade desencadeavam um sentimento de angústia entre os homens cujas certezas fundamentais se fragmentaram num só golpe.³⁵⁰

O angustiado eclesiástico procura em vão ajuda na filosofia: “consultei os filósofos, folheei seus livros, examinei suas diversas opiniões. [...] achei-os todos altivos, peremptórios, dogmáticos, mesmo em seu pretensão ceticismo, nada ignorando, nada provando, zombando uns dos outros.”³⁵¹ A filosofia desses homens, envolvendo-se de um tom satírico que beirava à zombaria mútua, não poderia garantir uma palavra de conforto.

Frustrado com a filosofia, o vigário a vê como incapaz de dar uma resposta às questões fundamentais do homem. Ela não podia garantir uma satisfação, ou pelo menos uma orientação mais segura para a condução da vida: “compreendi também que, longe de me libertar de minhas inúteis dúvidas, os filósofos só fariam multiplicar as que me atormentavam e não resolveriam nenhuma.”³⁵²

É então que vai procurar outro caminho: “tomei, então, um outro guia e disse com meus botões: “consultemos a luz interior [...], pelo menos, meu erro será meu e perverter-me-ei menos seguindo minhas próprias ilusões do que me entregando às suas [dos filósofos] mentiras’.”³⁵³ O vigário faz referência então ao pregador anglicano Samuel Clarke (1675-1729), e o confronta com os filósofos:

Imagina teus filósofos antigos e modernos, tendo primeiro esgotado seus estranhos sistemas de força, de acasos, de fatalidade, de necessidade, de átomos, de mundo animado, de matéria viva, de materialismo de todo tipo, e depois deles todos, o ilustre Clarke a esclarecer o mundo, a anunciar enfim o Ser dos seres e o dispensador das coisas. Com que universal admiração, com que aplauso unânime não teria sido recebido esse novo sistema, tão grande, tão consolador, tão sublime, tão próprio para elevar a alma, para dar uma base à virtude, e ao mesmo tempo tão impressionante, tão luminoso, tão simples, e, ao que me parece, a oferecer menos coisas incompreensíveis ao espírito humano de que se encontra de absurdo em qualquer outro sistema!³⁵⁴

Clarke poderia consolar, ao contrário dos sistemas filosóficos. O pregador anglicano, com seu “novo sistema, tão grande, tão consolador, tão sublime” seria capaz de elevar a alma

³⁴⁹ GUSDORF, Georges. *Dieu, la nature...*, op. cit., p.45-46. De Brosses, nas suas *Lettres familières sur l'Italie* (1739-1740), afirmava que o crédito do pontífice se perdia dia a dia, assim como a maneira de pensar que o havia feito nascer: “regardons la différence sur cet article entre le temps d’Henri IV et le nôtre.” *Apud* GUSDORF, Georges., op. cit., p.46.

³⁵⁰ *Ibidem*, p.52.

³⁵¹ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.375.

³⁵² *Ibidem*, p.377.

³⁵³ *Ibidem*.

³⁵⁴ *Ibidem*, p.377-378.

de um modo jamais conseguido pelos filósofos; chamaria os homens à virtude com preceitos simples e diretos.

O pregador seria capaz de consolar com uma palavra de esperança. Na tradição cristã do Ocidente, o pregador é aquele que leva a mensagem de salvação aos homens.³⁵⁵ O vigário diz que com o novo sistema de Clarke o mundo seria esclarecido e o Ser dos seres anunciado. Está aí implícita a ideia de Boa-Nova. Mas não se deve ver em Clarke um simples pregador a exaltar “as coisas da fé” em detrimento da razão.

Clarke foi ao seu tempo um símbolo do newtonianismo e da religião racional. A respeito dele, dizem Monique e Bernard Cottret: “*S. Clarke fut l’un des ces excellent pasteurs anglicans, disciple de Newton et de la religion rationnelle, mêlant physique et apologétique. Il défendit contre Leibniz la physique et la mathématique newtonienne.*”³⁵⁶ Em 1705, ele publica uma coletânea dos seus sermões intitulada *A Demonstration of the Being and Attributes of God*. Clarke não encara “religião natural” e “religião cristã” como duas coisas que se opõem. Rousseau escolhe bem a sua referência e o apresenta, não por acaso, como alternativa ao materialismo incapaz de responder aos anseios humanos.

Pierre Maurice Masson diz que Clarke não era um guia particularmente seguro para um crente estritamente ortodoxo. Voltaire o havia qualificado como “o mais firme chefe da doutrina ariana” e seu livro sobre a Trindade era suspeito. Mas o seu *Demonstration* se mantinha nas generalidades, permitindo aos cristãos o seguirem tranquilamente. Rousseau o seguiu com bastante entusiasmo.³⁵⁷

Clarke fornecerá a Rousseau as demonstrações de algumas teses, tais como a de que a matéria não saberia pensar ou sentir; que o movimento não é essencial a ela; que o encadeamento das causas e dos efeitos reclama um Ser supremo, existente por si mesmo; que este Ser é infinitamente sábio, bom, justo e poderoso; que a vontade humana é livre; que as injustiças e faltas cometidas exigem as sanções e reparações ultraterrenas; que obterá a imortalidade aquele que houver pautado sua vida pelos deveres eternos da moral. O pastor

³⁵⁵ Esse trabalho foi feito pelas ordens mendicantes no final da Idade Média. A crítica central de Lutero à hierarquia de Roma fundamentou-se na incapacidade da Igreja em anunciar “a plenos pulmões” a Palavra de Deus aos homens. Afirma Lutero : « Haverá quem diga : que crimes, que escândalos, que fornicções, estas bebedeiras esta paixão desenfreada pelo jogo, todos esses vícios do clero ! [...] São escândalos muito grandes, confesso ; há que denunciá-los, há que dar-lhes remédio : mas os vícios de que falais são visíveis a todos ; são grosseiramente materiais, tocam a todos e, portanto, emocionam os espíritos [...]. Mas, ai !, há outro mal, outra peste, incomparavelmente mais malfazeja e mais cruel : o silêncio organizado quanto à Palavra da Verdade, ou a sua adulteração[...]. » *Apud* DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Estampa, 1984. v.I, p.137.

³⁵⁶ Rousseau en son temps, op. cit., p.734.

³⁵⁷ MASSON, P.-M., *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, I, op. cit., p.109. A qualificação dada por Voltaire consta das *Lettres philosophiques*.

também o havia ensinado que esses deveres se confundem com aqueles que um cristianismo sabiamente interpretado nos ensina, porque a verdadeira moral cristã concorda muito bem com as luzes da reta razão e da pura natureza.³⁵⁸

O vigário diz que o sistema de Clarke seria capaz de “iluminar o mundo”. A imagem de luz, utilizada por Rousseau, é emblemática na tradição cristã, e anunciada enfaticamente no Evangelho de João, onde Cristo se apresenta como “luz e caminho”. O pregador pode orientar e consolar os homens porque leva a eles não a própria palavra, mas a de Deus, ao contrário do filósofo interessado. A tarefa deste último é a de, no máximo, avaliar ou destruir sistemas, e se tenta edificá-los, não é senão por um instante.

Triunfantes quando atacam, [os filósofos] não têm vigor ao se defenderem. Se ponderares as razões, verás que só as têm para destruir; se contares as palavras, cada um está reduzido à sua; só entram em acordo para discutir; escutá-los não era a maneira de sair de minha incerteza.³⁵⁹

É clara a preferência do vigário – e do próprio Rousseau – pela figura do pregador. Os filósofos materialistas, muito em voga na França de meados do século XVIII, enfatizavam a ideia de que o princípio do conhecimento humano está nas sensações. A proposição – em si mesma correta – estava levando alguns a equiparar o entendimento humano ao dos animais, numa espécie de confusão perigosa aos olhos de Rousseau.

Rousseau faz o vigário reagir: “não sou, pois, simplesmente um ser sensitivo e passivo, mas um ser ativo e inteligente, e, digam o que disserem da filosofia, ousarei aspirar à honra de pensar.”³⁶⁰ Para o vigário, o homem não é um receptor de sensações, mas um construtor ativo do próprio entendimento³⁶¹:

se fôssemos meramente passivos no emprego dos nossos sentidos, não haveria entre eles nenhuma comunicação;[...] Que se dê este ou aquele nome a essa força do meu espírito que compara minhas sensações [...], sempre será verdade que ela está em mim e não nas coisas, que sou eu que a produzo, embora só a produza por ocasião da impressão que fazem sobre mim os objetos.³⁶²

Noutra passagem, o vigário defende novamente a dignidade da posição humana na ordem da natureza, contra aquilo que considerava próprio da filosofia materialista:

É verdade, portanto, que o homem é o rei da terra que habita, pois não somente ele doma todos os animais, não somente dispõe dos elementos por sua indústria, mas também só ele na terra sabe dispor deles, e ainda se

³⁵⁸ MASSON, P.-M., *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, I, *op. cit.*, p.109-110.

³⁵⁹ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p.375.

³⁶⁰ *Ibidem*, p.381.

³⁶¹ Essa posição, inscrita já na *Profession*, vai ser posteriormente desenvolvida por Kant enquanto sistema filosófico. Kant, como se sabe, era um grande admirador de Rousseau.

³⁶² “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p.381.

apropriada, pela contemplação, dos próprios astros de que não pode aproximar-se. Mostrem-me outro animal na terra que saiba fazer uso do fogo e saiba admirar o sol. Qual! Posso observar, conhecer os seres e suas relações; posso sentir o que é ordem, beleza e virtude; posso contemplar o universo, elevar-me até a mão que o governa; posso amar o bem e fazê-lo; e comparar-me-ia aos animais? Alma abjeta, é tua triste filosofia que te torna semelhante a eles.³⁶³

Na visão do vigário, o materialismo estava retirando do ser humano a sua dignidade própria. O homem não é apenas um animal mais complexo, fruto de um movimento meramente material do universo. Através do vigário, Rousseau combate a filosofia materialista, insistindo na dignidade da condição humana, que pode inclusive contemplar o universo elevando-se Àquele que o governa.³⁶⁴

O vigário não se opõe certamente à condição material do homem, mas não admite que as mesmas leis sejam a ele aplicadas na sua totalidade: “este mesmo universo está em movimento, e nos seus movimentos ordenados, uniformes, sujeitos a leis constantes, nada há da liberdade que se mostra nos movimentos espontâneos dos homens e dos animais.”³⁶⁵ A espontaneidade humana está relacionada à sua liberdade. Na esteira do consolador sistema de Clarke, diz o vigário:

sinto-me de tal forma persuadido de que o estado natural da matéria é estar em repouso e de que ela não tem por si mesma nenhuma força para agir, que ao ver um corpo em movimento eu logo julgo, ou que é um corpo animado, ou que aquele movimento foi-lhe comunicado.³⁶⁶

Há uma força superior que imprime movimento às coisas: “o mundo não é um grande animal que se move por si mesmo; há, pois, alguma causa de seus movimentos estranha a ele, a qual não percebo.”³⁶⁷

Se o vigário havia ficado angustiado e confuso com a dúvida filosófica, sua luz interior e o sistema de Clarke o haviam esclarecido. Se a filosofia havia quebrado as noções iniciais e tradicionais de justiça, honestidade e deveres do homem, a consciência e a palavra reconfortante do pregador permitiram sua reconstrução num outro plano. O ponto fixo no qual se apoiar depois da quebra da tradição religiosa era o da consciência, que restabelecia com todo o vigor os deveres do homem para consigo mesmo e para com os outros. Mas a

³⁶³ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.391.

³⁶⁴ O vigésimo primeiro pensamento filosófico de Diderot, particularmente, preocupava Rousseau. Ele dizia que era o que havia sido dito de mais forte sobre o arranjo fortuito do universo. MASSON, P.-M., *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, I, p.149.

³⁶⁵ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.383.

³⁶⁶ *Ibidem*.

³⁶⁷ *Ibidem*.

consciência não era vista como sinônimo da pura razão, mas instinto divino capaz de tornar o homem semelhante a Deus:

Consciência! Consciência! Instinto divino, imortal e celeste voz; 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 me eleve acima dos animais, a não ser o triste privilégio de perder-me de erros em erros com o auxílio de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio.³⁶⁸

A consciência trazia o vigário para o plano moral: “ora, é do sistema moral formado por essa dupla relação, consigo mesmo e com seus semelhantes, que nasce o impulso da consciência.”³⁶⁹ Libertava-o também da filosofia e do rigoroso estudo da moral, tão ao gosto dos jesuítas:

Graças ao céu, eis-nos libertados de todo esse apavorante aparato de filosofia; podemos ser homens sem ser doutos; dispensados de consumir nossa vida no estudo da moral, dispomos por um preço menor de um guia mais seguro neste labirinto imenso das opiniões humanas.³⁷⁰

Por meio da consciência, poderia o homem chegar a Deus, o verdadeiro centro das coisas, e ordenar a sua vida em relação a ele. Poderia também ordenar a sua vida relativamente às suas criaturas, dentre as quais se destaca a espécie humana:

o [homem] bom se ordena relativamente ao todo e o mau ordena o todo relativamente a ele. Este faz-se o centro de todas as coisas; o outro mede seu raio e mantém-se na circunferência. Então ele é ordenado relativamente ao centro comum, que é Deus, e relativamente a todos os círculos concêntricos, que são as criaturas. Se a divindade não existe, apenas o mau raciocina e o bom não passa de um louco.³⁷¹

O vigário descreve ao jovem a sensação de alívio e alegria provocada pelo encontro da sabedoria que o projetaria para o plano da moral e dos deveres do homem e, em última análise, o religaria ao próprio Criador:

Ó meu filho, possas um dia sentir de que peso nos aliviamos quando [...] encontramos afinal tão perto de nós o caminho da sabedoria [...]. Todos os deveres da lei natural [...] voltam a escrever-se [no coração]. Já não sinto em mim senão a obra e o instrumento do grande Ser que quer o bem [...]. Se faço uma boa ação sem testemunha, sei que ela é vista e registro para a outra vida a minha conduta nesta vida.³⁷²

³⁶⁸ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.411-412.

³⁶⁹ *Ibidem*, p.411.

³⁷⁰ *Ibidem*, p.412.

³⁷¹ *Ibidem*, p.414.

³⁷² “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.414. Em diversas passagens do Evangelho de Mateus, Jesus fala de um Deus que vê as boas ações humanas “em segredo” e as recompensará, ao contrário daquelas ações que, tendo sido praticadas diante dos homens, já receberam a sua recompensa.

É diante da própria consciência reveladora dos deveres fundamentais da lei natural que o homem pode atuar bem em relação ao outro, no respeito aos seus direitos. O fiel cumprimento dos deveres alinha o homem à vontade do grande Ser que quer o bem de todos os homens.

2.2. Um profeta contra os falsos profetas

Aos olhos de Rousseau, a filosofia, à força do questionamento e da dúvida, estava levando os homens de seu tempo a negar algumas verdades elementares. A radicalização da dúvida conduzia ao absurdo, e nesse processo o bom-senso era aviltado. Exagerando, é certo, mas numa crítica aberta, Rousseau faz o seguinte comentário sobre a filosofia de seu tempo:

Acho que, longe de dizer que os rochedos pensam, a filosofia moderna descobriu que os homens não pensam. Ela só reconhece seres sensitivos na natureza, e a única diferença que ela vê entre um homem e uma pedra é que o homem é um ser sensitivo que tem sensações, e a pedra é um ser sensitivo que não as tem.³⁷³

A ironia exagerada expõe o absurdo da filosofia e de suas pretensões. É preciso ter em mente que Rousseau escreve num contexto de verdadeira reverência aos *philosophes*.³⁷⁴ Era lugar-comum na República das Letras que desde o Renascimento a história mostrava a marcha progressiva da razão. Voltaire partilhava da ideia de que a história avança através da perfeição das artes e das ciências, conduzidas pelos *philosophes*.³⁷⁵

Espécie de apóstolos seculares da civilização, os *philosophes* construíam a própria identidade em oposição aos defensores mais ferrenhos da tradição e da religião oficial. Concebiam-se como a mais alta categoria da *gens de lettres*³⁷⁶, herdeiros diretos de Newton e Locke.³⁷⁷ Integrantes de um grupo que teria defendido a “causa do Iluminismo” desde o Renascimento, consideravam-se a força motora da história, o grupo social capaz de centralizar as correntes de progresso da marcha histórica.

Rousseau não era nenhum devoto, no sentido tradicional do termo, mas também não empunhava convictamente a bandeira filosófica. Essa sua postura é clara já no seu Primeiro

³⁷³ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.393.

³⁷⁴ DARTON, Robert. *O grande massacre...*, op. cit., p. 267.

³⁷⁵ *Ibidem*, p.269.

³⁷⁶ Que incluía outros grupos sociais como *savants*, *érudits*, *gens d’esprit*, em geral adversários dos *philosophes*.

³⁷⁷ *Ibidem*. Newton, por exemplo, era para D’Alembert o perfeito filósofo moderno.

Discours. Sua tese é a de que a razão sozinha e desordenada, longe de conduzir os homens a uma civilização melhor, estava ofuscando as noções mais elementares, invertendo os valores; longe de proporcionar um bem-estar coletivo, estava a serviço de interesses, partidarismos e projetos pessoais.

O vigário aconselha o jovem Rousseau a evitar os filósofos: “evita aqueles que, sob pretexto de explicar a natureza, semeiam desoladoras doutrinas no coração dos homens.”³⁷⁸ O ceticismo filosófico publicamente professado escondia a altivez e o dogmatismo: “seu ceticismo aparente é cem vezes mais peremptório e mais dogmático do que o tom resolutivo dos seus adversários.”³⁷⁹ As “luzes” desses homens eram tão-só o pretexto para a afirmação de suas paixões mesquinhas:

sob o altivo pretexto de que só eles são esclarecidos, verídicos e de boa-fé, submetem-nos imperiosamente a suas decisões definitivas e pretendem oferecer-nos como verdadeiros princípios das coisas os ininteligíveis sistemas que construíram em suas imaginações.³⁸⁰

Rousseau afirma que esses homens de letra e filósofos eram na verdade tão ou mais dogmáticos que o devoto intolerante. O vigário pretende desmascarar esse “esclarecimento” hipócrita, que estava retirando as próprias possibilidades de uma vida comum:

De resto, invertendo, destruindo, calcando com os pés tudo o que os homens respeitam, retiram dos aflitos o último consolo para as suas misérias, dos poderosos e dos ricos o único freio para suas paixões; arrancam do fundo dos corações o remorso pelo crime, a esperança da virtude e ainda se vangloriam de ser os benfeitores do gênero humano.³⁸¹

A crítica é ácida. O vigário traz um aspecto relevante para a discussão, que talvez tenha passado ao largo dos salões aristocráticos e de seus panfletos contra a religião:³⁸² o cristianismo não poderia ser visto somente sob o prisma da intolerância; era necessário olhá-lo do ponto de vista do homem comum, que tinha na religião uma referência fundamental. A Igreja odiada pelos *philosophes* era a Igreja venerada pela esmagadora maioria das populações do Antigo Regime francês. O trabalho de crítica filosófica acabaria por retirar dos aflitos o seu último consolo.

Vai dizer o vigário saboiano na *Profession*: “enquanto resta alguma boa crença entre os homens, não se devem perturbar as almas cordatas, nem alarmar a fé dos simples com

³⁷⁸ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.446.

³⁷⁹ *Ibidem*.

³⁸⁰ *Ibidem*.

³⁸¹ *Ibidem*.

³⁸² No salão de M. Geoffrin, por exemplo, filósofos como o barão de Holbach, Diderot e o próprio Beccaria se reuniam e articulavam libelos contra a religião cristã. POMEAU, René. *La Europa de las Luces...*, op. cit., p.70.

dificuldades que eles não podem resolver e que os inquietam sem esclarecê-los.³⁸³ O eclesiástico se revoltava com o ateísmo filosófico de ricos aristocratas. O cristianismo era então um dos grandes referenciais da vida coletiva e cumpria uma função social. O homem aflito deveria ter direito a ele. O capricho de um grupo não poderia se impor a uma maioria humana que tem necessidade da religião.

Não há como não ver na crítica aos filósofos implementada pelo vigário a cautela em relação aos falsos profetas ensinada por Jesus nos Evangelhos. Em Mateus, Jesus diz aos discípulos: “guardai-vos dos falsos profetas, que vêm a vós disfarçados de ovelhas, mas por dentro são lobos ferozes.” (Mt 7, 15). Jesus diz que os falsos profetas seriam reconhecidos pelos frutos produzidos³⁸⁴, e os frutos produzidos pelos filósofos eram na visão do vigário frutos de desolação. Por outro lado, o vigário se mantém no fiel discipulado quando não permite que se tire o consolo da religião do coração humano. Ressoa por traz de sua postura a passagem de Mateus na qual Jesus é incisivo quanto a isso: “caso alguém escandalize um destes pequeninos que creem em mim, melhor será que lhe pendurem ao pescoço uma pesada mó e seja precipitado nas profundezas do mar.” (Mt 18, 6).

Dos poderosos, por sua vez, os filósofos estariam retirando o único freio de suas paixões. Sem a referência de um Ser Supremo e da imortalidade, assim como as noções de recompensa ou punição, os mais ricos e poderosos poderiam dar livre vazão às suas paixões, pondo em risco a própria existência social.³⁸⁵

O debate acerca da eficácia social da religião já tinha algum tempo na Europa. Bayle, no início do século XVIII, defendia que uma “sociedade de ateus” seria perfeitamente possível, e foi um dos deflagradores da discussão. Ao longo da *Profession* e no momento em que discute esta questão, se opondo ao materialismo, Rousseau retoma a tese de Bayle e a submete a uma contundente crítica. A causa de Bayle é vista por ele como a causa de todos os filósofos:

Bayle demonstrou muito bem que o fanatismo é mais funesto que o ateísmo, e isso é incontestável [...] mas o que não disse e não é menos verdade é que o fanatismo, embora sanguinário e cruel, é uma paixão grande e forte, que eleva o coração do homem, que o faz desprezar a morte, que lhe dá uma

³⁸³ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p.443.

³⁸⁴ “Pelos seus frutos os conhecereis. [...] Uma árvore boa não pode dar frutos ruins, nem uma árvore má dar bons frutos. [...] É pelos seus frutos, portanto, que os reconhecereis.” (Mt 7, 16; 18;20).

³⁸⁵ Esse é um ponto de vista bastante comum no século XVIII. Voltaire parece compartilhar do sentimento do vigário. Em *Dieu e les hommes*, ele diz: “que outro freio podia, pois, ser posto à cupidez, às transgressões secretas e impunes, além da ideia de um senhor eterno que nos vê e que julgará até mesmo nossos pensamentos mais íntimos?” Segundo ele, a noção de um Deus recompensador e vingador é o antídoto das nações ditas civilizadas contra a guerra. *Deus e os homens*. [1769]. Trad: Eduardo Brandão. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.5.

força prodigiosa e que só devemos orientar melhor para tirar dela as mais sublimes virtudes, ao passo que a irreligião, e em geral o espírito raciocinador e filosófico, prende à vida, efemina, avilta as almas, concentra todas as paixões na baixeza do interesse particular, na abjeção do *eu* humano, e assim sabota secretamente os verdadeiros fundamentos de toda sociedade, pois o que os interesses particulares têm em comum é tão pouca coisa, que nunca contrabalançará o que têm de oposto.³⁸⁶

A perspectiva de Rousseau não deve ser vista tão-somente sob o aspecto moralizante; ela tem um fundamento racional: não é possível construir uma sociedade sobre o frágil alicerce dos interesses particulares. Estes têm pouca coisa em comum.

A filosofia, particularmente a materialista, não representa tanto um amor à paz, mas uma indiferença ao bem. O filósofo não está preocupado com o bem comum dos homens desde que para ele as coisas estejam tranquilas: “se o ateísmo não faz derramar o sangue dos homens, é menos por amor à paz do que por indiferença pelo bem; pouco importa ao pretenso sábio como vão as coisas, contanto que permaneça em repouso em seu gabinete.”³⁸⁷

A indiferença do filósofo é ultrajante: “a indiferença filosófica assemelha-se à tranquilidade do Estado sob o despotismo; é a tranquilidade da morte, mais destrutiva que a própria guerra.”³⁸⁸ Trata-se de uma paz indiferente ao bem comum e à causa do homem. Os princípios que norteiam os filósofos ateus são, assim, perniciosos:

não fazem com que se matem os homens, mas impede-os de nascer, destruindo os costumes que os multiplicam, segregando-os de sua espécie, reduzindo todas as suas afeições a um secreto egoísmo, tão funesto à população quanto à virtude.³⁸⁹

O espírito filosófico, embora capaz de lutar contra o fanatismo e a intolerância, não consegue vencer o desejo de glória e distinção: “resta saber ainda se a filosofia, confortável em seu trono, dominaria bem a gloriola, o interesse, a ambição, as pequenas paixões do homem e se praticaria essa humanidade tão mansa que ela proclama com a pena à mão.”³⁹⁰

Os filósofos são analisados por Rousseau não somente em si mesmos, mas à luz dos outros homens, dos não-filósofos, das maiorias. No livro IV do *Émile*, Rousseau vai dizer: “o gênero humano é composto pelo povo; o que não é povo é tão pouca coisa que não vale a pena contá-lo. O homem é o mesmo em todos os estados; se assim for, os estados mais numerosos são os que merecem maior respeito.”³⁹¹ Aos olhos de Rousseau é inadmissível que

³⁸⁶ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p. 447.

³⁸⁷ *Ibidem*.

³⁸⁸ *Ibidem*.

³⁸⁹ *Ibidem*.

³⁹⁰ *Ibidem*.

³⁹¹ *Emílio...*, op. cit., p.308.

uma parcela privilegiada da sociedade se arrogue à condição de classe condutora do gênero humano.

O *Émile* e a *Profession* são provocativos ao partido filosófico: “pelos princípios, a filosofia não pode fazer nenhum bem que a religião não faça ainda melhor, e a religião faz muito bem o que a filosofia não seria capaz de fazer.”³⁹² Muitos filósofos procuravam vincular a religião cristã à guerra e à conquista. Eram recorrentes as considerações sobre as cruzadas, as guerras de religião dos séculos XVI e XVII, as perseguições aos hereges, a Inquisição e as fogueiras. Rousseau igualmente responsabiliza o clero, mas isenta a religião: “todos os crimes cometidos no clero, como em qualquer outro lugar, não provam que a religião é inútil, mas sim que muito pouca gente tem religião.”³⁹³

Ao contrário da filosofia, a religião é capaz de conduzir os homens à humanidade. O cristianismo conduz à mansidão, e isso teria sido fundamental para a conservação da autoridade política nos tempos modernos:

Nossos governos modernos devem sem dúvida ao cristianismo sua mais sólida autoridade e suas revoluções menos frequentes; ele os tornou [os homens] menos sanguinários; isso se prova de fato comparando-os com os governos antigos. Mais bem conhecida, afastando o fanatismo, a religião deu maior mansidão aos costumes cristãos.³⁹⁴

A pacificação social não seria obra das letras: “essa mudança não é obra das letras, pois em toda parte onde elas brilharam a humanidade não foi mais respeitada; as crueldades dos atenienses, dos egípcios, dos imperadores de Roma e dos chineses o atestam.”³⁹⁵ Ao contrário, o cristianismo: “quantas obras de misericórdia são obra do Evangelho! Quantas restituições, quantas reparações a confissão não provoca entre os católicos! Entre nós, quantas reconciliações e esmolos a aproximação dos tempos de comunhão não traz!”³⁹⁶

A pretensão filosófica era a de uma sociedade racional, humana e tolerante. Rousseau questiona como isso seria possível. Seria necessária uma sociedade de filósofos, e isso é impraticável. *Philosophes* costumavam apontar como exemplos as civilizações clássicas, mas Rousseau aponta a fragilidade da comparação.

Em primeiro lugar, não houve nem nunca haverá uma sociedade composta exclusivamente por filósofos. Em segundo, mesmo que em tese fosse possível, as dificuldades

³⁹² “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.447.

³⁹³ *Ibidem*, p.448.

³⁹⁴ *Ibidem*.

³⁹⁵ *Ibidem*.

³⁹⁶ *Ibidem*.

para isso seriam insuperáveis. A “solução prática” de Rousseau é: nem sociedade de bons filósofos, nem sociedade de maus cristãos, mas sociedade de verdadeiros cristãos:

Um dos mais familiares [sofismas] ao partido filosofista é opor um povo supostamente composto de bons filósofos a um povo de maus cristãos; como se um povo de verdadeiros filósofos fosse mais fácil de se formar do que um de verdadeiros cristãos!”³⁹⁷

Rousseau pretende não apenas implodir o projeto epistemológico que tinha no conhecimento e na ciência os agentes centrais do processo civilizatório, mas também as pretensões de uma teologia que procurava racionalizar em excesso a religião. Já no começo da década de 1750, na sua resposta ao rei da Polônia, ele manifesta sua indignação contra a escolástica racionalizante:

Eu deveria, sem dúvida, ter censurado expressamente todas essas sutilezas pueris da escolástica com as quais, sob pretexto de esclarecer os princípios da religião, se enfraquece o espírito, substituindo a humildade cristã pelo orgulho científico. [...] Deveria ter-me indignado contra esses homens frívolos que, com suas miseráveis disputas, aviltaram a simplicidade sublime do Evangelho e reduziram a doutrina de Jesus Cristo a silogismos.³⁹⁸

Há homens que pela condição de vida não estão familiarizados ao trabalho intelectual. Estariam praticamente impossibilitados de chegar a uma concepção de Deus a partir da análise das relações existentes na ordem da natureza. Diz Rousseau ao bispo de Paris:

A ordem do universo, por admirável que seja, não impressiona igualmente todos os olhos. O povo dá-lhe pouca atenção, estando privado dos conhecimentos que tornam essa ordem perceptível e não tendo aprendido a refletir sobre aquilo que percebe. Isso não é embrutecimento nem má vontade, é ignorância, entorpecimento do espírito. A menor meditação fatiga essas pessoas, assim como o menor trabalho braçal fatiga um estudioso. [...] O senhor acredita que um cafre ou um lapão filosofa muito sobre o funcionamento do mundo e a geração das coisas? [...] Existem certamente homens que jamais tiveram uma discussão filosófica em sua vida, e cujo tempo é gasto inteiramente em buscar seu alimento, devorá-lo e dormir. Que faremos desses homens – os esquimós, por exemplo? Faremos deles teólogos?”³⁹⁹

Rousseau não acredita num projeto intelectual para os homens nesse sentido. A razão e a ciência não conduziram os homens à felicidade. A escolástica, por sua vez, produzida por padres para a instrução de padres, não teria condições de confortar os homens comuns.

³⁹⁷ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p. 477.

³⁹⁸ “Resposta de J.-J. Rousseau ao Rei da Polônia.” [1751]. In: *Rousseau*, op. cit., p.381-382.

³⁹⁹ « Carta a Christophe de Beaumont .» In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.63-64.

O erro de todos os ilustrados era a pretensão em fazer dos homens outros tantos ilustrados.⁴⁰⁰ É claro que Rousseau não pretende um projeto de irracionalidade ou sentimentalismo. Ele considera a razão fundamental para a boa constituição do homem. O seu argumento é o de que a filosofia, a ciência ou a escolástica não sensibilizariam os homens porque estariam distantes de sua causa.

Para Rousseau, o grande perigo não é a atividade científica, filosófica ou teológica em si, mas o orgulho que frequentemente se associa a elas. No seu debate com o arcebispo de Paris a respeito do *Émile*, ele invoca a passagem contida na Carta de São Paulo aos Romanos, que critica a insensatez dos filósofos na elaboração dos seus “vãos arrazoados”, deixando de reconhecer o Criador nas suas criaturas.⁴⁰¹

A passagem havia sido invocada pelo bispo para acusá-lo, mas Rousseau diz que ela está toda a seu favor, confirmando o que dissera no *Émile*: que todo “filósofo que não crê está errado porque usa mal a razão que cultivou e porque está em condição de entender as verdades que rejeita.”⁴⁰² Na mesma carta, diz Jean-Jacques: “todo filósofo ateu raciocina de má-fé ou está cego por seu orgulho”⁴⁰³; segundo ele, “aos olhos de todo homem que pensou, que refletiu, Deus se manifesta em suas obras; [...] ele se revela às pessoas esclarecidas no espetáculo da natureza; [...] quando nossos olhos se abrem, é preciso fechá-los para não vê-lo.”⁴⁰⁴ Como os homens insensatos da carta de Paulo, os filósofos modernos estavam se perdendo em vãos arrazoados sobre a natureza e não eram mais capazes de reconhecer o próprio Deus; ao jactarem-se de possuir a ciência e a sabedoria, haviam se tornado tolos.

⁴⁰⁰ Nas *Confessions*, Rousseau critica o abade de Saint-Pierre por acreditar que os homens se conduzem pelas luzes e não pelas suas paixões. *As Confissões...*, op. cit., p.383. Saint-Pierre, segundo ele, era um homem venerável, mas tinha um defeito: “aquele homem raro, honra do século e da espécie, e talvez o único, desde a existência do gênero humano, que não teve outra paixão senão a da razão, no entanto, só avançou de erro em erro em todos os seus sistemas, por ter querido fazer os homens semelhantes a ele, em vez de tomá-los tais como se apresentam e como continuarão a ser.” *Ibidem*.

⁴⁰¹ Rm 1, 18-22: “Manifesta-se, com efeito, a ira de Deus, do alto do céu, contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça. Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa. Pois, tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças; pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados, e seu coração insensato ficou nas trevas. Jactando-se de possuir sabedoria tornaram-se tolos [...]”

⁴⁰² « Carta a Christophe de Beaumont .» In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.64-65.

⁴⁰³ *Ibidem*, p.64.

⁴⁰⁴ *Ibidem*. Quando Rousseau diz no Segundo *Discours* que o homem que medita é depravado, ele não está pregando o irracionalismo ou sentimentalismo como já se pensou entre os seus intérpretes. Ele tem em mente o mau uso da razão. Rousseau não defende a “falta de instrução e cultura”; pelo contrário, diz na *Carta a Beaumont* que é pela instrução que o homem eleva-se às sublimes noções da divindade (op. cit., p.64). O que denuncia é o mau uso da razão, a razão a serviço do interesse e do projeto pessoal.

2.3. Homem bom e o pecado original

2.3.1. A queda ressignificada: a propriedade contra o homem.

No século XVIII, alguns filósofos e livre-pensadores provocavam: se existe um Deus, por que ele permite o mal? Se Deus é bom, por que há mal na criação?⁴⁰⁵ A tese de que a ideia de um Deus bom seria incompatível com a de um mundo onde existem o mal e a dor foi muito difundida em meados do século, especialmente após o famoso terremoto de Lisboa de 1755. Após o evento, Voltaire redige um panfleto intitulado *Poème sur le desastre de Lisbonne*, uma crítica incisiva ao “otimismo” atribuído a Leibniz, Pope e alguns outros. O panfleto circulou em Genebra em 1756 e Rousseau não pôde deixar de respondê-lo. Em 18 de agosto do mesmo ano, ele escreve uma carta a Voltaire na qual reafirma sua crença na bondade da Providência divina e no otimismo filosófico.⁴⁰⁶

Voltaire e os deístas defendiam um Deus criador, mas indiferente ao mal no mundo. Rousseau, ao contrário, manteve sua convicção cristã em um Deus preocupado com os destinos humanos. O vigário repercute sua posição. Mas se Deus é bom e fez o homem para o bem, como explicar o mal e o mau? O vigário responde na fidelidade à tradição cristã: o “problema” é a liberdade humana.⁴⁰⁷

O homem é livre para escolher e fazer o mal: é livre para ser tornar mau. A liberdade humana é a grande responsável pela introdução do mal no mundo. Ela seria de todo deplorável, não o fosse o outro aspecto da questão, posto em relevo pelo vigário: Deus não concedeu a liberdade para que o mal se introduzisse no mundo, mas porque quis criar um ser excelente. A liberdade é dom de Deus aos homens e honra a sua natureza.

O vigário afirma a “responsabilidade humana” pelo mal: “se o homem é ativo e livre, ele age por si mesmo. Tudo o que faz livremente não entra no sistema ordenado da

⁴⁰⁵ Filo, um dos personagens dos *Diálogos sobre a Religião Natural*, escritos entre 1751 a 1755 por David Hume, afirmava: “se Deus é Todo-Poderoso, e o ser humano não é feliz, pode-se dizer que Ele não quer a felicidade humana.” HUME, David. *Diálogos sobre a Religião Natural*. [1751-1755]. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p.136.

⁴⁰⁶ “Lettre de J.-J. Rousseau a M. de Voltaire.” [1756]. In: *Oeuvres complètes*, IV. Paris: Gallimard, 1969. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, pp.1059-1075.

⁴⁰⁷ Samuel Clarke, um dos inspiradores do vigário, tinha a mesma posição.

providência e não lhe pode ser imputado.”⁴⁰⁸ A liberdade é o elemento de inovação na criação, e não se submete às regras previamente fixadas pela Providência.

O vigário sustenta que Deus não é um ser indiferente em relação ao mal. As possibilidades do mal estão presentes na criação, mas ele é contrário à vontade divina. A Providência poderia impedir o mal com uma criação toda ordenada ao bem, mas aí não haveria liberdade humana:

Ela [Providência] não quer o mal que o homem faz abusando da liberdade que ela lhe dá, mas não o impede de fazê-lo, quer porque da parte de um ser tão fraco esse mal seja nulo aos seus olhos, quer porque não o poderia impedir sem perturbar a sua liberdade e causar um mal maior degradando a natureza.⁴⁰⁹

Impossibilitar a liberdade humana seria o mal maior. No entendimento do vigário, o mal no mundo é o preço a pagar pela liberdade. Além disso, Deus concedeu liberdade ao homem não para que fizesse o mal, mas para que escolhesse *livremente* o bem: “Ela [a Providência] o fez livre para que ele fizesse não o mal, mas o bem por escolha. Colocou-o em condições de fazer essa escolha empregando bem as faculdades de que o dotou.”⁴¹⁰

O bem livremente feito é expressão de moralidade e depõe a favor da criatura humana. Numa criação totalmente ordenada ao bem não haveria liberdade, moralidade e mérito humano. A liberdade é a condição primeira da perfectibilidade.

A liberdade humana, aos olhos do vigário, em que pese possa produzir os piores crimes e violências, não é capaz de desordenar o sistema como um todo. Isso seria também fruto da sabedoria da Providência:

[Deus] limitou de tal modo suas forças [do homem] que o abuso da liberdade que ela lhe deixa não pode perturbar a ordem geral. O mal que o homem faz retorna a ele sem nada mudar no sistema do mundo, sem impedir que a própria espécie humana conserve-se, apesar de tudo.⁴¹¹

Para o velho eclesiástico, a maldade no mundo não depõe contra Deus, mas a seu favor:

Murmurar contra o fato de Deus não o impedir [o homem] de fazer o mal é murmurar por tê-lo feito de uma natureza excelente, por ter posto em suas ações a moralidade que as enobrece, por ter-lhe dado direito à virtude. O supremo gozo está no contentamento consigo mesmo; é para merecer esse contentamento que fomos colocados na terra e dotados de liberdade, que somos tentados pelas paixões e contidos pela consciência. Que mais podia em nosso favor a própria potência divina? Podia ela colocar uma contradição

⁴⁰⁸ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.396.

⁴⁰⁹ *Ibidem*.

⁴¹⁰ *Ibidem*.

⁴¹¹ *Ibidem*.

em nossa natureza e atribuir o mérito de ter bem agido a quem não tivesse o poder de agir mal? Qual! Para impedir o homem de ser mau dever-se-ia limitá-lo ao instinto e torná-lo um animal? Não, Deus de minha alma, nunca te censurarei por tê-la feito à tua imagem, para que eu pudesse ser livre, bom e feliz como tu.⁴¹²

A noção de liberdade é associada à ideia de dignidade humana. O homem livre tem direito à virtude, direito à moral. Não é um animal. O homem foi feito para ser livre, bom e feliz como o próprio Deus. A divindade fez o que poderia ter feito de melhor: criou os homens livres, para que pudessem livremente escolher o seu caminho. O impedimento providencial do mal, pondo fim à liberdade, aniquilaria a própria condição humana. E Deus não seria sumamente bom se não criasse um homem livre.

Na dinâmica do argumento do vigário, um Deus bom não seria aquele que só cria criaturas boas, mas aquele que – para dar aos homens uma condição excelente e um bem tão precioso como a liberdade – é capaz de suportar o mal. O vigário se mostra agradecido a Deus por tê-lo criado de fato à sua imagem e semelhança.⁴¹³

A leitura que o vigário faz da criação e da introdução do mal pela via da liberdade não consiste numa elaboração intelectual ou filosófica particular. Inspira-se na narrativa bíblica do livro do Gênesis. Ali, no capítulo 1, se inscreve o relato da criação. O texto nos mostra um Deus que não se confunde com o mundo, mas é o seu Criador, e o faz por etapas. À medida da criação, vai observando que a obra é boa.⁴¹⁴ No “último dia”, Deus contempla sua obra e acha tudo “muito bom”. (Gn 1,31). A mensagem é de que a criação sai das mãos de Deus com toda a bondade.

O homem, particularmente, sai bom das mãos do Criador. O vigário vai insistir nessa imagem bíblica. A concepção extraída do Gênesis o permite confiar na bondade humana e de toda a criação, mas também chamar o homem à sua própria responsabilidade. Se o mal

⁴¹² “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.396-397.

⁴¹³ O vigário diz também na *Profession*: “Deus é justo, estou convencido disso; trata-se de uma consequência da sua bondade; a injustiça dos homens é obra deles, e não de Deus; a desordem moral, que depõe contra a providência aos olhos dos filósofos, aos meus só consegue demonstrá-la. Mas a justiça do homem é dar a cada um o que lhe pertence, e a justiça de Deus é pedir que cada um preste contas do que lhe foi dado.” “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.404.

⁴¹⁴ “Deus disse: “Haja luz” e houve luz. Deus viu que a luz era boa...” (Gn 1, 3); “Deus chamou ao continente “terra” e à massa das águas “mares”, e Deus viu que isso era bom.” (Gn 1, 10); “A terra produziu verdura: ervas que dão semente segundo sua espécie, árvores que dão, segundo sua espécie, frutos contendo sua semente, e Deus viu que isso era bom.” (Gn 1, 12); “Deus os colocou [os luzeiros] no firmamento do céu para iluminar a terra, para governarem o dia e a noite, para separarem a luz e as trevas, e Deus viu que isso era bom”. (Gn 1, 17-18); Deus criou os animais aquáticos, e “viu que isso era bom”. (Gn 1, 21); Deus criou os animais terrestres, as feras segundo sua espécie, os animais domésticos e répteis e “viu que isso era bom”. (Gn 1, 24-25); por fim, Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança...” (Gn 1, 26); “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher os criou.” (Gn 1,27). “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom.” (Gn 1, 31).

decorre do mau uso da liberdade, cabe apenas ao homem reorientá-la no sentido da construção de uma ordem mais condizente com o projeto inicial do Criador.

Em diversas passagens do *Émile*, Rousseau vai insistir sobre a bondade originária e a responsabilidade exclusivamente humana pelo mal. O primeiro parágrafo do livro é emblemático: “tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem.”⁴¹⁵ Num outro momento: “nossos maiores males vêm-nos de nós mesmos”.⁴¹⁶ O vigário argumenta de modo semelhante: “homem, não mais procures o autor do mal; esse autor és tu mesmo. Não existe outro mal além do que fazes ou do que sofres, e ambos vêm de ti.”⁴¹⁷

A convicção na “bondade original” não leva Jean-Jacques a reivindicar um ser humano idealizado, quimérico. Pelo contrário, o homem originalmente bom é o grande e único responsável pelo mal. A respeito da “bondade original”, diz o genebrino:

Estabelecamos como máxima incontestável que os primeiros movimentos da natureza sejam sempre direitos: não há perversidade original no coração humano. Não se encontra nele um só vício de que não possamos dizer como e por onde entrou. A única paixão natural ao homem é o amor de si mesmo, ou o amor-próprio tomado em sentido amplo.⁴¹⁸

O homem tem uma série de vícios, isso é inegável. Nenhum deles brota originalmente do seu coração. Qualquer paixão funesta que se lhe atribua é exterior. A única paixão humana inata é o “amor de si”, instrumento necessário à conservação. Jean-Jacques faz a seguinte recomendação aos alunos educados como o Emílio: “saiba ele [o aluno] que o homem é naturalmente bom, sinta-o, julgue seu próximo por si mesmo; mas veja ele como a sociedade deprava e perverte os homens.”⁴¹⁹

Esse é o ponto mais conhecido da obra de Rousseau: o homem é naturalmente bom, a sociedade é que o perverte. Na sua carta ao bispo de Paris, Jean-Jacques diz que a “bondade original” é o eixo central de toda a sua reflexão:

O princípio fundamental de toda a moral, sobre o qual refleti em todos os meus escritos, e que desenvolvi nesse último [*Émile*] com toda clareza de que era capaz, é que o homem é um ser naturalmente bom, que ama a justiça e a ordem, que não há nenhuma perversidade originária em seu coração, e que os primeiros impulsos da natureza são sempre corretos. Fiz ver que a única paixão que nasce com o homem, a saber, o amor de si, é uma paixão

⁴¹⁵ *Emílio...*, op. cit., p.7.

⁴¹⁶ *Ibidem*, p.25.

⁴¹⁷ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.398. Em outra passagem do *Émile*, Jean-Jacques afirma que com exceção da força, da saúde, do bom testemunho de si, todos os bens desta vida consistem na opinião; com exceção das dores do corpo e dos remorsos da consciência, todos os nossos males são imaginários. *Emílio...*, op. cit., p.75-76.

⁴¹⁸ *Emílio...*, op. cit., p.95.

⁴¹⁹ *Ibidem*, p.83.

em si mesma indiferente quanto ao bem e ao mal, que só se torna boa ou má por acidente e segundo as circunstâncias em que se desenvolve. Mostrei que todos os vícios que se imputam ao coração humano não lhe são em absoluto naturais; falei da maneira como nascem e, por assim dizer, segui sua genealogia, mostrando como, por uma contínua deterioração de sua bondade originária, os homens se tornam, enfim, o que são.⁴²⁰

Há uma bondade originária no coração humano que vai sendo pervertida ao longo do tempo. A bondade e liberdade primeiras são deturpadas. O homem, feito para ser bom e livre, acaba se tornando um ser mau e amante da escravidão. Para Jean-Jacques, esse processo tem a ver com a instituição da sociedade civil e da propriedade privada. Na passagem clássica do *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, de 1754, ele diz:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!”⁴²¹

A terra e seus frutos foram entregues aos homens indistintamente: é a propriedade que cria as diferenças e todas as calamidades. Jean-Jacques chega a essa conclusão a partir de conjecturas elaboradas *contra* aquilo que preconizava o cristianismo tradicional. Embora não o afirme expressamente, podemos observar que sua “reflexão sociológica” está fortemente inspirada pelo livro do Gênesis. Ali não aparece um Deus fazendo diferenças entre classes e condições (como a ortodoxia ensinaria posteriormente, baseada em Aristóteles), mas um Criador que faz o homem à sua imagem e disponibiliza tudo o que há na terra a seus filhos (Gn 1, 28-30). No início do *Discours*, Jean-Jacques contesta a visão religiosa tradicional:

A religião nos ordena a crer que, tendo o próprio Deus tirado os homens do estado de natureza logo depois da criação, são eles desiguais por que assim o desejou; ela não nos proíbe, no entanto, de formar conjecturas extraídas unicamente da natureza do homem e dos seres que o circundam, acerca do que se teria transformado o gênero humano se fora abandonado a si mesmo.⁴²²

Rousseau não rejeita categoricamente os referenciais religiosos, mas sim a explicação ortodoxa que colocava a vontade divina como a fonte da desigualdade entre os homens. As reflexões sobre a “natureza do homem e dos seres que o circundam” estão norteadas por

⁴²⁰ « Carta a Christophe de Beaumont .» In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.48.

⁴²¹ “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.” [1754]. In: *Rousseau*. Trad: Lourdes Santos Machado. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção “Os Pensadores”, p. 259.

⁴²² *Ibidem*, p.236.

referenciais da religião. A ideia de *criação*, assim como a afirmação de que o homem é *imagem e semelhança de Deus*, sustentadas na *Profession* e no *Émile*, não tem outra origem senão a experiência cristã. Mesmo a ideia de “estado de natureza” mantém fortes vínculos com a tradição religiosa e a noção de criação.⁴²³

No *Contrat Social*, Rousseau aponta para um cenário de ausência de liberdade: “o homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão.”⁴²⁴

A questão de fundo é: se o homem foi criado para a liberdade e para o bem, por que é mau e vive “a ferros”? Como acima mencionado, Rousseau aponta a propriedade privada e o estabelecimento da sociedade civil como os grandes responsáveis pela mudança. Ambos os acontecimentos criam um desequilíbrio no mundo da natureza, feito em princípio para a igualdade. Como sabemos, o “estado natural” não tem no pensamento de Rousseau uma conotação histórica; trata-se, antes, de uma hipótese explicativa para a própria sociedade civil, suas desordens e diferenças.⁴²⁵

Segundo Jean-Jaques, logo após a instituição da propriedade, surgem os primeiros agrupamentos humanos: “até então errando nos bosques, os homens, ao adquirirem situação mais fixa, aproximam-se lentamente e por fim formam, em cada região, uma nação particular [...]”⁴²⁶ As primeiras reuniões são estabelecidas: “os homens habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma árvore grande [...]” Nascem os primeiros desejos da aparência pública: “cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado,

⁴²³ No termo “estado de natureza” da *Encyclopédie*, Jaucourt diz que a ideia pode ser tomada em três sentidos: “*cet état peut être envisagé de trois manières; ou par rapport à Dieu; ou en se figurant chaque personne telle qu'elle se trouveroit seule & sans le secours de ses semblables; ou enfin selon la relation morale qu'il y a entre tous les hommes.*” No primeiro sentido, é marcante a relação do “estado de natureza” com o tema da criação divina: “*Au premier égard, l'état de nature est la condition de l'homme considéré en tant que Dieu l'a fait le plus excellent de tous les animaux; d'où il s'ensuit qu'il doit reconnoître l'Auteur de son existence, admirer ses ouvrages, lui rendre un culte digne de lui, & se conduire comme un être doué de raison: desorte que cet état est opposé à la vie & à la condition des bêtes.*” *ENCYCLOPÉDIE ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. V. 6, p. 17. [1756]. (ARTFL Project, da Universidade de Chicago). Disponível em <http://encyclopedia.uchicago.edu>.

⁴²⁴ “Do Contrato Social.” [1762]. In: *Rousseau*. Trad: Lourdes Santos Machado. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção “Os Pensadores”, p.22.

⁴²⁵ Segundo Victor Goldschmidt, Hobbes foi o primeiro autor a utilizar o conceito de “estado de natureza”, no sentido moderno: “*If faut citer Hobbes, puisque c'est lui, chez les modernes, le créateur de la théorie de l'état de nature [...] et que c'est par rapport à elle que tous ses successeurs (jusqu'à Kant, Fichte et Hegel) définiront les leurs.*” GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974, p.140-141. Pufendorf e Barbeyrac, contra o sentido original da teoria hobbesiana, que excluía a história, procuraram oferecer uma conotação histórica ao “estado de natureza”. Rousseau, nesse sentido, pretende um retorno a Hobbes e postula um “estado de natureza” apenas como hipótese teórica para as suas teses de direito político. Para mais detalhes, veja o item “*La position de Rousseau: La raison contre l'histoire*” In: GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique...*, op. cit., pp.146-156.

⁴²⁶ “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.” In: *Rousseau, op. cit.*, p.263.

passando assim a estima pública a ter um preço.” Surgem as primeiras hierarquizações: “aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo para a desigualdade quanto para o vício [...]” Enfim, nasce a vaidade, a vergonha e a inveja: “dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência.”⁴²⁷

Já nos primeiros agrupamentos, as questões da comparação, da diferenciação, do orgulho e da vaidade estão colocadas. Rousseau faz aqui uma espécie de leitura retrospectiva de seu próprio tempo: projeta para os primórdios do estado civil a sociedade competitiva e hierarquizada que tinha diante dos olhos. Seu objetivo, é claro, não é fazer uma “história das primeiras civilizações”, mas lançar uma hipótese explicativa para a sociedade de seu tempo, a sociedade do Antigo Regime.

A partir do estabelecimento da sociedade, o equilíbrio natural estará para sempre rompido e o tema do “aparecer” ganhará centralidade. A estima pública ganha projeção já desde nesse primeiro momento da sociedade civil. Junto ao “aparecer” emergem paixões como a vaidade, o desprezo, a vergonha e a inveja. O orgulho marca desde o primeiro momento as comparações mútuas: cada qual quis ganhar destaque no grupo, sobrepondo-se aos demais. Mas essa efervescência de paixões funestas tinha uma base social precisa, dinamizada pela propriedade. Além dela, Rousseau coloca práticas como a da metalurgia e da agricultura como fundamentais para essa revolução que permitiu a passagem do estado natural ao civil.⁴²⁸

O orgulho, intimamente ligado à instituição da propriedade privada e da sociedade civil, é para Rousseau o grande corruptor do homem natural. Este foi criado meigo e piedoso; instinto e razão nele se harmonizavam; ele não era bruto como o selvagem nem corrompido como o civilizado. Tudo estaria bem não fosse a propriedade:

nada é mais meigo do que o homem em seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza a igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil, e compelido tanto pelo instinto e pela razão a defender-se do mal que o ameaça, é impedido pela piedade natural de fazer mal a alguém sem ser a isso levado por alguma coisa ou mesmo depois de atingido por algum mal. Porque, segundo o axioma do sábio Locke, “não haveria afronta se não houvesse propriedade.”⁴²⁹

⁴²⁷ “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.” In: *Rousseau, op. cit.*, p. 263.

⁴²⁸ *Ibidem*, p.265.

⁴²⁹ *Ibidem*, p.264.

As ações do homem natural ressoam transparência. O homem civil, ao contrário, é orgulhoso e interesseiro. Está preocupado em defender sua propriedade e destacar-se diante do grupo. Numa espécie de “história de suas ideias”, Rousseau vai enfatizar ao bispo Beaumont a sua preocupação fundamental: as relações entre ser/aparecer e a ordem social:

Tão logo fui capaz de observar os homens, [...] percebendo que suas ações não se assemelhavam a seus discursos, procurei a razão dessa diferença e descobri que, como ser e parecer eram para eles duas coisas tão diferentes quanto agir e falar, esta segunda diferença era a causa da primeira, e ela mesma tinha uma causa que restava investigar. Encontrei-a em nossa ordem social, que, sendo em todos os aspectos contrária à natureza, mas incapaz de destruí-la, tiraniza-a incessantemente e a faz reclamar seus direitos. Examinei as consequências dessa contradição e vi que ela, sozinha, bastava para explicar todos os vícios do homem e todos os males da sociedade. Do que concluí não ser necessário supor o homem mau por sua natureza, visto que se podia assinalar a origem e o progresso de sua maldade.⁴³⁰

A ordem social construída *contra* a natureza seria a responsável por engendrar o mal entre os homens. Faz a natureza, ao mesmo tempo, reclamar os seus direitos. Essa assertiva complementa a perspectiva de Rousseau quanto ao tema do bem e do mal: o homem, com sua liberdade, introduz o mal no mundo, mas o ato concreto e deflagrador de todo processo de violência recíproca é a instituição de uma sociedade fundada na propriedade. Rousseau vê nessa ordem social injusta e diferenciadora a chave explicativa de toda a dinâmica do mal e a base para que a natureza reivindique contra ela os seus direitos.

A “queda” de um ser criado para a liberdade, o bem e a felicidade é explicada por Rousseau em bases históricas e sociológicas, como afirma Jean Starobinski:

O mal se produz pela história e pela sociedade, sem alterar a essência do indivíduo. A culpa da sociedade não é a culpa do homem essencial, mas a do homem em relação. Ora, com a condição de dissociar o homem essencial e o homem em relação, com a condição de separar sociabilidade e natureza humana, pode-se atribuir ao mal e à alteração histórica uma situação *periférica* em relação à permanência central da natureza original.⁴³¹

A degeneração do homem ocorre na sociedade. Não é por acaso que Jean-Jacques vai dizer no *Émile* que “o hálito do homem é mortal para seus semelhantes.”⁴³² Mas a “queda social” não é senão uma releitura rousseauiana do tradicional tema cristão da “queda humana” provocada por Adão. A ressignificação é posta em evidência por Bernard e Monique Cottret:

⁴³⁰ «Carta a Christophe de Beaumont.» In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.78.

⁴³¹ STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Trad: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p.31.

⁴³² *Emílio...*, op. cit., p.43.

*Ainsi, le source du mal semblait bien être l'inégalité ; oui, mais quelle était la cause de l'inégalité ? Dans la mesure où l'enquête dépassait, par son ampleur, l'histoire connue, Rousseau en vint à élaborer lui-même son propre mythe. Il retrouve le paramètre judéo-chrétien du jardin d'Éden et de la chute, mais il les réinterprète dans un sens nettement social. La chute, c'est la propriété privée, pourrions-nous dire.*⁴³³

A sociedade é a grande corruptora do homem. Mas a que “sociedade” se refere Rousseau? É claro que quando utiliza os termos “sociedade”, “ordem civil”, “associação política” nos textos políticos como o *Contrat*, não está fazendo menção à “sociedade corruptora”. Já quando utiliza o termo “sociedade civil” no Segundo *Discours*, está muito mais próximo da ideia de “corrupção do homem”.

Nas *Confessions*, Rousseau utiliza em diversas ocasiões o termo “sociedade” na perspectiva relacioná-lo ao mundo dos ricos e poderosos, das classes aristocráticas, dos burgueses endinheirados e de seus rituais.⁴³⁴ Nesse sentido preciso, “sociedade” é o mundo aristocrático e seus valores hegemônicos, e “os que vivem em sociedade” são os seus personagens: nobres, literatos, burgueses preocupados com projeção social.⁴³⁵ Jean-Jacques compreende esses ambientes como lugares de mentira e falsidade, aparência e vício. A “sociedade” é, por excelência, o espaço onde *ser* e *parecer* são realidades radicalmente distintas. Essa é a sociedade corruptora.⁴³⁶

⁴³³ Rousseau en son temps..., op. cit., p.177.

⁴³⁴ Rousseau relata suas dificuldades com as regras de convivência próprias desses ambientes. Sobre as dificuldades que enfrentava ao falar nesses espaços, por exemplo, ele relata nas *Confessions*: “só o ter que me lembrar de tantas conveniências, das quais tenho certeza de esquecer uma pelo menos, é o bastante para intimidar-me.[...] Neste ponto os que vivem em *sociedade* têm uma grande vantagem [...]” Grifo nosso. As *Confissões*..., op. cit., p.108. Em outra passagem: “teria gostado da *sociedade* como qualquer outro se não tivesse certeza de ali mostrar-me, não só para desvantagem minha, como bem diferente do que sou. O partido que tomei de escrever e esconder-me é precisamente o que me convém.” Grifo nosso. *Idem*, op. cit., p.109.

⁴³⁵ Os salões, cafés e mesmo os clubes eram espaços de sociabilidade na Europa das Luzes. Quanto aos salões, diz Agulhon: “Desde os séculos XVI e XVII, as boas maneiras passaram da corte para a residência dos grandes, onde damas presidiam às reuniões de salões. A sociabilidade, que ocupa o enorme tempo livre das elites rentistas, que associa os prazeres dos jogos aos da galanteria, e muitas vezes lhes acrescenta o alimento intelectual da conversação, é a vida de salão. Ela foi evocada inúmeras vezes, e o século XVIII já a encontra bem estabelecida. O que mais caracteriza o tempo das Luzes é a extensão desta sociabilidade. Extensão em primeiro lugar porque aumenta o número de salões, na mesma medida em que se difunde a abastança.” AGULHON, Maurice. “As Sociedades de Pensamento”. In: VOVELLE, Michel. *França revolucionária* (1789-1799). Trad: Denise Bottman. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989. pp.53-57.

⁴³⁶ Quando Rousseau escreve a respeito da dissintonia entre “ser” e “aparecer”, “realidade” e “falsidade” ele tem em mente os ambientes aristocráticos típicos do seu tempo. Não é uma questão filosófica ou um trauma de infância que devem explicar suas preocupações quanto a essa distinção. Quanto a esse último sentido em particular, o presente trabalho – insistindo numa *leitura histórica* da questão – pretende uma diferenciação em relação aos pressupostos adotados por Jean Starobinski, que analisa dos temas da transparência e do obstáculo na obra de Rousseau a partir do suposto trauma de infância ocasionado pela quebra de um pente da senhorita Lambercier. O episódio está descrito nas *Confissões*: Rousseau é acusado de ter quebrado o objeto, mas jura não ter sido o autor do fato. A partir do episódio, Starobinski tira suas conclusões: “A experiência cuja descrição acabamos de ler não confronta abstratamente a noção de realidade e a noção de aparência: é a oposição perturbadora do *ser-inocente* e do *parecer-culpado*.[...] Ao mesmo tempo em que se revela confusamente a

A sociedade corruptora é a que se orienta pelos valores da aparência. O homem, criado à imagem e semelhança de Deus, se corrompe nesses ambientes porque assume valores perniciosos à sua boa constituição: desejo de distinção, inveja, comparação, ampliação do amor-próprio.

Os ricos são pessoas corrompidas porque a riqueza, conduzindo-os a um mundo de aparência, os faz ter uma visão distorcida da realidade. Tudo lhes parece mal feito:

Uma das misérias dos ricos é serem enganados em tudo. Se pensam mal dos homens, não é de admirar. São as riquezas que os corrompem, e [...] eles são os primeiros a sentir falta do único instrumento que conhecem. Entre eles tudo é mal feito, exceto o que eles próprios fazem, e eles quase nunca fazem coisa alguma.⁴³⁷

Para Rousseau, um dos preconceitos a que os ricos estão sujeitos é o de supor a estupidez e a insensibilidade dos pobres: “e os ricos consolam-se do mal que fazem aos pobres supondo-os bastante estúpidos para nada sentir.”⁴³⁸ O egoísmo conduz a uma apreciação equivocada da realidade:

Quem só cuida de seus próprios negócios apaixona-se demais para julgar as coisas de modo sadio. Relacionando tudo com eles próprios, e medindo unicamente por seu interesse as ideias do bem e do mal, enchem a mente de mil preconceitos ridículos, e em tudo o que ameaça o menor de seus privilégios logo veem uma perturbação de todo o universo.⁴³⁹

Jean-Jacques encara o egoísmo e a propriedade como espécies de demônios, que aprisionam o homem e retiram dele a alegria:

os prazeres exclusivos são a morte do prazer. As verdadeiras diversões são as que compartilhamos com o povo; as que queremos ter sozinhos, já não as temos. Se os muros que mando construir ao redor de meu parque tornam-no um triste claustro, não fiz mais do que, a grande custo, perder o prazer de passear: eis-me forçado a ir procurá-lo longe. O demônio da propriedade infecta tudo o que toca.⁴⁴⁰

O homem havia se tornado uma mercadoria desprezível, e os seus direitos, menos importantes que os decorrentes da propriedade:

O homem é a mais vil das mercadorias, e, em meio a nossos importantes direitos de propriedade, o da pessoa é sempre o menor de todos. Quando

ruptura ontológica do ser e do parecer, eis que o mistério da injustiça se faz sentir de modo intolerável a essa criança. Ela acaba de aprender que a íntima certeza da inocência é impotente contra as provas aparentes da culpa; acaba de aprender que as consciências são separadas e que é impossível comunicar a evidência imediata que se experimenta em si mesmo. Desde então, o paraíso está perdido: pois o paraíso era a transparência recíproca das consciências, a comunicação total e confiante. O próprio mundo muda de aspecto e se obscurece.” STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, op. cit., p.20.

⁴³⁷ *Emílio...*, op. cit., p.39.

⁴³⁸ *Ibidem*, p.308.

⁴³⁹ *Ibidem*, p.352.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p.512.

vejo que na idade de maior atividade os jovens são limitados a estudos puramente especulativos e que depois, sem a menor experiência, são bruscamente jogados no mundo e nos negócios, acho que a razão não é menos ofendida que a natureza e não fico surpreendido por tão pouca gente saber conduzir-se.⁴⁴¹

Rousseau pensa que aquele que fosse educado para participar do mundo do luxo certamente se tornaria um bom cortesão, mas teria perdido sua característica primeira, que é a de ser homem. Seu aluno Emílio, ao contrário, se oporia ao luxo quando estivesse em condições de compreender o custo humano de sua produção:

Com um juízo são que nada pôde corromper, que pensará ele do luxo, quando descobrir que todas as regiões do mundo contribuíram para aquilo, que vinte milhões de mãos talvez tenham trabalhado por muito tempo, que aquilo talvez tenha custado a vida de milhares de homens, e tudo isso para lhe apresentar pomposamente ao meio-dia o que ele vai devolver à noite em seu banheiro.⁴⁴²

A condenação dos ricos e dos seus hábitos e costumes é recorrente na obra de Rousseau. Não se pode deixar de ver, aqui também, uma orientação cristã. Em diversas passagens dos Evangelhos, Jesus condena o egoísmo dos ricos⁴⁴³, atitude que muito provavelmente alimenta as posições do protestante Rousseau. Se o deslocar da culpa de Adão para a sociedade poderia sugerir que o genebrino se afasta do universo cristão, as condenações da riqueza e do luxo evidenciam que ele não rompe com os referenciais do cristianismo. Se o homem bom, criado à imagem e semelhança de Deus, se mostra mal – uma contradição que a Igreja sempre teve dificuldade de explicar – é em razão de uma sociedade que o assedia constantemente com seus preconceitos, alienando-o de seu estado original, que é de bondade e simplicidade.

⁴⁴¹ *Emílio...*, *op. cit.*, p.347.

⁴⁴² *Ibidem*, p.254.

⁴⁴³ Em Mateus, diz a seus discípulos para não ajuntar tesouros na terra (6, 19); afirma que ninguém pode servir a Deus e ao Dinheiro (6, 24); diz que um rico dificilmente entrará no Reino dos Céus (19, 23-26) e aparece expulsando os mercadores do templo de Jerusalém, que haviam transformado a casa de Deus numa casa de comércio (21, 12-17). Nesse último caso, a indignação de Jesus se justifica, sobretudo, porque os comerciantes exploravam os mais pobres ao cobrar preços extorsivos por animais que seriam destinados ao sacrifício purificador. Os pobres eram considerados impuros, e deviam oferecer a Deus – segundo a velha tradição judaica – um sacrifício para a expiação de suas culpas. Jesus se revolta com esse cenário. No Evangelho de Marcos, diz para o jovem rico e observador dos mandamentos que para ser perfeito deveria se desfazer dos seus bens, dando-os aos pobres (10, 17-22), e a seus seguidores, afirma que seria mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no Reino de Deus (10, 23-27). Em Lucas, amaldiçoa os ricos porque já têm a sua consolação (6, 24), ensina a não entesourar (12, 13-21), conta a parábola do rico mau, que não obtém a salvação após a morte (16, 19-29).

2.3.2. Os humanistas contra Agostinho

Essa nova explicação contrariava o entendimento tradicional das ortodoxias que atribuíam o mal ao pecado original. Segundo Delumeau, a civilização cristã colocou a queda original no centro de suas preocupações e a compreendeu como uma catástrofe que marcou o início da história.⁴⁴⁴

A noção de primeiro pecado nem sempre figurou como parte integrante do universo cristão. Nos Evangelhos e no símbolo de Niceia, não se fala do pecado original. É sobre o “pecado do mundo” que Jesus insiste e ele não faz menção a Adão. São Paulo, em compensação, num texto célebre da Epístola aos Romanos (5,12-21), põe vigorosamente em destaque o papel de Adão: é por ele, diz o apóstolo, que não apenas a morte, mas também o pecado entraram no mundo. O objetivo do “apóstolo dos gentios”, todavia, é sobretudo mostrar que a graça predomina sobre o pecado e que o Cristo-redentor apaga a “condenação” aplicada contra a humanidade. Graças ao sacrifício da cruz, “a multidão será constituída justa”: trata-se, portanto, de uma linguagem de esperança.⁴⁴⁵

Embora a narrativa figure no primeiro Livro do Antigo Testamento, o judaísmo antigo também não centralizou sua teologia sobre o primeiro pecado. Foi somente nas vizinhanças da era cristã que alguns escritos judaicos (não-canônicos) fazem remontar a Adão os castigos que pesam sobre a humanidade, mas sem marcar nitidamente a transmissão do estado pecaminoso do primeiro pai à sua descendência. Em seguida, até o último quartel do segundo século, a questão do pecado original permanece obscura nos textos dos padres apostólicos e dos apologistas cristãos.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Trad: Álvaro Lorencini. Bauru: Edusc, 2003. Volume I, p.464. Durante séculos a tradição cristã viu a “queda do homem” sob o prisma da “transgressão de Adão e Eva”. Esta era interpretada como um “fato histórico”. Esse modo de compreensão não mais se sustenta contemporaneamente na teologia cristã, católica e protestante. Em primeiro lugar, a narrativa bíblica do Gênesis não pode ser tomada como um relato histórico, isso é evidente; em segundo, não tem a pretensão de ser uma “descrição científica” da origem do homem e do universo: cuida-se de um relato elaborado pelos judeus – segundo, naturalmente, a cosmologia da época e seus parâmetros mentais – no contexto do exílio da Babilônia (século VI a.C.). Sabe-se hoje que Adão e Eva não são nomes próprios: a palavra “Adão” deriva de *Adam* e *adamah*, que significam “vir do solo”; trata-se, pois, de um nome para designar “homem”, tal como a terminologia latina que derivou “humano” de *húmus*. “Eva” vem de *Havvah*, e significa “aquela que dá à vida”, ou seja, trata-se de uma caracterização da mulher, capaz de “dar à luz”. A “queda” é interpretada modernamente como orgulho humano de ser igual Deus, senhor de todas as coisas e autossuficiente.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p.465.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p.464-465. Delumeau cita o padre Rondet, *Le Péché originel dans la tradition patristique et théologique*, t.III, 1969: A narrativa da queda, escreve o Padre Rondet, não é obsessivo (*sic*) [para eles]. O dogma da Redenção não é baseado em primeiro lugar sobre o pecado de Adão como uma catástrofe primordial. [...] O pecado original só faz parte da fé cristã ainda de uma maneira bastante geral. É conhecida a narrativa do Gênesis: Adão e Eva pecaram, mas qual foi a natureza desse pecado, quais foram em detalhe suas

Em compensação, no fim do século II e durante o século III, Irineu, Tertuliano e Orígenes, cada um à sua maneira, interrogam-se sobre o pecado de Adão, que vai se tornar a preocupação essencial de Santo Agostinho. Provável criador da expressão “pecado original”, o Bispo de Hipona faz ao mesmo tempo uma sistematização e uma dramatização da doutrina a esse respeito. A formulação que ele propõe – contra Pelágio e seus adeptos – irá doravante exercer um papel decisivo na história – e na vida cotidiana – da cristandade latina, enquanto na tradição oriental o pecado aparecerá menos do que no Ocidente “como a categoria maior e fundadora da experiência da salvação”.⁴⁴⁷

A tese de Agostinho ganhará projeção no Ocidente latino, passando a nortear o entendimento dos homens ligados à Igreja pelos séculos seguintes. O ato transgressor de Adão e Eva teria manchado para sempre o gênero humano em razão da transmissibilidade da culpa do “primeiro pai”. Os sofrimentos inerentes à existência humana (morte, doenças, sofrimento, escravidão) deveriam ser imputados à mácula que desde então acompanha os homens. Pecador, o homem teria uma tendência irresistível ao mal. É bem verdade que a graça poderia colocá-lo numa outra situação diante de Deus, mas nem o poderoso sacramento do batismo poderia lavá-lo da culpa que carrega.

O *Dictionnaire* do abade Bergier, publicado no final da década de 1780, dá vários significados à palavra “pecado”. Dentre eles, a tradicional associação à concupiscência. Faz referência a Agostinho, o pai do conceito: “significa um vício, um defeito: a concupiscência é chamada pecado, porque é um efeito do pecado de Adão, um vício da natureza, que nos leva ao pecado; assim o explica Santo Agostinho.”⁴⁴⁸ Pecador é “aquele que é inclinado ao pecado, assim nós nascemos todos pecadores, ou somos levados ao pecado pela concupiscência que está na nossa origem.”⁴⁴⁹ A concupiscência, o desejo ou a tendência ao mal, seria um efeito do pecado de Adão e um vício irremediável da natureza humana. O pecado do primeiro homem explicava não somente o mal no mundo, mas era utilizado pelas ortodoxias do século XVIII numa perspectiva moralizante.

consequências, que lugar se deve dar ao pecado individual no estado miserável do gênero humano, quanto a isso, a Igreja ainda não se preocupou *ex professo*. *Ibidem*, p.465.

⁴⁴⁷ *Ibidem*. A *Encyclopédie*, no seu tomo 12 (publicado em dezembro de 1765), relativizava a ideia de “pecado original”, mostrando a sua historicidade. Jaucourt, o autor Verbete *péché originel* (12, 226), lembra que a tradição variou muito sobre a questão; que Clemente de Alexandria não conheceu este pecado e que foi Orígenes, seu discípulo, que abandonará a opinião de seu mestre, sustentando que os homens nascem pecadores.

⁴⁴⁸ *Dictionnaire de théologie dogmatique, liturgique, canonique et disciplinaire*. [Texte imprimé, 1788] / par Bergier ; Annotations et articles... par M. Pierrot. Paris: Ateliers catholiques au Petit-Montrouge, 1850-1851. v. 3, p. 1355-1356. « signifie un vice, un défaut: la concupiscence est appelée péché, parce que c'est un effet du péché d'Adam, un vice de la nature, qui nous porte au péché ; ainsi l'explique saint Augustin. » Disponível em : <http://gallica.bnf.fr>.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p.1564. « celui qui est enclin au péché; ainsi nous naissons tous pécheurs, ou portés au péché par la concupiscence qui nous y entraîne. »

O *Dictionnaire* de Bergier também levanta a questão: poderia o próprio Deus ser considerado a *causa* do pecado? E responde afirmativamente, citando passagens bíblicas e aludindo ao entendimento da Igreja desde Agostinho:

é claro que Deus opera no coração dos homens para inclinar sua vontade seja ao bem, por sua misericórdia, seja ao mal, segundo o seu mérito. Quando Juliano diz que esta conduta de Deus é injusta, o santo doutor [Agostinho] fecha-lhe a boca com esta máxima: “não se pode duvidar que Deus não seja justo, mesmo que ele faça aquilo que nos parece injusto, e aquilo que um homem não poderia fazer sem injustiça.” (*Op. imperf.*, 1. III, n.34)⁴⁵⁰

A incoerência entre a justiça divina e a injustiça mundana era remetida a uma explicação de ordem sobrenatural: o entendimento humano não poderia compreender os desígnios e a vontade de Deus. O *Dictionnaire* diz ainda que fora Agostinho quem havia “determinado Lutero, Calvino, Mélancton a sustentar que Deus é a causa dos pecados, bem como das boas obras [...]”.⁴⁵¹ A opinião orientara ainda Jansênio e o maniqueístas:

e Jansênio tem pretendido que o homem peca mesmo fazendo aquilo que ele não pode evitar. Os maniqueístas e os marcionitas abusavam dessas noções para desprezar os escritores do Antigo Testamento, e os incrédulos as utilizam ainda para tornar a religião ridícula e odiosa.⁴⁵²

As grandes referências teológicas de católicos e protestantes, luteranos e calvinistas, jesuítas e jansenistas, todas elas orientadas por Agostinho, estavam concordes quanto às implicações do pecado original. Mesmo a Reforma Protestante não libertou o homem das “amarras do pecado.” Lutero muito insistia sobre a condição pecaminosa do homem, e mesmo um Deus bom e misericordioso – ou as boas obras humanas – não seriam suficientes para alterá-la:

Às pessoas que receavam o inferno, Lutero declarou em resumo: parai de atormentar-vos! Deus não é um juiz severo, mas um pai compadecido. Seja o que for que fizerdes, sois e continuareis sendo pecadores a vida inteira. Porém, se crerdes no Redentor, vós estais já salvos. Tende confiança!⁴⁵³

A fé em Jesus, embora decisiva para a salvação individual, não poderia redimir o homem de sua culpa fundamental. O luteranismo e o calvinismo, de modo geral, foram nos

⁴⁵⁰ *Dictionnaire de théologie dogmatique...op. cit.*, p.1357. « il est clair que Dieu opere sur le coeur des hommes pour incliner leur volonté soit au bien, par sa miséricorde, soit au mal, suivant leur mérite. Lorsque Julien lui représente que cette conduite de Dieu est injuste, le saint docteur lui ferme la bouche par cette maxime : ‘ Il ne faut pas douter que Dieu ne soit juste, lors même qu’il fait ce qui nous paraît injuste, et ce qu’un homme ne pourrait faire sans injustice. »

⁴⁵¹ *Ibidem*. « c’est ce qui a determine Luther, Calvin, Mélancton, à soutenir que Dieu est la cause des péchés aussi bien que des bonnes oeuvres [...] ». »

⁴⁵² *Ibidem*, p.1357-1358. « et Jansénius, a prétendre que l’home pèche même en faisant ce qu’il ne peut pas éviter. Les manichéens et les marcionites abusaient de ces notions pour rendre méprisables les écrivains de l’Ancien Testament, et les incrédules s’en prévalent encore pour rendre la religion ridicule et odieuse. »

⁴⁵³ DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. Trad: João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989, p.67.

seus momentos iniciais doutrinas pessimistas quanto à natureza humana. O luteranismo insistiu muito na tese de que a salvação é dom gratuito e exclusivo de Deus. O homem não se salva pela força de suas boas obras, pois nesse caso estaria impondo a Deus sua vontade e sendo o juiz do próprio destino. Lutero aposta na inexistência do livre-arbítrio quanto ao tema da salvação.

Contra o pessimismo luterano fundamentalmente – e, mais tarde, calvinista – levantaram-se os humanistas, que postulavam por uma concepção otimista do homem. Erasmo, por exemplo, dizia que “o homem nasce para amar a sabedoria e as belas ações”; a natureza humana é “uma inclinação, uma propensão profundamente instintiva para o bem”.⁴⁵⁴

Os humanistas não negavam o pecado original, mas, em geral, não insistiam nele. Não iam para Deus pelo caminho do desespero, que foi o de Lutero. Atribuía demasiado crédito ao homem para aceitar, quando chegasse a hora de optar, a doutrina protestante do servo-arbítrio. Além disso, mensageiros de uma doutrina de paz, eles desaprovavam muitas vezes a violência e o cisma.⁴⁵⁵

Além de Erasmo, Nicolau de Cusa, Marsílio Ficino, Tomás Morus e Rabelais postularam uma visão positiva acerca da natureza humana. Pico de la Mirandola defendeu a dignidade do homem, e a *Utopia*, de Morus, propõe uma espécie de deísmo tolerante. A concepção de um homem pecador, irremediavelmente destinado ao mal, incomodava por demais os humanistas:

compreende-se por isso por que razão os mais notáveis representantes da filosofia da Renascença, John Fisher, Tomás Morus, Erasmo, Budé, Rabelais, Reuchlin, o próprio Lefèvre recusaram passar para o campo da Reforma. Melancton e Zwinglio fazem mais figura de exceções.⁴⁵⁶

Delumeau cita alguns nomes que inicialmente participaram do movimento reformista, mas acabaram mudando de posição:

Franck, Servet, Castellion, Fausto Sozzini (Socin) se sentiram rapidamente insatisfeitos no interior das ortodoxias protestantes e evoluíram para posições cada vez mais dissidentes. Eles se tornaram os campeões do livre-arbítrio, do antidogmatismo e da tolerância. O Luteranismo e o Calvinismo foram – quanto ao fundo doutrinário – um anti-humanismo.⁴⁵⁷

O humanismo emerge com uma pretensão de purificação da linguagem bíblica. Os letrados renascentistas desenvolveram toda uma ciência filológica e inauguram, por assim dizer, o “método crítico nas ciências religiosas.”⁴⁵⁸ A paixão pelo grego e pelo hebraico

⁴⁵⁴ Apud DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*, op. cit., p.78.

⁴⁵⁵ DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*, op. cit., p.80.

⁴⁵⁶ *Ibidem*.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p.80-81.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, p.78-79.

produziram um afastamento da Vulgata latina atribuída a São Jerônimo, cujas imperfeições de tradução eram frequentemente denunciadas.⁴⁵⁹

A ciência filológica possibilitou uma nova leitura do texto bíblico e das mensagens ali encerradas. A religião cristã, como um todo, foi ressignificada ao longo da Renascença, e o Evangelho, melhor compreendido. Os humanistas postulavam uma nova religião, mais simples e evangélica:

Reencontrando a Escritura, limpando-a, à maneira de um quadro, das impurezas que a obscureciam, os humanistas aspiravam a uma religião simples, vivida, evangélica, cujos dogmas deveriam ser pouco numerosos e na qual deveria se procurar e achar a paz de espírito na imitação de Jesus. As cerimônias supersticiosas ou farisaicas teriam que dar lugar a um culto próximo daquele da Igreja primitiva.⁴⁶⁰

O desenvolvimento incipiente da ciência histórica, no contexto da Renascença, trouxe grandes contribuições a uma leitura mais qualificada do texto bíblico e a uma concepção de uma religião mais aliviada das formas devocionais coletivas e sacralizadoras da Idade Média. O cristianismo daí advindo se torna mais espiritualizado, intimista e cristocêntrico. Com o apoio da filologia e da história, os intérpretes do texto bíblico podiam compreender melhor a figura de Jesus e a historicidade e os significados de suas práticas. A religião daí advinda pretendeu ser mais uma imitação de Cristo do que propriamente uma devoção a relíquias e santos e aos seus supostos poderes miraculosos.

O humanismo prepara a Reforma, contribuindo para o regresso à Bíblia e para um culto interior; relativiza a importância da hierarquia, das ortodoxias, dos dogmas, das cerimônias, do culto aos santos. Mas sua concepção do homem melhor se coadunava com a do catolicismo (pelo menos, com o do século XX que repudiou o jansenismo) do que com o pessimismo luterano e calvinista.⁴⁶¹

O processo de compreensão da essência da mensagem evangélica permitiu a humanistas como Erasmo falarem no cristianismo como religião essencialmente prática, dando assim maior relevo à caridade.⁴⁶² O resultado do trabalho humanista foi a elaboração de uma espécie de “filosofia de Cristo”, essencialmente prática e antidogmática. Por intermédio de Castellion, Servet e dos Socianos, o humanismo renascentista viria a engendrar o deísmo do século das Luzes.⁴⁶³

⁴⁵⁹ DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*, op. cit., p.79.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p.81.

⁴⁶¹ *Ibidem*, p.82.

⁴⁶² *Ibidem*, p.81.

⁴⁶³ *Ibidem*, p.82.

É digno de nota que o deísmo inglês e francês dos séculos XVII e XVIII, avessos ao cristianismo institucional, são produtos do humanismo cristão da Renascença. A religião natural não é, inicialmente, um anticristianismo, mas uma um cristianismo ressignificado. O século XVIII e seus debates sobre religião natural são herdeiros diretos dessas tradições intelectuais que emergem no Ocidente na Renascença, com o humanismo e as Reformas religiosas do século XVI.⁴⁶⁴

Rousseau e os ilustrados franceses do século XVIII têm consciência dos vínculos intelectuais que os unem aos humanistas do Renascimento.⁴⁶⁵ Setores das ortodoxias – católica e protestante – procurarão guardar e defender em meados dos Setecentos, com todas as forças, os legados de Trento e dos reformadores.⁴⁶⁶

A Igreja naturalmente não aprovava a tese da “bondade original”. Após citar a passagem do *Émile* em que Rousseau diz que os primeiros movimentos da natureza são sempre direitos e não há perversidade original no coração humano, o arcebispo de Paris faz o seguinte comentário:

Nessa linguagem, não se reconhece absolutamente a doutrina das santas Escrituras e da Igreja no que tange à revolução que ocorreu em nossa natureza; [...] há dentro de nós uma impressionante mistura de grandeza e mesquinha, de paixão pela verdade e gosto do erro, de inclinação para a virtude e tendência para o vício [...] um contraste cuja origem a revelação nos desvenda na queda deplorável de nosso primeiro pai!⁴⁶⁷

Rousseau responde ao bispo Beaumont como um bom protestante, partindo do texto bíblico:

Para começar, essa doutrina do pecado original, sujeita a tão terríveis dificuldades, nem de longe, em minha opinião, está contida nas Escrituras de forma tão clara e tão rígida como o orador Agostinho e nossos teólogos pretenderam construí-la. E como conceber que Deus tenha criado tantas almas inocentes e puras expressamente para reuni-las a corpos culpados, para fazê-las contrair a corrupção moral, e para condená-las todas ao Inferno[...]?⁴⁶⁸

⁴⁶⁴ Contra o antidogmatismo humanista viriam a se levantar ambas as reformas do século XVI, a católica e a protestante. *Ibidem*, p.82.

⁴⁶⁵ Rousseau possuía um exemplar latino de 1751 da *Imitação de Cristo*, de Thomas Kempis, um dos textos fundadores da *devotio moderna*. COTTRET, B.; COTTRET, M. *Rousseau en son temps*, op. cit., p.642. É possível identificar em sua obra paralelos com o texto de Kempis, e obviamente eles não são casuais. Masson nos diz que nos momentos de dificuldade Rousseau o citava para ele mesmo, considerando o texto como uma espécie de suplemento do Evangelho. MASSON, P.-M. *La religion...*, op. cit., I, p.85.

⁴⁶⁶ De acordo com Jean Delumeau, as formulações do humanismo conduziam ao risco de espiritualizar demais a religião. O que fazer, por exemplo, com as crenças fundamentais do cristianismo, os dogmas? E a liturgia? Erasmo acreditaria na divindade de Cristo e na presença real na Eucaristia? São questões que podem ser legitimamente levantadas e, segundo Delumeau, anunciavam já naquele momento aquela “crise de encarnação” que marcará o século XVIII. DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*, op. cit., p.82.

⁴⁶⁷ “Carta pastoral...” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.221.

⁴⁶⁸ « Carta a Christophe de Beaumont. » In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.50.

Voltaire expressa a mesma opinião no *Dictionnaire*, no verbete “pecado original”:

Confessemos que Santo Agostinho foi o primeiro a conferir crédito a esta estranha ideia, digna da cabeça esquentada e romanesca de um africano, debochado e arrependido, maniqueu e cristão, indulgente e intolerante, que passou a vida a contradizer-se.⁴⁶⁹

Rousseau levanta outro argumento contra a ideia tradicional de pecado original:

O senhor diz que somos pecadores por causa do pecado de nosso primeiro pai, mas por que nosso primeiro pai, ele próprio, teria sido pecador? Por que a mesma razão pela qual o senhor explicaria seu pecado não se aplicaria igualmente a seus descendentes sem pecado original, e por que seria necessário imputar a Deus uma injustiça [...] O pecado original explica tudo exceto seu próprio princípio, e é esse princípio que é necessário explicar.⁴⁷⁰

Se Adão foi criado sem pecado, por que Deus teria nos criado com ele? Deus seria injusto? E se o primeiro pai, sem ter o pecado, pecou, não poderíamos explicar a nossa própria condição sem recorrer à noção de pecado original? Rousseau não nega “o pecado” no sentido de um mau uso da liberdade, mas põe em dificuldades a tese da transmissibilidade de um primeiro pecado.

Como a esmagadora maioria dos seus contemporâneos, Rousseau não rejeitava a veracidade da narrativa bíblica. Acreditava que muito daquilo que se encontra nas Escrituras havia *de fato* ocorrido, tal como ali se inscreve.⁴⁷¹ Mesmo pressupondo a veracidade do texto bíblico em relação a Adão, ele dá um outro significado para a sua atitude. Para Jean-Jacques, Adão não pecou, mas resistiu a uma proibição arbitrária e inútil. E

resistir a uma proibição inútil e arbitrária é uma inclinação natural, mas que, longe de ser viciosa em si mesma, está de acordo com a ordem das coisas e com a boa constituição do homem, dado que ele seria incapaz de se conservar se não tivesse um amor muito forte por si mesmo e pela preservação de todos os seus direitos, tal como os recebeu da natureza.⁴⁷²

Adão agiu de conformidade com sua natureza, agiu como homem, para conservar-se e preservar os seus direitos. Os seus direitos de homem foram reivindicados diante da própria autoridade divina, e não se deve recriminá-lo por ter agido segundo as exigências e necessidades de sua espécie:

⁴⁶⁹ VOLTAIRE. *Dicionário Filosófico*. [1764]. Trad: Marilena Chauí. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 263. Coleção “Os Pensadores”.

⁴⁷⁰ « Carta a Christophe de Beaumont. » In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.51.

⁴⁷¹ Masson chama a atenção para a crença de Jean-Jacques na veracidade do relato bíblico: « *L’histoire de l’humanité, telle que la Bible la raconte, y est tenue pour véridique ; ou, du moins, l’auteur s’efforce d’interpréter conformément au récit de la Genèse les données certaines de la primitive histoire.* » MASSON, P.-M. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., v.1., p.216.

⁴⁷² « Carta a Christophe de Beaumont. » In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.52.

Acusá-lo de crime por isso seria acusar o fato de ele ser ele mesmo e não um outro, seria querer simultaneamente que ele fosse e não fosse. Assim, a ordem infringida por Adão parece-me menos uma verdadeira proibição que um conselho paternal; é uma advertência para se abster de um fruto pernicioso que produz a morte.⁴⁷³

Pode-se perceber que a ideia de *direitos de homem* é aí associada a uma releitura da prescrição divina e, nesse sentido, da figura do próprio Deus. É verdade que Adão resistiu à proibição, mas não se tratava, em absoluto, de uma ordem arbitrária de um Deus severo, mas de um conselho paternal para que se abstivesse de algo que o prejudicaria. Deus conduziu Adão, o homem, à vida. “Essa ideia seguramente é mais consistente com a que se deve ter da bondade de Deus, e mesmo com o texto do Gênesis, do que aquela que os doutores se comprazem de nos prescrever.”⁴⁷⁴ Além disso,

o pecado de Adão só pode ser visto como uma falta das mais leves. No entanto, segundo eles [teólogos], que terrível punição! É mesmo impossível conceber uma mais terrível, pois qual castigo poderia suportar Adão, pelos maiores crimes, além de ser condenado, ele e toda sua raça, à morte neste mundo e a passar a eternidade no outro devorado pelo fogo do Inferno? É essa a pena imposta pelo Deus de misericórdia a um pobre infeliz por ter deixado enganar-se? Ah, como odeio essa desanimadora doutrina de nossos implacáveis teólogos!⁴⁷⁵

Rousseau dirige-se aos teólogos e à sua “desanimadora doutrina” fazendo referência àquilo que é o centro da fé cristã: um Deus de bondade e de misericórdia. Repreende o bispo de Paris pela sua insistência na visão negativa a respeito do homem e destaca aquilo que seria a diferença fundamental da sua posição quanto ao tema:

O senhor consegue ver apenas o homem nas mãos do diabo, mas eu vejo como ele tombou entre elas. Para o senhor, a causa do mal é a natureza corrompida, mas essa própria corrupção é um mal cuja causa deve ser procurada. O homem foi criado bom; penso que quanto a isso ambos concordamos. Mas o senhor diz que ele é mau simplesmente porque foi anteriormente mau, enquanto eu mostro como ele ficou mau.⁴⁷⁶

A ideia de um homem naturalmente bom teve repercussões extraordinárias no Século das Luzes. A noção de *natureza*, que à primeira vista parecia negar a concepção cristã de pecado, ganhará um sentido positivo ao longo dos séculos XVI a XVIII, associando-se definitivamente ao cristianismo. Já na Renascença os humanistas enfatizavam a positividade da “natureza”:

⁴⁷³ «Carta a Christophe de Beaumont.» In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.52.

⁴⁷⁴ *Ibidem*.

⁴⁷⁵ *Ibidem*.

⁴⁷⁶ *Ibidem*.

*Pour tous les libertins français, de Rabelais à Molière, le mot de nature semble désigner les groupement des forces saines et vitales, qui, dans l'âme comme dans le corps de l'homme, s'opposent à la souffrance, au sacrifice, à toutes les restrictions d'une activité qui ne peut être que bonne.*⁴⁷⁷

Os ilustrados irão fazer uso recorrente do termo, mas é bom ressaltar as diferenças: a *natureza* de Diderot e d'Holbach não é a mesma de Rousseau. A deste último consiste no conjunto de coisas vivas, ordenadas e boas, tais como saídas das mãos de Deus.⁴⁷⁸

Fénelon já evocava no *Télémaque* “a simples natureza” e uma vida a ela conforme, reduzida a seus elementos primeiros, tal qual deveria ser se a deixássemos se desenvolver livremente sob os olhos de Deus. Vai dizer que seguindo a *reta natureza* (*droite nature*) seríamos todos sábios e felizes.⁴⁷⁹

O ideal de “retorno à natureza” será um lugar comum ao longo das décadas de 1720 e 1750. Havia entre os escritores uma espécie de unanimidade ao invocar a natureza como mestra da vida, aquela que detém toda a verdade e virtude, e que não pode nos enganar ou prejudicar. Higienistas, moralistas, educadores e poetas, todos se reuniram para aconselhar o retorno à natureza. O suíço Sulzer dizia no *Tableau des beautés de la nature* (1755), que muito provavelmente foi lido por Rousseau:

Tratemos de conduzir os homens à escola da natureza, afim de que eles se tornem atentos aos seus encantos [...]. Voltem seus olhos para o grande mundo, e se alegrem antes de mais nada da vista da natureza, onde tudo respira a simplicidade e a liberdade.⁴⁸⁰

Morelly, sete anos antes do *Émile*, pregava no *Code de la nature* (1755) contra o princípio tradicionalmente admitido pelos moralistas e legisladores, segundo o qual o homem nasce vicioso e mau. Segundo ele, ao sair das mãos da natureza, o homem não tem senão doces tendências e inclinações agradáveis, caminhando em direção à felicidade segundo indicações diligentes e seguras desta mãe infalível.⁴⁸¹

Mas a esses homens, não era apenas o homem que deveria “retornar à natureza”. A religião deveria fazer o mesmo. Os textos do período manifestam uma crença na possibilidade de uma religião natural e universal, que seria como a atitude espontânea e primitiva do coração humano em face de Deus, uma espécie de réplica teológica ao sonho da idade de

⁴⁷⁷ MASSON, P.-M. *La religion...*, I, *op. cit.*, p.259.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p.261.

⁴⁷⁹ *Ibidem*.

⁴⁸⁰ “*Tâchons de conduire les hommes à l'école de la nature, afin qu'ils se rendent attentifs à ses charmes [...]. Détournez vous yeux de dessus le grand monde, et jouissez plutôt de la vue de la nature, où tout respire la simplicité et la liberté.*” Apud MASSON, P.-M. *La religion...*, I, *op. cit.*, p.262.

⁴⁸¹ *Ibidem*, p.267.

ouro. Esse sentimento generalizado vai ganhar enormes repercussões na obra de Rousseau, sendo fundamental para a compreensão de sua posição quanto ao cristianismo.⁴⁸²

Os temas da bondade humana e da religião natural se interpenetravam naquele contexto, não sendo possível dissociá-los. Afirmava Touissant: “que me deem homens saindo das mãos da natureza [...], que os reúnam de todos os cantos da Terra, para prestarem em comum a homenagem que devem a Deus.”⁴⁸³ O abade Terrasson dizia por meio do personagem Sethos que todos os povos do mundo estão acordes quando à ideia geral de um primeiro Ser, autor e conservador da natureza.⁴⁸⁴ Cleveland, personagem do abade Prevost, “filósofo inglês e protestante”, anuncia aos bons abaqus a mesma religião que o sábio do Egito anunciou aos canibais da Guiné:

Eu meditava sobre a forma que deveria dar à religião deles. [...] Eu examinava sobre este princípio que o Ser infinitamente justo podia exigir deles. Parecia-me que o ponto essencial de suas obrigações era o de reconhecer um Deus todo-poderoso, seu criador e seu mestre absoluto, de o adorar sem parcimônia e de esperar suas recompensas. [...] Para o culto, eu resolvi banir as cerimônias misteriosas, porque elas degeneram, cedo ou tarde, em superstição.⁴⁸⁵

Enquanto para Morelly e Diderot a religião natural servia, sobretudo, como máquina de guerra contra o cristianismo institucional, muitos outros não viam nela senão um cristianismo depurado, essencial, e que por sua simplicidade razoável garantiria seu próprio futuro enquanto religião. No século XVIII, a ideia de “natureza” perdeu, para muitos espíritos, seu caráter anticristão; muitos seriam tentados, mais ou menos sinceramente, a reconhecer nela os princípios diretores do cristianismo.⁴⁸⁶

Mesmo cristãos explicitamente vinculados às ordotoxias defenderam apaixonadamente a noção de “natureza”. Além de Fénelon, o jesuíta Buffier, o padre Du Terte, o abade Pluche, se compraziam em fazer admirar “o concerto da natureza com a revelação”. O mesmo se diga do padre Rainaud, do Oratório, poeta entusiasta da “idade de ouro” e da “infância do mundo”, que pregava “a obediência às leis da natureza”. Para esses homens, o selvagem, o homem

⁴⁸² MASSON, P.-M. *La religion...I*, op. cit., p.268.

⁴⁸³ “*Qu'on me donne des hommes sortant des mains de la nature..., qu'on les assemble de tous le coins de la terre, pour conférer en commun sur l'hommage que l'on a doit à Dieu.*” Apud MASSON, P.-M. *La religion...I*, op. cit., p.268.

⁴⁸⁴ Sethos (1731) apud MASSON, P.-M. *La religion...I*, op. cit., p.270.

⁴⁸⁵ Cleveland (1732). “*Je méditais sur la forme que je devais faire prendre à leur religion. [...] J'examinai sur ce principe ce que l'Être infiniment juste pouvait exiger d'eux. Il me parut que le point essentiel de leur obligations étaient de reconnaître un Dieu tout-puissant, leur créateur et leur maître absolu, de l'adorer sans partage et d'espérer ses récompenses.[...] Pour le culte, je résolus de bannir les cérémonies mystérieuses, parce qu'elles dégénèrent tôt ou tard en superstition.*” Apud MASSON, P.-M. *La religion...I*, op. cit., p.271.

⁴⁸⁶ MASSON, P.-M. *La religion...I*, op. cit., p.273.

primitivo era um cristão inconsciente. Eles parecem “ter esquecido” que os intérpretes oficiais do Evangelho faziam da vida cristã um combate constante contra a natureza.⁴⁸⁷

A aclimação da ideia de “natureza” – e especialmente de “natureza boa” – no seio do cristianismo vai ocorrer também num contexto particularmente inesperado: entre os protestantes calvinistas, que deveriam guardar, na esteira da teologia de Calvino, uma fidelidade intransigente ao pecado original. As ideias de que o homem é um ser naturalmente bom se infiltraram nos meios calvinistas de um tal modo, que o pastor Jacob Vernes, pouco tempo depois da publicação do *Émile*, fez em plena Genebra três sermões sobre “a retidão original do homem”. O homem, dizia ele, carrega consigo, ao nascer, “uma tendência, inseparável da sua natureza, para tudo aquilo que é bom, tudo aquilo que é justo, tudo aquilo que é honesto. É o que os filósofos pagãos denominavam de ‘probidade inata’.”⁴⁸⁸

Pierre Maurice Masson conclui que para que o pastor pudesse pronunciar, na cidade de Calvino, três sermões sobre “a bondade original do homem”, nos quais não se vê a menor alusão ao dogma do pecado original, era necessário que seus ouvintes estivessem familiarizados com essa teoria, tão pouco calvinista. Parece que ao seu redor, muitos cristãos de Genebra não se escandalizavam de seguir Jesus e a natureza, a boa natureza.⁴⁸⁹

2.3.3. Pecado, culpa, inferno e medo: o “cristianismo de alguns”

Podemos ver que a noção de bondade original não é uma novidade ou particularidade rousseuniana. Mas qual o sentido dessa crença no século XVIII? O próprio Rousseau diz que o princípio fundamental de toda moral que sustentou é o da bondade natural do homem. Para ele, a única paixão humana inata é o amor de si, fundamental para a conservação da espécie. Essa ideia já era bastante tradicional para os teóricos do direito natural⁴⁹⁰, mas no contexto

⁴⁸⁷ MASSON, P.-M. *La religion...I, op. cit.*, p.273-274.

⁴⁸⁸ *Sermons prononcés à Genève: “un penchant, inséparable de sa nature, pour tout ce qui est bon, tout ce qui est juste, tout ce qui est honnête. C’est ce que les philosophes païens désignaient sous le nom de probité inée.”* Apud MASSON, P.-M. *La religion...I, op. cit.*, p.275.

⁴⁸⁹ MASSON, P.-M. *La religion...I, op. cit.*, p.275-276.

⁴⁹⁰ O tema já tinha sido tratado, por exemplo, por Pufendorf, nos *Deveres do homem e do cidadão*, publicado pela primeira vez em 1673. Num de seus comentários ao capítulo V desse livro (“Do dever do homem para consigo mesmo”), feito por ocasião da tradução francesa, publicada em 1707, Barbeyrac dirá: “Os deveres de todo homem, que dizem respeito direta e somente a ele mesmo, têm seu fundamento imediato naquele amor que todo homem por natureza tem por si mesmo; e que foi estabelecido como um dos grandes princípios do direito natural [...]” Apud PUFENDORF, Samuel. *Os deveres...*, *op. cit.*, p.115. O tema será também discutido por Burlamaqui, nos seus *Princípios do direito natural*.

francês e católico no qual Rousseau escreve vai ganhar novas dimensões. Mas para quem ou contra quem Jean-Jacques quer afirmar essa moral que percorre os seus escritos?

Rousseau escreve num momento em que a França vivia uma forte ofensiva jansenista. Os adeptos de Jansênio haviam assumido postos de poder na sociedade francesa e participavam ativamente do debate a respeito do cristianismo. O jansenismo contribuiu à sua maneira com o processo de racionalização e interiorização da experiência religiosa, postulando, por exemplo, a tese conciliar⁴⁹¹, a centralidade da caridade, o direito dos homens à leitura e conhecimento da Sagrada Escritura – e, portanto, a tradução dos textos sagrados para o vernáculo.⁴⁹² No entanto, o que prevaleceu da leitura jansenista foi o tema do pecado e da condenação: o homem mau só pode ser salvo mediante a graça arbitrária de Deus.

O jansenismo não deve ser tomado naquele contexto como uma teologia particular e isolada, mas sim como expressão de uma sensibilidade religiosa muito mais ampla, tendente a que enfatizar o drama humano a partir das ideias de pecado e culpa.

“Pecado”, “culpa”, brevidade da vida, redenção pelo sofrimento terreno, temor do inferno e exaltação da santidade como vida irrepreensível do ponto de vista moral eram temas recorrentes na experiência cristã então estabelecida, estando presentes no jansenismo e nas demais correntes da Igreja católica. Para os propósitos deste trabalho, é preciso ter em conta – ainda que de modo breve – o processo de emergência desse padrão religioso no Ocidente. É no horizonte da longa duração que podemos compreender melhor o porquê da vigência desse tipo de representação religiosa no Século das Luzes.⁴⁹³

Esse padrão religioso emerge nos tempos modernos, numa espécie de corte ou ruptura em relação àquilo que havia sido a prática da Igreja medieval. Esta aceitou conviver até certo ponto com os ritos mágico-religiosos de origem pagã praticados nos campos da Europa Ocidental. Durante séculos, a Igreja medieval falou simultaneamente duas linguagens: uma, exigente, destinada a uma estreita elite; outra, conciliadora, dirigida aos homens de um modo geral. O cristianismo aceitava, assim, integrar o paganismo rural.⁴⁹⁴ Numa sociedade medieval marcada por uma divisão tripartite entre os que rezam, os que combatem e os que trabalham, deveria haver uma certa indulgência para com estes últimos. Desde que não fossem rebeldes à Igreja seriam salvos, apesar de sua ignorância e graças à boa vontade e às orações dos

⁴⁹¹ Defendida por Edmond Richer (1559-1631) em *De ecclesiastica et politica potestate libelus* (1611).

⁴⁹² A tese oficial da Igreja era de que as versões da Bíblia e dos Santos Padres em vernáculo, que no século XVIII já circulavam amplamente, deviam ser execradas. DELUMEAU, Jean. *El catolicismo...*, op. cit., p.137.

⁴⁹³ As considerações a seguir terão como referência o texto de Jean Delumeau, “Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme?” » » In : *Archives des sciences sociales des religions*. n.40, 1975.

⁴⁹⁴ DELUMEAU, Jean. « Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme? » » In : *Archives des sciences sociales des religions*. n.40, 1975, p.10.

clérigos. Durante longo tempo, a Igreja medieval repugna o elitismo e fecha os olhos a uma certa “folclorização” do cristianismo, que parecia não fazer obstáculo à graça.⁴⁹⁵

Essa atitude de tolerância, no entanto, se modifica progressivamente na era moderna, notadamente por duas razões: o nascimento das ordens mendicantes – que pretendiam elevar o nível religioso das massas urbanas e, posteriormente, rurais; e as tragédias dos séculos XIV e XV (pestes, fome, guerras, avanço turco, Grande Cisma, desorganização da Igreja), que provocaram uma espécie de retorno e profusão de condutas mágicas, que naturalmente não haviam desaparecido ao longo do medievo.⁴⁹⁶

Diante desse contexto de retorno do paganismo, os responsáveis pelo cristianismo adotam uma postura de combate. À política de assimilação do magicismo milenário sucede aquela da rejeição, e a vontade doravante de impor a milhões de pessoas a religião de alguns.⁴⁹⁷ A Reforma Protestante tem um sentido profundo nesse desejo da elite cristã. Afirma Delumeau:

*Mais il nous est impossible de comprendre ce qui s'est passé en Occident au début des temps modernes si nous n'identifions pas cette nouvelle ambition de l'élite chrétienne et le modèle de vie religieuse qu'elle voulut faire assimiler par l'ensemble de la population. Cet angle de visée fait seul ressortir une des significations profondes de la Réforme protestante que fut notamment un regard aigu et sévère porte sur le “paganisme” des masses et un rejet de l' « idolatrie » pouvant aller jusqu'à « l'iconoclasme ».*⁴⁹⁸

Essa ambição é do mesmo modo patente no catolicismo, e explica muito da Reforma de Trento. O Concílio protesta contra a adoração de imagens e contra o valor mágico dado aos números dentro do culto, cuidando particularmente das missas e das velas (sessão 22).⁴⁹⁹ A religião rural praticada nos campos da Europa parecia a essa elite incompatível com a salvação eterna. Essa vontade de cristianizar “as massas” – vontade que marca a religião cristã nos inícios dos tempos modernos – é uma tentativa de conversão dos homens à cultura letrada ocidental na sua versão religiosa. Trata-se de uma vontade consciente – e totalitária – de aculturação.⁵⁰⁰

É certo que na Renascença se pode observar a ascensão de uma elite intelectual no seio da Igreja, fruto de uma espécie de composição da autoridade dos antigos com a aquisição medieval e o humanismo moderno. Mas é como se essa elite que encarna a cultura letrada das

⁴⁹⁵ DELUMEAU, Jean. « Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme? », *op. cit.*, p.10.

⁴⁹⁶ *Ibidem.*

⁴⁹⁷ *Ibidem.*

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p.11.

⁴⁹⁹ *Ibidem.*

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p.12.

idades tivesse se sentido frágil e mesmo ameaçada pelo oceano de uma cultura rural e oral que a circundava.⁵⁰¹

É desse sentimento de medo e impotência que nascem as reações agressivas vindas do alto. É com base nesse sentimento que se explicam, tanto em países protestantes como em terras católicas, os processos de bruxas em nome de uma demonologia fabricada por juízes e teólogos, a luta contra as diversões “pagãs”, festas de loucos, do Inocente, do primeiro domingo da Quaresma, *calendimaggio*, fogos de São João, a perseguição dos blasfemadores e a ação vigorosa contra as condutas morais reputadas intoleráveis numa civilização cristã.⁵⁰²

Mas esse processo de aculturação, que se efetiva com as Reformas religiosas, não teve apenas uma face repressiva. Consistiu também numa pedagogia.

*Une affirmation contraignante – qui n’était pas ou qui était peu médiévale – pris corps dans la mentalité des élites chrétiennes sous la forme suivante : l’ignorance religieuse est cause de damnation. Sur ce point encore Luther et saint Vincent de Paul, Calvin et saint Charles Borromée ont raisonné de façon identique.*⁵⁰³

As Reformas legaram aos homens – notadamente aos eclesiásticos – a ideia de que o *conhecimento* é fundamental, decisivo, no processo de salvação. A ignorância das coisas de Deus e da religião levaria, necessariamente, à danação eterna. Nesse sentido, o principal esforço da Igreja do Ocidente, a partir do século XVI, foi o de ensinar a doutrina cristã aos homens. A inserção no meio rural através das missões religiosas (que dos séculos XVII a XX esquadriharam a Europa romana); a criação de academias e seminários onde se forma um corpo pastoral mais competente e mais digno do que o do passado medieval; o acento posto sob a pregação; a multiplicação de escolas, em países protestantes, mas também em bom número de dioceses católicas; o lugar enorme do catecismo na vida religiosa, tudo isso permite entrever o significado e a dimensão que o tema do conhecimento e da instrução catequética – entendida, nesse contexto, como *cristianização* – tomaram na Europa a partir das Reformas religiosas.⁵⁰⁴ A ação missionária de religiosos em outros continentes, principalmente nas Américas, se bem que em alguns pontos tenha iniciado antes delas (como no caso da América espanhola), certamente ganha com as Reformas um novo alento.

Esse ideal cristianizador-catequético, todavia, enfrentou severos obstáculos. Como ensinar uma doutrina religiosa sofisticada a uma multidão sem qualquer domínio das letras? Como fazer para converter centenas de milhões de camponeses a uma espiritualidade e a uma

⁵⁰¹ DELUMEAU, Jean. « Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme? », *op. cit.*, p.12.

⁵⁰² *Ibidem.*

⁵⁰³ *Ibidem.*

⁵⁰⁴ *Ibidem.*

moral austera que não se tinha, na prática, exigido de seus ancestrais? Como fazê-los aceitar que toda a vida cotidiana, mesmo a mais secreta, seja doravante penetrada pela constante preocupação da eternidade?⁵⁰⁵

No mundo católico, obteve-se a conversão desejada através de uma estratégia que se mostrou extremamente eficiente: arrebanhar essas populações pela culpabilização das consciências, pela insistência obsessiva sobre o pecado original e as faltas cotidianas, pelo exame da consciência espremida até o escrúpulo, pela ameaça sem cessar do inferno, enfim, por uma pastoral do medo.⁵⁰⁶

O cristianismo, a partir daí, passa a se apoiar de forma decisiva nas questões da culpa, do pecado e do inferno. O homem é pecador, carrega consigo a culpa original, e está a todo instante sendo tentado pelo diabo. O diabo não é, nesse contexto, uma alegoria distante ou um inimigo imaginário: é um ser maléfico e real que a todo instante interfere no mundo dos homens, provocando incêndios nas plantações, secas, tempestades e inundações, males físicos.⁵⁰⁷

A pastoral do medo era encarnada por missionários que dramatizavam esse discurso assustador pregando à noite, tendo em mão uma cabeça de morto ou emprestando aos autores este “terceiro tom” que enfeitiçam as massas. A imagem do inferno era recorrentemente invocada.⁵⁰⁸ Nesse processo de aculturação, conferia-se um lugar de destaque à instituição estatal, sem a qual não teria ocorrido o processo de cristianização na Europa ao longo dos séculos XVI a XVIII.

Este cristianismo de todos os instantes não tinha a chance de ser vivido na unanimidade, e assim era constantemente sustentado e lembrado aos espíritos pela autoridade civil. As Igrejas se apoiam a partir da Renascença sobre os Estados mais solidamente

⁵⁰⁵ DELUMEAU, Jean. « Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme? », *op. cit.*, p.12.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, p.13.

⁵⁰⁷ É só tendo em vista esse contexto mental que se pode compreender a ação repressora que as Igrejas reformadas dirigiram contra as bruxas e os seus rituais. R. Mandrou mostra como no século XVII francês se desenvolveu todo um aparato teórico e institucional para repressão da bruxaria e seus feitiços, encantamentos, sabás e sortilégios. Os “teóricos das perseguições”, chamados demonólogos, pertenciam a uma elite intelectual de juízes e teólogos, com conhecimento acerca da tradição católica e da antiguidade clássica. Desse grupo, destaca-se sobretudo a figura de Jean Bodin. A existência de demônios, para esses homens, estava confirmada pelos textos bíblicos, e também por autoridades da Igreja como Santo Agostinho e Santo Tomás. Mandrou mostra como esses homens estavam convictos de que serviam à causa de Deus. Acreditava-se nesse momento que se a pessoa renunciasse a Satã pela fogueira a alma se salvaria da condenação eterna. A bruxa estava a serviço de Satã e seus interesses: era melhor que ela perecesse e o corpo social permanecesse são. Essa era a lógica. Para mais detalhes, MANDROU, Robert. *Magistrados e feiteiros na França do século XVII...*, *op. cit.*, p.88.

⁵⁰⁸ DELUMEAU, Jean. « Déchristianisation »..., *op. cit.*, p.13.

estruturados que outrora, e as duas Reformas enquadram e supervisionam as populações europeias com uma vigilância e eficácia desconhecidas alguns séculos antes.⁵⁰⁹

Não se deve concluir daí que a estratégia utilizada pelos homens da Igreja era puro artifício destinado a “iludir e a enganar os homens” para assegurar privilégios, riqueza e poder. Em outros termos, o padrão do “cristianismo letrado” que se constrói no Ocidente a partir das Reformas não deve ser tomado como artimanha ideológica concebida para encobrir interesses materiais insuscetíveis de revelação. Esse tipo de leitura parte do pressuposto de que a elite clerical não acreditava no seu próprio discurso, quando o que sabemos é que tanto dirigentes religiosos quanto missionários compartilhavam dos referenciais dos destinatários da pregação. Estavam tão convencidos da ameaça do diabo e do inferno quanto os homens iletrados aos quais pregavam.

A pedagogia do medo integrava a lógica de ação empreendida. Para educar populações inteiras primeiramente preocupadas com o dia seguinte e naturalmente levadas a temer em primeiro lugar as doenças, as fomes e as guerras, era necessário substituir em suas almas um medo pelo outro, e lhes demonstrar que os perigos daqui de baixo não eram nada se comparados aos de lá de cima.⁵¹⁰

Pedagogia do medo, culpabilização das consciências, “pecado original”, cristianização das “massas” a partir da estrutura do Estado, ênfase no catecismo e ideia de que a salvação individual passa pela submissão às autoridades civis e eclesiásticas são algumas das características desse tipo cristianismo que será hegemônico na Europa ao longo dos séculos XVI a XVIII.⁵¹¹

⁵⁰⁹ DELUMEAU, Jean. « Déchristianisation... », *op. cit.*, p.13. Donde, nos colocando à altura de 1700, depois dos longos anos de esforços perseverantes, temos a situação seguinte: uma religião apresentada como uma escolha pessoal, uma adesão do coração e do espírito, um caminho para a salvação individual, vivida, entretanto, no contexto de uma prática aparentemente unânime e com uma pontualidade certamente jamais atingida no passado. *Ibidem.*

⁵¹⁰ *Ibidem.*

⁵¹¹ DELUMEAU, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, *op. cit.*, p.34. Nesse sentido, é de se questionar a imagem de que Idade Média foi auge da vida cristã no Ocidente, bem como a imagem correlata de que naquele período os homens eram unanimemente cristãos, tendo à sua frente uma Igreja controladora de corações e mentes. Seria possível um processo eficiente de cristianização – entendido como “evangelização” a partir da cultura letrada – numa sociedade em que 90% da população é iletrada e vive num mundo rural? Numa sociedade em que a maioria dos padres é absentéista, que não dispõe de seminários para formação dos pastores e nem mesmo de um catecismo? Delumeau dedica um capítulo a essa questão no seu *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, *op. cit.*

2.4. Solidariedade, empatia e direitos humanos

A ideia de uma natureza humana corrompida proporcionava uma autoimagem muito negativa. “Ser” humano implicava partilhar impotentemente das misérias que se abateram sobre a espécie desde Adão. Culpado desde a origem e vivendo num mundo dividido entre “Deus” e o “diabo”, pouca coisa restava a fazer senão procurar a salvação pela frequência aos sacramentos, participação nos ritos, submissão à “santa madre Igreja” e prática da caridade, concebida como assistência aos desamparados.

A prática, todavia, de nada valeria sem a contribuição decisiva da graça divina. Como esta era arbitrária e estava reservada a alguns eleitos, o destino humano parecia ser o das chamas e o do sofrimento eterno. Os ilustrados reagem a esse cenário, procurando pôr abaixo esse modelo de cristianismo. Não é contra o cristianismo, *in abstracto*, que a República das Letras se levanta, mas contra esse cristianismo cuja hegemonia se constrói ao longo dos séculos XVI a XVIII. Quanto à questão específica do pecado original – a espinha dorsal do cristianismo moderno –, Voltaire traz estrategicamente, no seu *Dictionnaire*, a posição dos “socianos” e “unitários”:

Aqui reside o pretensu triunfo dos socianos e dos unitários. Chamam a este fundamento da religião cristã o seu pecado original. É ultrajar Deus, afirmam, é acusá-lo da barbaridade mais absurda, ousar dizer que Deus formou todas as gerações dos homens para atormentá-los em suplícios eternos, sob pretexto de que o seu primeiro pai comeu um fruto num jardim.⁵¹²

No verbete *maldoso* do mesmo *Dictionnaire*, o patriarca de Ferney vai dizer: “gritamos que a natureza humana é essencialmente perversa, que o homem nasceu filho do diabo e maldoso[...]”⁵¹³; mas

o homem não é maldoso; torna-se mau, tal como se torna doente [...]. Reuni todas as crianças do universo. Vereis nelas tão-só inocência, doçura e temor; se houvessem nascido más, malfeitoras, cruéis, revelá-lo-iam por algum sinal, como pequenas serpentes que procuram morder e os pequenos tigres que procuram despedaçar. [...] O primeiro dos ambiciosos corrompeu a terra.⁵¹⁴

⁵¹² No verbete *pecado original*. VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*, op. cit., p.263.

⁵¹³ *Ibidem*, p.244.

⁵¹⁴ *Ibidem*.

As implicações da noção de bondade, postuladas por Voltaire, Rousseau e tantos outros caminham no sentido de que a natureza humana não deve nem pode ser rejeitada, mas assumida na sua totalidade. Se ela é boa em si, o problema não é mais o “homem pecador”, mas o homem bom que se corrompeu.

Mas ao contrário do “homem pecador”, que não pode sair da sua condição nem mesmo pela graça, o “homem corrompido pela sociedade” pode reencontrar o caminho do bem. Sua natureza não está corrompida: ela está simplesmente abafada pelo orgulho, mas pode ser reencontrada desde que o homem renuncie o “desejo de posse” e “superioridade”. Não mais se trata da “prisão” engendrada pelo “primeiro homem” e transmitida sobrenaturalmente às gerações seguintes, mas de uma paixão pervertida que pode ser transformada.

O homem é chamado de novo à própria responsabilidade na medida em que seu destino não depende exclusivamente da vontade arbitrária de Deus. Sua natureza o chama constantemente a ser “bom de novo”, a ser de novo “ele mesmo”, a ser um novo homem. O homem que reencontra o seu destino na sua própria natureza está “a caminho da salvação”. Trata-se, com efeito, de uma releitura das categorias teológicas tradicionais:

Permanecer o que se era; deixar-se alterar pela mudança: tocamos aqui em categorias que para Rousseau são o equivalente das categorias teológicas da perdição e da salvação. Rousseau não crê no inferno mas, em compensação, acredita que a perda da semelhança é uma infelicidade essencial [...].⁵¹⁵

Não mais se trata “homem pecador” que, segundo a tradição católica, deve praticar boas obras (entendidas na concepção de uma caridade vista como “assistência” aos desamparados) para se salvar, mas do “homem bom” que deve despojar-se dos preconceitos sociais que estimulam nele o orgulho para reencontrar-se na bondade de si. O homem que se salva é o homem que permanece na própria bondade, na bondade original.

Rousseau oferece no *Émile* algumas diretrizes para esse “reencontro” com a própria natureza.⁵¹⁶ A primeira, claro, é não se submeter ao orgulho da “superioridade” e contentar-se com a própria humanidade:

O anjo rebelde que superestimou sua natureza era mais fraco que o feliz mortal que vive em paz com a sua. O homem é muito forte quando se contenta com ser o que é, e é muito fraco quando deseja erguer-se acima da humanidade. Não imagineis, portanto, que ampliando vossas faculdades

⁵¹⁵ STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, op. cit., p.27.

⁵¹⁶ Note-se que para Rousseau a atitude do “reencontro de si” não consiste num isolamento ou apego individualista ao próprio “eu”, como se a “salvação” fosse fruto de um encontro com uma essência individual. O “reencontro de si” é uma redescoberta da bondade da própria natureza humana e, por via dela, do próprio Criador bondoso que a fez assim.

ampliais vossas forças; vós as diminuís, pelo contrário, se vosso orgulho se amplia mais do que elas.⁵¹⁷

O homem deve evitar comparações e procurar não criar necessidades supérfluas: “assim, o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e pouco se comparar com os outros; o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e dar muita atenção à opinião.”⁵¹⁸ O homem bom e feliz é o que vive na simplicidade: “como está sujeito a poucos males o homem que vive na simplicidade primitiva!”⁵¹⁹

O “homem corrompido” não pode amar-se; o “homem bom”, ao contrário, não apenas pode, mas deve, e esse “amor de si” é condição para o “amor aos outros”. O amor de si, quase que inviabilizado numa perspectiva de “corrupção” e “pecado”, pode fundamentar toda uma ética de abertura ao outro.

Algumas das teses clássicas de direito natural diziam que só por meio da razão era plenamente possível conhecer as regras de conduta. Burlamaqui, por exemplo, diz nos *Principes du droit naturel* que

a razão é então, para todos os efeitos, o único meio de que os homens dispõem para alcançar a felicidade, que é também o principal fim pelo qual elas a receberam. [...] e, por consequência, é esta mesma razão que pode nos indicar a verdadeira regra das ações humanas [...]. Com efeito, sem este guia fiel, o homem viveria ao acaso.⁵²⁰

Rousseau se opõe à tese de que a razão era o único guia para os homens, defendendo que ela não poderia ser o fundamento da moral. Diz no livro IV do *Émile*:

pela mera razão, independentemente da consciência, não podemos estabelecer nenhuma lei natural; e que todo o direito da natureza não passa de uma quimera se não é fundamentado numa necessidade natural ao coração humano.⁵²¹

Em nota a esta passagem, o genebrino faz o seguinte comentário:

O próprio preceito de agir para com os outros como queremos que ajam para conosco só tem como verdadeiro fundamento a consciência e o sentimento, pois onde está a razão precisa de agir, sendo eu, como se eu fosse outro, sobretudo quando estou moralmente certo de nunca me encontrar no mesmo caso? [...] quando a força de uma alma expansiva identifica-me com meu semelhante e sinto-me, por assim dizer, nele, é para não sofrer que não quero que ele sofra; interesse-me por ele por amor de mim [...]. Daí concluo que

⁵¹⁷ *Emílio...*, op. cit., p.76.

⁵¹⁸ *Ibidem*, p.289.

⁵¹⁹ *Ibidem*, p.397.

⁵²⁰ BURLAMAQUI, J.-J. *Principes...*, op. cit., p.45. “la raison est donc, à tous égards, le seul moyen qu’ayent les hommes de parvenir au bonheur, qui est aussi la principale fin pour laquelle ils l’ont recue. [...] et par conséquent c’est cette même raison qui peut nous indiquer la vraie règle des actions humaines [...] En effet, sans ce guide fidèle, l’homme vivrait au hasard.”

⁵²¹ *Emílio...*, op. cit., p.324.

não é verdade que os preceitos da lei natural estejam baseados unicamente na razão, pois eles têm uma base mais sólida e mais segura. O amor dos homens derivado do amor de si é o princípio da justiça humana. O sumário de toda a moral é dado no Evangelho pelo da lei.⁵²²

A lei do Evangelho é para Rousseau o sumário de toda lei moral, e se funda no sentimento e na consciência. É verdade que a tradição da Igreja enfatizava o amor (*caris*) como forma de salvação, mas a ideia do “amor de si” restava quase que desfigurada numa atmosfera mental orientada pela noção de pecado. Rousseau procura lembrar o “fundamento humano” do Evangelho, e coloca a sua lei sobre outras bases.

Em primeiro lugar, destaca a importância da *consciência* e do *sentimento* para o cumprimento da lei moral. Para Rousseau, “os atos da consciência não são juízos, mas sentimentos.[...] Para nós, existir é sentir; nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de ter ideias.”⁵²³ A consciência deve ser vista como algo autônomo, mas não absolutamente independente da razão:

dos primeiros movimentos do coração erguem-se as primeiras vozes da consciência...[...]; mostraria [ao aluno] que *justiça e bondade* não são apenas palavras abstratas, meros seres morais formados pelo entendimento, mas verdadeiras afecções da alma iluminada pela razão [...]; que pela razão, independentemente da consciência, não podemos estabelecer nenhuma lei natural; e que todo o direito da natureza não passa de uma quimera se não é fundamentado numa necessidade natural ao coração humano.⁵²⁴

Se a consciência é a “voz do Criador” que ressoa em todos os homens, como entendia o vigário saboiano, por que não a escutamos com frequência? O próprio eclesiástico responde:

A consciência é tímida, ela ama o sossego e a paz; o mundo e o barulho assustam-na, os preconceitos de que a fazem nascer são seus mais cruéis inimigos; ela foge ou cala-se diante deles; sua voz sonora abafa a dela e a impede de se fazer ouvir; o fanatismo ousa contrafazê-la e ditar o crime em seu nome. Por fim, ela se revolta de tanto ser mandada embora; já não nos fala, já não nos responde e, depois de tão longos desprezos por ela, é tão difícil chamá-la de volta quanto custou bani-la.⁵²⁵

⁵²³ *Emílio...*, *op. cit.*, p.410. Diz ainda o genebrino que “é do sistema moral formado por essa dupla relação, consigo mesmo e com seus semelhantes, que nasce o impulso da consciência.” *Ibidem*, p. 411. Para Rousseau, a consciência se distingue da razão. Esta leva o homem a conhecer o bem, e a consciência a amá-lo. O sentimento de amor é inato, mas não o conhecimento racional, que é adquirido. Rousseau não crê ser impossível fundamentar o direito natural exclusivamente na razão. Ao contrário da razão, que relaciona tudo com o proveito próprio do raciocinador (*Emílio...*, *op. cit.*, p.413), a consciência impulsiona para o outro. Conclui o genebrino: “por mais que queiramos estabelecer a virtude unicamente através da razão, que base sólida podemos dar-lhe?” *Ibidem*, p.413.

⁵²⁴ *Ibidem*, p.323-324.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 412.

Em segundo lugar, Jean-Jacques procura ler a seu modo uma categoria conhecida dos teóricos do direito natural: a ideia de “amor de si”, que está contida na lei do Evangelho (“amar ao próximo *como a ti mesmo*”). Rousseau entende o amor de si como a única paixão natural e a fonte de todas as outras.⁵²⁶ Diz ele no *Émile*: “é preciso, portanto, que nos amemos para nos conservarmos, é preciso que nos amemos mais do que qualquer outra coisa, e, por uma consequência imediata do mesmo sentimento, amamos o que nos conserva.”⁵²⁷ Mas era preciso estar atento para que o amor de si, natural da espécie, não se transformasse no amor-próprio:

O amor de si, que só a nós mesmos considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível.⁵²⁸

Para ser cumprida, a lei moral que manda amar ao próximo necessita da *empatia*: nas palavras de Jean-Jacques, a alma deve se expandir e se identificar com o semelhante a ponto de “sentir-se nele”. Mas a compaixão pelo outro não se funda num sentimento elevado e altruísta de bondade ou no desejo espontâneo de fazer bem, por generosidade e desinteresse. Se esse fosse o fundamento da moral, não haveria moral possível, uma vez que nada garantiria ao generoso que agiriam da mesma forma para com ele.⁵²⁹ É, portanto, por amor a si mesmo que se pode identificar-se com o outro: “é porque não quero sofrer que não quero que o outro sofra”; “interesse-me por ele por amor de mim”, diz Rousseau.

Jean-Jacques captura o sentido profundo do Evangelho, que não manda simplesmente “amar a Deus e ao próximo”, mas a Deus e ao próximo *como a ti mesmo*. O próximo deve ser amado como se ama a si mesmo, ou pelo amor que se tem a si mesmo. A força e a medida do amor ao próximo é, nesse sentido, dada pelo amor e respeito que se tem a si.⁵³⁰

⁵²⁶ *Emílio...*, *op. cit.*, p.288.

⁵²⁷ *Ibidem*.

⁵²⁸ *Ibidem*, p.289.

⁵²⁹ “E quem me garantirá que, seguindo com toda a fidelidade essa máxima, conseguirei que a sigam igualmente comigo? O mau tira vantagem da probidade do justo e de sua própria injustiça; é muito cômodo que todos sejam justos, exceto ele. Digam o que disserem, esse acordo não é justo para as pessoas de bem.” *Emílio...*, *op. cit.*, p.324.

⁵³⁰ Rousseau traz no *Émile* uma história dos meninos que se punham a disputar corrida para ver quem conseguiria alcançar o objetivo: chegar primeiro ao doce que os aguardava no ponto final do trajeto. Num primeiro instante, os vencedores comiam o doce sem misericórdia, diante dos espectadores e vencidos. A brincadeira foi incrementada; muitas vezes eram colocados mais doces e também permitido mais participantes. Rousseau diz que quanto maior fosse o prêmio, maior era a ambição entre os disputantes. O jovem cavalheiro que acompanhava Rousseau é então instigado a participar da corrida. Com os treinos, começa a vencê-las com certa facilidade. Rousseau então faz uma observação, que tem repercussão para a questão da generosidade: “obtido este resultado, produziu-se um outro que eu não havia calculado. Enquanto ele ainda ganhava o prêmio

Jean-Jacques vê o amor a Deus como uma decorrência natural do amor de si: “honrar o que nos protege e amar o que nos quer bem não é uma consequência natural do amor de si?”⁵³¹

Rousseau reivindica nesse processo todo um trabalho da consciência e do sentimento auxiliando a razão, uma vez que do ponto de vista estritamente racional o outro é sempre o outro, e os seus sofrimentos nada dizem respeito àquele que não sofre. A empatia, o sentimento, a consciência e o amor de si são, nesse sentido, fundamentais à solidariedade humana. Mesmo o sentimento de dor exerce nesse ponto um papel relevante:

O homem que não conhecesse a dor não conheceria nem a ternura da humanidade, nem a doçura da comiseração. Seu coração não se emocionaria com nada, ele não seria sociável, seria um monstro entre seus semelhantes.⁵³²

A solidariedade vista como um “identificar-se com o outro” é radicalmente distinta de uma “solidariedade” entendida como “assistência aos desamparados”. A “caridade” assistencialista norteia-se por motivações egoísticas (desejo próprio de salvação) e preserva um sentido de *hierarquia* entre o caridoso e o necessitado. Na identificação compassiva, o processo é distinto, prevalecendo o sentimento da *igualdade*. A solidariedade advém da consciência da unidade da condição humana. A miséria do outro é apreciada como miséria humana. No *Émile*, Rousseau fala bastante de uma empatia e compaixão radicadas na igualdade e semelhança. Aconselha, por exemplo, o preceptor:

não acostumeis vosso aluno a olhar do alto de sua glória os sofrimentos dos desafortunados e os trabalhos dos miseráveis; e não espereis ensinar-lhe a ter pena deles, se os considerar como lhe sendo estranhos. Fazei com que compreenda que a sorte desses infelizes pode ser a sua [...].⁵³³

A solidariedade não deve nascer de um legalismo frio, mas de um senso de identidade humana: “não lhe digais tudo isso friamente, como seu catecismo; que ele veja e sinta as calamidades humanas.”⁵³⁴ O início da adolescência seria o momento propício para despertar no jovem aluno uma sensibilidade em relação à dor alheia. Rousseau vê esse movimento de compaixão e empatia como parte de um desenvolvimento natural do ser humano:

raramente, comia-o quase sempre sozinho, como seus concorrentes; mas, ao se acostumar com a vitória, tornou-se generoso e muitas vezes dividia o prêmio com os vencidos. Isso me forneceu uma observação moral, e aprendi qual era o verdadeiro princípio da generosidade.” *Emílio...*, *op. cit.*, p.176. É possível então concluir que para Rousseau o sentimento de generosidade está ligado a um auto-respeito ou, pelo menos, a um sentimento positivo em relação às próprias possibilidades. Em outros termos, está ligado a uma confiança ou ao amor de si.

⁵³¹ *Emílio...*, *op. cit.*, p.392.

⁵³² *Ibidem*, p.86.

⁵³³ *Ibidem*, p.306.

⁵³⁴ *Ibidem*, p.307.

quando, porém, o primeiro desenvolvimento dos sentidos acende nela [na criança] o fogo da imaginação, começa a sentir-se em seus semelhantes, a comover-se com suas queixas e a sofrer com as suas dores. É então que o triste quadro da humanidade sofredora deve trazer ao seu coração a primeira compaixão que jamais tenha experimentado.⁵³⁵

É o “nascimento natural” da piedade:

Assim nasce a piedade, primeiro sentimento relativo que toca o coração humano conforme a ordem da natureza. Para tornar-se sensível e piedosa, é preciso que a criança saiba que existem seres semelhantes a ela que sofrem o que ela sofreu, que sentem as dores que ela sentiu e outras que deve ter ideia de que também poderá sofrer.⁵³⁶

Educado adequadamente, Emílio seria naturalmente misericordioso: “as queixas e os gritos começarão a agitar suas entranhas.”⁵³⁷ O trabalho de empatia exige a sensibilidade e a imaginação, sem as quais não é possível sair de si:

De fato, como nos deixaremos comover pela piedade, a não ser saindo de nós e identificando-nos com o animal que sofre e deixando, por assim dizer, nosso ser para assumir o seu? [...] Assim, ninguém se torna sensível a não ser quando sua imaginação se excita e começa a transportá-lo para fora de si.⁵³⁸

Essa sensibilidade natural para com o semelhante, todavia, à medida que se manifesta, deve ser bem conduzida para que produza frutos. O mestre deve oferecer aos alunos situações nas quais ele possa expandir-se como humano:

Para excitar e nutrir essa sensibilidade nascente, para guiá-la ou segui-la em sua inclinação natural, que temos então de fazer, a não ser oferecer ao jovem objetos sobre os quais possa agir a força expansiva de seu coração, que o dilatem, que o estendam sobre os outros seres, que o façam por toda parte achar-se fora de si; afastar com cuidado aqueles que o enclausuram, o concentram e estiram a mola do eu humano? Isso significa, em outras palavras, excitar nele a bondade, a humanidade, a comiseração, a beneficência, todas as paixões atraentes e doces que agradam naturalmente aos homens e impedir que nasçam a inveja, a cobiça, o ódio, todas as paixões repugnantes e cruéis, que, por assim dizer, tornam a sensibilidade não somente nula, mas negativa, e fazem o tormento do que as experimenta.⁵³⁹

⁵³⁵ *Emílio...*, *op. cit.*, p.303.

⁵³⁶ *Ibidem*, p.304.

⁵³⁷ *Ibidem*, p.303.

⁵³⁸ *Ibidem*, p.304.

⁵³⁹ *Ibidem*, p. 304.

O preceptor preocupado em alimentar essa sensibilidade no jovem deveria modificar o foco de sua atenção, passando do ambiente luxuoso das cortes e palácios⁵⁴⁰ para a realidade do povo pobre e miserável.⁵⁴¹

Tendo no horizonte essas posições, Rousseau reivindica para o homem algumas máximas: 1ª) Não pertence ao coração humano colocar-se no lugar de pessoas mais felizes, mas apenas no das que estão em situação mais lastimável; 2ª) Só lamentamos no outro os males de que não nos acreditamos isentos; 3ª) A piedade que se tem pelo mal de outrem não se mede pela quantidade desse mal, mas pelo sentimento que atribuímos aos que o sofrem.⁵⁴²

A primeira máxima postula um homem naturalmente compassivo; a segunda, assenta-se na concepção de que a compaixão pelo outro decorre do amor que se tem a si; a terceira, por sua vez, confere primazia ao sentimento de identidade humana. Em recente publicação a respeito da história da constituição da concepção de direitos humanos, Lynn Hunt a vincula à questão da *empatia*. Segundo a autora, uma nova sensibilidade, aberta ao tema de empatia, foi fundamental para que a concepção de direitos humanos se consolidasse na segunda metade do século XVIII, inclusive do ponto de vista social e político.

As idéias filosóficas, as tradições legais e a política revolucionária precisaram ter esse tipo de ponto de referência emocional para que os direitos humanos fossem verdadeiramente “autoevidentes” [como declarou Thomas Jefferson no primeiro rascunho da Declaração de Independência]. E, como insistia Diderot, esses sentimentos tinham de ser experimentados por muitas pessoas, não somente pelos filósofos que escreviam sobre eles.⁵⁴³

Um dos argumentos centrais do trabalho de Hunt é o de que a disseminação dessa “sensibilidade empática” ao longo do século XVIII está diretamente associada à leitura de romances. A experiência permitia aos leitores dos Setecentos identificarem-se com as personagens dos romances, suas alegrias, tristezas e preocupações. Como num espelho, podiam ver suas próprias vidas e sentimentos projetados nas histórias de personagens comuns

⁵⁴⁰ “Quereis, pois, animar e alimentar no coração de um jovem os primeiros movimentos da sensibilidade nascente e dirigir seu caráter para a beneficência e a bondade? Não façais com que nele germinem o orgulho, a vaidade, a inveja, através da imagem enganosa da felicidade dos homens; não exponhais logo a seus olhos a pompa das cortes, o luxo dos palácios, o atrativo dos espetáculos.” *Emílio...*, *op. cit.*, p.302.

⁵⁴¹ “Ocupai vosso aluno com todas as boas ações eu estiverem ao seu alcance; seja o interesse dos indigentes sempre o dele; não os auxilie apenas com a bolsa, mas com seus cuidados; sirva-os, proteja-os, consagre a eles sua pessoa e seu tempo; faça de si mesmo o intendente deles; nunca em sua vida ocupará mais nobre emprego. Quantos oprimidos que nunca seriam ouvidos obterão justiça, quando ele a pedir para eles com a intrépida firmeza que o exercício da virtude dá; quando ele forçar as portas dos grandes e dos ricos, quando for, se preciso, até o pé do trono para fazer com que se ouça a voz dos desafortunados, a quem todos os acessos estão fechados por causa da miséria e a quem o temor de serem punidos pelos males que lhes fazem impede até de se queixarem!” *Ibidem*, p.348.

⁵⁴² *Ibidem*, p.305 e 307.

⁵⁴³ *Ibidem*, p.25.

submetidos às mais variadas formas de pressão social. A imaginação excitada pela leitura permitia aos leitores se transportarem para as histórias, exercitar a empatia, ver no personagem um humano semelhante a eles, com sentimentos, expectativas e esperanças semelhantes às deles. Para Hunt, a experiência coletiva de leitura de romances foi decisiva para a emergência dessa nova sensibilidade disposta a ver o outro como semelhante, experiência que é a base fundamental para a concepção de direitos humanos.

Não é preciso dizer que a empatia não foi inventada no século XVIII. A capacidade de empatia é universal, porque está arraigada na biologia do cérebro: depende de uma capacidade de base biológica, a de compreender a subjetividade de outras pessoas e ser capaz de imaginar que suas experiências interiores são semelhantes às nossas.[...]. No século XVIII, os leitores de romances aprenderam a estender o seu alcance de empatia.⁵⁴⁴

Hunt cita três romances particularmente influentes no século XVIII e que contribuíram decisivamente para a construção dessa “sensibilidade empática”: *Pamela* (1740) e *Clarissa* (1747-1748), de Samuel Richardson, e *Júlia* (1761), de Rousseau, confessadamente baseada nos dois primeiros. Hunt aponta para a relação entre o tema da *empatia* e a longa trajetória da autonomia individual no Ocidente:

Autonomia e empatia não se materializaram a partir do ar rarefeito do século XVIII. Durante o longo período de vários séculos, os indivíduos tinham começado a se afastar das teias da comunidade, tornando-se agentes cada vez mais independentes tanto legal como psicologicamente.⁵⁴⁵

A *empatia* remetia ao tema da autodeterminação e à noção de um indivíduo que pode bem conduzir-se na ordem social. Suporia a autonomia e a libertação das amarras coletivas por parte de uma pessoa que pode respeitar a liberdade e o sentimento do próximo sem um apelo explícito à tradição ou à Sagrada Escritura. No caso de Rousseau, todavia, *empatia* e *compaixão* são temas levantados não como ruptura, mas ressignificações da tradição religiosa. Ele procura ressignificar a lei moral do Evangelho, lendo-a num contexto de valorização do homem, da igualdade e da solidariedade. Não é por acaso que seu modelo de homem compassivo não é um filósofo interessado em libertar-se total e definitivamente da tradição religiosa, mas um vigário católico bastante devoto e fiel cumpridor dos ritos da Igreja.

⁵⁴⁴ HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos...*, op. cit., p.39.

⁵⁴⁵ *Ibidem*, p. 28.

Capítulo 3 – O cristianismo do Evangelho

3.1. Educação cristã e humanidade

3.1.1. Educação e o direito de ser homem

Inspirada por princípios evangélicos, a postura do vigário causara profundo impacto no jovem Rousseau da narrativa do *Émile*, mas Jean-Jacques não sabia àquela altura dimensionar exatamente as razões da admiração:

Vivendo com ele na maior intimidade, aprendi a respeitá-lo cada dia mais, e, tantas bondades tendo conquistado inteiramente meu coração, aguardava com uma curiosa inquietação o momento de aprender sobre que princípio ele fundamentava a uniformidade de uma vida tão singular.⁵⁴⁶

O eclesiástico manteve discrição, não aconselhando o menino a seguir o Evangelho ou crer em Jesus Cristo. Antes, “esforçou-se por fazer germinarem as sementes de razão e de bondade que plantava em sua alma.”⁵⁴⁷ Ensina que “a paz da alma consiste no desprezo de tudo o que a pode perturbar: o homem que mais faz caso da vida é o que menos sabe gozá-la e o que aspira mais avidamente a felicidade é sempre o mais miserável.”⁵⁴⁸ Reconhece-se aqui o tema da “negação de si”, clássico na tradição cristã. Nos Evangelhos, Jesus coloca a autonegação e o abandono à Providência como condições para o discipulado.⁵⁴⁹

O jovem Rousseau fica indignado com a provocação: “se for preciso desprezar a própria felicidade, quem saberá ser feliz?”⁵⁵⁰ O velho vigário se oferece como exemplo, num tom que impressionou o jovem Rousseau⁵⁵¹, que então reage: “Feliz, vós! Tão pouco afortunado, tão pobre, exilado, perseguido, sois então feliz! E o que fizeste para sê-lo?”⁵⁵² O vigário responde que di-lo-á de bom grado⁵⁵³, e a narrativa prossegue na voz do menino:

⁵⁴⁶ *Emílio...*, op. cit., p.370.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, p.371.

⁵⁴⁸ *Ibidem*.

⁵⁴⁹ Por exemplo, em Marcos, capítulo 8, versículos 35 a 36, ele ensina: “Se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me. Pois aquele que quiser salvar a sua vida, irá perdê-la; mas, o que perder a sua vida por causa de mim e do Evangelho, irá salvá-la. Com efeito, que aproveita ao homem ganhar o mundo inteiro e arruinar a sua vida?”. Em Mateus 16, 24 a 26 se encontra semelhante passagem: “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me. Pois aquele que quiser salvar a sua vida, vai perdê-la, mas o que perder a sua vida por causa de mim vai encontrá-la. De fato, que aproveitará ao homem ganhar o mundo inteiro mas arruinar a sua vida? Ou que poderá o homem dar em troca de sua vida?”

⁵⁵⁰ *Emílio...*, op. cit., p.371.

⁵⁵¹ *Ibidem*.

⁵⁵² *Ibidem*, p.371-372.

⁵⁵³ *Ibidem*, p.372.

Então fez-me compreender que, depois de ter recebido minhas confissões, queria fazer-me as suas. Derramarei em teu seio, disse-me ele enquanto me abraçava, todos os sentimentos de meu coração. Ver-me-ás, se não tal como sou, pelo menos tal como eu próprio me vejo. Quando tiveres escutado toda a minha profissão de fé, quando conheceres bem o estado de minha alma, saberás por que me considero feliz e, se pensares como eu, o que deves fazer para sê-lo.⁵⁵⁴

A *Profession* é, nesse aspecto, uma resposta à pergunta: “como ser feliz”? O vigário vai expor sua “doutrina para a felicidade”. Não inicia a sua profissão de fé com a catequese, mas com atitudes práticas de acolhimento e o desejo de resgatar a dignidade perdida para a mendicância e o ateísmo.

A ideia de *resgate*, central na tradição cristã, certamente foi um dos problemas mais debatidos ao longo dos séculos XVI e XVII. Era então entendida, sobretudo, como “salvação da alma”, pondo-se todo o acento da discussão no destino ultraterreno do homem. O saboiano claramente não quer “salvar a alma do menino”, mas resgatá-lo de modo integral. Também nesse sentido segue de perto a prática do Jesus dos Evangelhos, que não aparece como pregador exclusivamente espiritual ou moralizante.⁵⁵⁵

O resgate promovido pelo saboiano se dará por meio da educação e terá como pressuposto a possibilidade de redenção: trata-se de uma crença inequívoca na bondade da natureza humana. Ao inevitavelmente mau, não haveria que se falar em ‘salvação’, mas simplesmente em castigo e punição. O eclesiástico partilha da concepção de que a bondade é o verdadeiro *status* do homem, e de que aquele que encontrou sua natureza não pode ser mau:

Se a bondade moral é conforme à nossa natureza, o homem só pode ser são de espírito ou bem constituído na medida em que é bom. Se ela não o é, e o homem é naturalmente mau, ele não pode cessar de sê-lo sem se corromper, e a bondade é nele apenas um vício contra a natureza.⁵⁵⁶

Nesse último caso, um homem bom seria uma aberração: “criado para prejudicar seus semelhantes como o lobo para massacrar sua presa, um homem humano seria animal tão depravado quanto um lobo piedoso, e só a virtude nos deixaria remorsos.”⁵⁵⁷ O religioso acredita que a tendência humana para o bem se preserva mesmo no criminoso mais contumaz:

⁵⁵⁴ *Emílio*, op. cit., p.372.

⁵⁵⁵ Aparece, sim, como uma pessoa atenta ao homem como um todo, inclusive nas suas questões materiais. Comove-se com as multidões famintas (Mt 15, 32, Mc 8, 2); age em favor dos doentes (Mt 14, 14, Mc 6, 53-56), como o homem com a mão atrofiada (Mt 12, 9-14, Mc 3, 1-6, Lc 6, 6-11), a mulher encurvada (Lc 13, 10-13) e o hidrópico (Lc 14, 1-5); repreende os discípulos que queriam despedir a mulher que pedia ajuda (Mt 15, 24); cura cegos (Mt 20, 29-34, Mc 10, 46-52, Lc 18, 35-43), surdos-mudos (Mc 7, 31-37), paralíticos (Mc 2, 1-12), leprosos (Mc 1, 40-45, Lc 5, 12-14, Lc 17, 11-19), pessoas com problemas psicológicos (Lc 9, 37-43) e doentes de modo geral (Mc 1, 32-33).

⁵⁵⁶ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.406.

⁵⁵⁷ *Ibidem*.

Os mais perversos não seriam capazes de perder completamente essa inclinação [para o bem]; muitas vezes ela os coloca em contradição consigo mesmos. O ladrão que rouba os passantes ainda cobre a nudez do pobre, e o mais feroz assassino ampara um homem que cai desmaiado.⁵⁵⁸

Para Rousseau, a educação deveria consistir numa atitude de preservação da bondade original do homem. É por essa razão que a educação deve ser negativa, impeditiva. Nas suas palavras ao bispo de Paris: “com base nesse princípio [da bondade humana], estabeleço a educação negativa como a melhor [para impedir o vício], ou antes, a única educação boa.”⁵⁵⁹ Já no *Émile* ele tinha dito:

para formar esse homem raro [o homem natural], o que temos de fazer? Muito, sem dúvida: impedir que algo seja feito. Quando se trata apenas de ir contra o vento, bolinamos; se, porém, o mar estiver agitado e quisermos permanecer parados, deveremos lançar âncora.⁵⁶⁰

Era preciso agir prevenir o homem do luxo, da ambição, da aparência, do orgulho e do desejo de disputa. Em outra passagem do texto, afirma Rousseau: “enquanto o turbilhão das nossas instituições o arrasta [ao jovem], puxá-lo em sentido contrário através de outras instituições não é fazer com que mude de lugar, é mantê-lo no mesmo.”⁵⁶¹

A educação deveria contribuir para uma luta em defesa da condição humana e dos direitos a ela relativos. O mais fundamental direito do homem é o direito de ser homem e o *Émile* é uma defesa apaixonada dessa prerrogativa. A boa educação é a que permite um livre fluir da boa natureza, saída das mãos do próprio Criador: daí o repúdio à tradição, aos usos e costumes que aprisionam ou degeneram a força divina manifestada na sabedoria da natureza.

As instituições sociais criadas contra o progresso das forças naturais são em si mesmas perniciosas e devem ser abolidas. O *Émile* é um convite para que os homens deixassem de interferir no curso natural do desenvolvimento humano, ou pelo menos que não se precipitassem e prejudicassem a obra da natureza. Emílio seria tanto quanto possível educado segundo o projeto da natureza, e isso queria dizer ser um homem em sentido pleno:

Pouco me importa que destinem meu aluno à espada, à Igreja ou à barra. Antes da vocação dos pais, a natureza o chama para a vida humana. Viver é o ofício que quero ensinar-lhe. Ao sair de minhas mãos, concordo que não será nem magistrado, nem soldado, nem padre; será homem, em primeiro lugar.⁵⁶²

⁵⁵⁸ *Emílio*, op. cit., p.407.

⁵⁵⁹ « Carta a Christophe de Beaumont .» In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.57.

⁵⁶⁰ *Emílio...*, op. cit., p.14.

⁵⁶¹ *Ibidem*, p.453.

⁵⁶² *Ibidem*, p.15.

3.1.2. Colégios, catequese e os direitos da infância

Jean-Jacques faz uma pesada crítica aos colégios controlados pela Igreja, que segundo ele não estavam cumprindo adequadamente sua função na formação humana. A educação tradicional estaria sacrificando o presente em nome do futuro:

Que devemos pensar, então, dessa educação bárbara que sacrifica o presente por um futuro incerto, que prende uma criança a correntes de todo tipo e começa por torná-la miserável, para lhe proporcionar mais tarde não sei que pretensa felicidade de que provavelmente não gozará jamais?⁵⁶³

“A idade da alegria passa-se em meio a prantos, a castigos, a ameaças, à escravidão.”⁵⁶⁴ Aos seus olhos o colégio estava aprisionando a criança num sem-número de prescrições aparentemente inúteis e orientadas por uma falsa concepção religiosa, que promete uma felicidade futura.

A posição de Rousseau é a de valorização e respeito pela infância naquilo que ela tem de singular. A noção de que a criança e o seu universo são realidades autônomas está se delineando mais incisivamente nesse momento histórico: “no final do século XVIII, os adultos têm sobre as crianças um olhar modificado pela lenta tomada de consciência sobre sua especificidade.”⁵⁶⁵ As ideias de Rousseau quanto ao tema devem ser compreendidas como parte dessa nova significação da infância, que não está dissociada de processos sociais mais amplos da Europa das Luzes.⁵⁶⁶ Sem desconsiderar o papel da expansão do letramento, o prolongamento da vida e os maiores cuidados com a infância, não se pode negar que o referencial religioso anima aqui também suas posições.⁵⁶⁷

Os Evangelhos certamente inovaram ao trazer uma visão positiva acerca da infância. Em várias oportunidades a criança é valorizada por Jesus contra a tradição da sociedade de seu tempo. Em Marcos, quando percebe que os discípulos disputavam para ver quem seria o

⁵⁶³ *Emílio...*, *op. cit.*, p.72.

⁵⁶⁴ *Ibidem*.

⁵⁶⁵ SANDRIN, Jean. “Um novo olhar sobre a infância.” In: VOVELLE, Michel. *França revolucionária...*, *op. cit.*, p.65.

⁵⁶⁶ Pierre Chaunu destaca que a Europa do século XVIII tem de 5 a 6 vezes mais alfabetizados que no século anterior; em duas gerações, a capacidade de absorção pela leitura decuplicou. A difusão do conteúdo escrito aumentou em até 20 vezes no período de 1680-1780. Isso permitia de um modo geral uma melhor instrução e práticas de higiene fundamentais para o declínio da mortalidade. Para muitos, a vida se torna mais humana e mais longa. As preocupações com a infância e a educação ganham projeção nesse cenário. CHAUNU, Pierre. *A civilização da Europa das Luzes*. Trad: Manuel João Gomes. 2.ed. Lisboa: Estampa, 1995. v.1. p. 33-39.

⁵⁶⁷ Rousseau imagina os seus críticos acusando-o de, com essas prescrições humanizadoras, tornar o seu aluno tímido e poltrão, como se ele estivesse com elas por desnaturar a condição humana: “torná-lo-emos tímido e poltrão, direis. Veremos em seguida; por enquanto, comecemos por torná-lo humano, eis o que mais no importa.” *Emílio...*, *op. cit.*, p.307. Pode-se perceber que há todo um debate a respeito da “natureza humana” balizando e animando aquilo que hoje chamaríamos de “concepções pedagógicas”.

maior, toma para si uma criança e diz: “aquele que receber uma destas crianças por causa do meu nome, a mim recebe; e aquele que me recebe, não é a mim que recebe, mas sim aquele que me enviou. (Mc 9, 36-37). No capítulo 10, o mesmo evangelista mostra um Jesus extremamente afetuoso para com as crianças, ao contrário do que prescreviam as práticas e representações de seu tempo:

Traziam-lhe crianças para que as tocasse, mas os discípulos as repreendiam. Vendo isso, Jesus ficou indignado e disse: ‘Deixai as crianças virem a mim. Não as impeçais, pois delas é o Reino de Deus. Em verdade vos digo: aquele que não receber o Reino de Deus como uma criança, não entrará nele.’ Então, abraçando-as, abençoou-as, impondo as mãos sobre elas. (10, 13-16).

Nos Evangelhos de Mateus e Marcos, a proclamação de que o Reino é das crianças (e de todos aqueles que o recebem como crianças) contrasta com os versículos seguintes que tratam do perigo das riquezas e das dificuldades do rico para ingressar no Reino de Deus. O *Émile* contempla ambos os postulados evangélicos, traduzindo-os para a realidade específica de meados do século XVIII: a riqueza e uma educação que não contemple a especificidade da infância são ambas danosas e ofensivas à condição humana e aos seus direitos.

A visão de setores conservadores da ortodoxia eclesiástica orientava de modo geral a prática educacional no século XVIII. Para a Igreja, a natureza humana corrompida deveria de algum modo ser contrabalanceada por uma educação religiosa cuja função principal seria a de atenuar os efeitos da mancha original. Estava claro que o homem corrompido deveria ser posto desde muito cedo a limites estreitos. Essa visão é manifestada pelo bispo de Paris em sua carta pastoral:

O homem sente-se arrastado por uma propensão funesta; e como poderia resistir a ela se sua infância não estivesse dirigida por mestres plenos de virtude, de sabedoria, de vigilância, e se, durante todo o curso de sua vida, não fizesse ele próprio vigorosos e contínuos esforços, sob a proteção e com as graças de seu Deus?⁵⁶⁸

A razão humana, desde o seu desabrochar, deveria ser conduzida para aquilo que a Igreja entendia ser a verdade:

A educação dos jovens é um dos objetos mais importantes da solicitude e do zelo dos pastores. Sabemos que, para reformar o mundo, tanto quanto permitem a fraqueza e a corrupção de nossa natureza, bastaria observar, sob a direção e a influência da graça, os primeiros lampejos de luz da razão humana, tomá-los cuidadosamente e dirigi-los para o caminho que conduz à verdade.⁵⁶⁹

⁵⁶⁸ « Carta Pastoral... » In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont...*, op. cit., p.221.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p.220.

As escolas da França setecentista eram excelentes canais de difusão da doutrina católica por parte de uma Igreja que mantinha ascendência sobre a juventude. O cenário garantia de certo modo a submissão e fidelidade dos súditos ao monarca cristianíssimo. Por isso o *munus* da formação humana deveria estar a cargo do clero. Nas palavras do arcebispo Beaumont:

Mas a quem conviria mais do que a nós, e a nossos colaboradores no santo ministério, velar assim pelos primeiros momentos da juventude cristã; administrar-lhe o leite espiritual da religião, a fim de que cresça para a salvação (1 Pedro 2); preparar desde cedo, por meio de lições salutares, adoradores sinceros do verdadeiro Deus, súditos fiéis do soberano, homens dignos de serem o suporte e o ornamento da pátria?⁵⁷⁰

Obviamente, não era esse o propósito de Rousseau com o *Émile*. O debate travado com o bispo de Paris por ocasião da *Lettre* a ele endereçada mostra que não se tratava apenas de um “debate “pedagógico”. Discutia-se ali sobre a natureza humana e, em última análise, sobre a concepção de cristianismo subjacente à representação. Argumenta o bispo em sua carta, dirigindo-se a seus fiéis: “ora, meus caríssimos irmãos, o autor de *Emílio* propõe um plano de educação que, longe de estar em concordância com o cristianismo, não é sequer apropriado para produzir cidadãos ou homens.”⁵⁷¹

A tradição julgava que a partir da “idade da razão” (em torno de sete anos de idade) estaria o homem em condições de discernir o “bem” e o “mal”. O ensino do “catecismo” se assentava sobre esse pressuposto, extremamente criticado por Rousseau: “a obra-prima de uma boa educação é formar um homem razoável, e pretende-se educar uma criança pela razão! Isto é começar pelo fim, é da obra querer fazer o instrumento.”⁵⁷²

Tentar educar antes do momento certo acarretaria justamente a obtenção do resultado oposto: “a cada ensinamento precoce que queremos inculcar em suas cabeças, plantamos um vício no fundo de seus corações.”⁵⁷³ O *Émile* é recorrente quanto a essas críticas e condena particularmente as disputas, tão comuns nos colégios católicos:

É muito estranho que, desde que se começaram a educar crianças, não se tenha imaginado outro instrumento para governá-las que não a rivalidade, o ciúme, a inveja, a vaidade, a avidez, o temor vil, todas as paixões mais perigosas, mais próprias para fermentar e corromper a alma ainda antes que o corpo esteja formado.⁵⁷⁴

⁵⁷⁰ « Carta Pastoral... » In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont...*, op. cit., p.220.

⁵⁷¹ *Ibidem*, p.221.

⁵⁷² *Emílio...*, op. cit., p.90.

⁵⁷³ *Ibidem*, p.94.

⁵⁷⁴ *Ibidem*.

A pedagogia dos colégios não fazia senão corroborar os valores sociais dominantes e constranger a natureza humana. O ideal era uma ação francamente contrária:

Fazei o contrário do que é o costume e quase sempre agireis bem. Como não se quer fazer de uma criança uma criança, mas sim um doutor, nunca é cedo demais para os pais e os mestres repreenderem, corrigirem, admoestarem, adularem, ameaçarem, prometerem, instruírem, argumentarem.⁵⁷⁵

O *Émile* critica o desejo de muitos pais de proporcionar aos filhos uma educação piedosa e ritualista:

Queremos torná-las [as crianças] piedosas e as levamos à igreja para se aborrecer; fazendo-as resmungar orações, forçamo-las a aspirar à alegria de não mais rezar a Deus. Para inspirar-lhes a caridade, fazemo-las dar esmola, como se desdenhássemos dá-la nós mesmos.⁵⁷⁶

O próprio bispo reconhece em sua carta a ineficiência daquele modelo de educação:

Ai! Meus caríssimos irmãos, apesar dos princípios da mais saudável e virtuosa educação, apesar das mais magníficas promessas da religião e das mais terríveis ameaças, os erros da juventude são agora muito mais frequentes, muito mais multiplicados!⁵⁷⁷

Defende, então, o reforço do modelo educativo estabelecido. Jean-Jacques o satiriza:

parece que o senhor não está tão descontente com a juventude, que se compraz o bastante com a educação sã e virtuosa que lhe ministram atualmente seus mestres cheios de virtudes, sabedoria e vigilância [...]. Reconheço que é supérfluo procurar novos planos de educação quando se está tão contente com o que existe.⁵⁷⁸

Jean-Jacques atacava particularmente as noções de “ameaças” e os “prêmios” futuros, elementos estruturais do imaginário cristão estabelecido. Movida por interesses imediatos, a infância não se mobilizaria por isso: “provei que toda a glória do Paraíso as tentava menos que um torrão de açúcar, e que elas temiam muito mais entediá-las nas missas vespertinas que arder no Inferno.”⁵⁷⁹ Na sua avaliação, a imposição de uma doutrina estava contribuindo para que os homens perdessem referências importantes, como “matrimônio” e “fidelidade”.

Provei que os desatinos da juventude, dos quais as pessoas se queixam de não poder reprimi-los com esses meios eram, de fato, produto deles.[...] A juventude jamais se extravia por conta própria; todos os seus erros decorrem de ser malconduzida. Os companheiros e as amantes concluem aquilo que os padres e preceptores começaram.⁵⁸⁰

⁵⁷⁵ *Emílio...*, op. cit., p.97.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p.112.

⁵⁷⁷ « Carta Pastoral... » In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont...*, op. cit., p.221.

⁵⁷⁸ « Carta a Christophe de Beaumont .» In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.55.

⁵⁷⁹ *Ibidem*.

⁵⁸⁰ *Ibidem*.

O bispo insistia que a juventude era “uma torrente que transborda apesar dos poderosos diques que a ela se opõem”, e conclui: “que sucederia, então, se nenhum obstáculo detivesse seu fluxo e quebrasse sua força?”⁵⁸¹ Rousseau contra-argumenta: “eu poderia dizer: é uma corrente que derruba seus diques impotentes e tudo destrói. Alargue seu leito e deixe-a correr livre de obstáculos; ela não mais fará mal nenhum.”⁵⁸²

Um dos pontos decisivos para evidenciar a impropriedade desse modelo educacional, segundo Rousseau, era o desejo da Igreja em oferecer à criança uma ideia do próprio Deus. Para ele isso é um equívoco. O apelo a conceitos que são confusos até mesmo para adultos não poderia fazer qualquer sentido para as crianças:

As ideias de criação, de aniquilação, de ubiquidade, de eternidade, de onipotência, a ideia dos atributos divinos, todas essas ideias que tão poucos homens conseguem ver de tão confusas e tão obscuras que elas são, e que nada têm de obscuro para o povo, porque ele não compreende absolutamente nada disso, como se mostrarão elas com toda a sua força, isto é, com toda a sua obscuridade aos jovens espíritos ainda ocupados com as primeiras operações dos sentidos e que só concebem o que tocam?⁵⁸³

A Igreja ensinava que amar a Deus sobre todas as coisas é o primeiro mandamento de todo cristão. Mas como amar algo que não se pode compreender?⁵⁸⁴ Para Rousseau, as abstrações são imediatamente transformadas em alguma ideia sensível na cabeça das pessoas:

Nós mesmos, com nossos termos espírito, trindade e pessoas, somos na maioria dos casos verdadeiros antropomorfistas. Admito que nos ensinam a dizer que Deus está em toda parte, mas também acreditamos que o ar esteja em toda parte, pelo menos na atmosfera, e a própria palavra *espírito*, em sua origem, significa *sopro* e *vento*. A partir do momento em que habituamos as pessoas a dizerem palavras que não entendem, é fácil fazermos com que digam o que quisermos.⁵⁸⁵

⁵⁸¹ « Carta Pastoral... » In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont...*, op. cit., p.221.

⁵⁸² « Carta a Christophe de Beaumont .» In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.55.

⁵⁸³ *Emílio...*, op. cit., p.359.

⁵⁸⁴ No verbete *religion naturelle* da *Encyclopédie*, coloca-se o problema de que não se pode amar a Deus simplesmente pela sua perfeição e onipotência. O amor decorreria, sim, do fato de que Ele é bom e nos ama: « *Toutes les perfections de Dieu, dont il ne résulte rien pour notre avantage peuvent bien nous causer de l'admiration, et nous imprimer du respect, mais elles ne peuvent pas nous inspirer de l'amour. Ce n'est pas précisément parce qu'il est tout - puissant, parce qu'il est grand, parce qu'il est sage que je l'aime, c'est parce qu'il est bon, parce qu'il m'aime lui-même, et m'en donne des témoignages à chaque instant. S'il ne m'aimoit pas, que me serviroit sa toute - puissance, sa grandeur, sa sagesse? Tout lui seroit possible, mais il ne seroit rien pour moi. Sa souveraine majesté ne serviroit qu'à me rendre vil à ses yeux, il se plairoit à écraser ma petitesse du poids de sa grandeur; il sauroit les moyens de me rendre heureux, mais il l négligerait. Qu'il m'aime aucontraire, tous ses attributs me deviennent précieux, sa sagesse prend des mesures pour mon bonheur, sa toute-puissance les exécute sans obstacles, sa majesté suprême me rend son amour d'un prix infini.* » DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean le Rond. (orgs). *ENCYCLOPÉDIE ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. V. 14, p. 79. (ARTFL Project, da Universidade de Chicago). Disponível em <http://encyclopedia.uchicago.edu>.

⁵⁸⁵ *Emílio...*, op. cit., p.357.

Nesses termos, a catequese seria uma simples domesticação de almas, sendo natural que os homens posteriormente zombassem dela e acabassem adotando posturas materialistas. Arremata, então, Jean-Jacques, seu ponto de vista:

Assim, toda criança que acredita em Deus é necessariamente idólatra, ou pelo menos antropomorfista, e, se acontece que a imaginação tenha visto Deus, é muito raro que o entendimento o conceba. Eis precisamente o erro a que leva a ordem de Locke.⁵⁸⁶

Rousseau propõe que seu aluno passe toda a infância sem ouvir falar de religião e fica na expectativa de que suas palavras chocariam os leitores de seu tempo:

Posso prever como meus leitores ficarão surpresos ao me verem atravessar toda a primeira idade de meu aluno sem lhe falar de religião.[...] Se eu tivesse de retratar a estupidez deplorável, pintaria um pedante a ensinar o catecismo às crianças; se eu quisesse enlouquecer uma criança, obrigá-la-ia a explicar o que diz quando recita seu catecismo.⁵⁸⁷

O bispo obviamente discorda quanto à questão da idolatria e do antropomorfismo:

ora, não se pode admitir nem uma coisa nem outra em uma criança que recebeu educação cristã. Se a educação foi errônea nesse aspecto, é soberanamente injusto imputar à religião o que é tão-somente um erro daqueles que a ensinam mal.⁵⁸⁸

O eclesiástico acredita que a criança já seria capaz de ter uma noção adequada de Deus aos dez anos:

mas, ao inculcar-lha [numa criança de 10 anos] que a Divindade não é nada que se apresenta ou se pode apresentar aos sentidos, que é uma inteligência infinita que, dotada de poder supremo, executa tudo o que lhe agrada, é possível dar-lhe uma noção de Deus adequada ao alcance de seu julgamento.⁵⁸⁹

Beaumont cita o exemplo de Agostinho, que desde a juventude aprendeu que Deus era algo grandioso (Confissões, liv. I, cap.II).⁵⁹⁰ Rousseau discorda:

a educação mais cristã não poderia dar à criança o entendimento que ela não tem, nem separar suas ideias das ideias materiais [...]. Faço, além disso, apelo à experiência, e exorto cada leitor a consultar sua memória e lembrar-

⁵⁸⁶ *Emílio...*, *op. cit.*, p.358. Rousseau acusa Locke de inverter a ordem natural no progresso do conhecimento. “Locke pretende que comecemos pelo estudo dos espíritos e que depois passemos aos corpos. Esse método é o da superstição, dos preconceitos, do erro; não é o da razão, nem mesmo o da natureza bem ordenada; é tapar os olhos para aprender a ver. É preciso ter estudado os corpos por muito tempo para formar uma verdadeira noção dos espíritos e suspeitar que eles existem. A ordem contrária só serve para estabelecer o materialismo.” *Emílio...*, *op. cit.*, p.357.

⁵⁸⁷ *Ibidem*, p.360.

⁵⁸⁸ « Carta Pastoral... » In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont...*, *op. cit.*, p.223. Note-se, não apenas pelos termos da discussão, mas também pelas palavras do bispo, como o “tema da educação” não se dissocia, naquele momento histórico, da questão religiosa.

⁵⁸⁹ *Ibidem*, p.223.

⁵⁹⁰ *Ibidem*, p.224.

se se, quando acreditava em Deus, na infância, não fazia sempre alguma imagem dele.⁵⁹¹

E continua:

quando o senhor lhe diz [à criança] que *a divindade não é algo que possa ser apreendido pelos sentidos*, ou seu espírito confuso nada compreende, ou entende que a divindade não é nada. Quando o senhor lhe fala de *uma inteligência infinita*, ela não sabe o que é *inteligência*, e muito menos o que é *infinita*. Mas o senhor a fará repetir as palavras que quer que ela diga.⁵⁹²

Rousseau apela à experiência dos antigos: “todos os povos antigos, sem excetuar os judeus, representaram Deus corporalmente, e quantos cristãos, sobretudo católicos, não fazem isso ainda hoje?”⁵⁹³ O problema, para Jean-Jacques, era o de que o procedimento pedagógico eclesial, animado por uma dada concepção de cristianismo, estava pondo em risco a consistência e o significado da fé cristã para os homens de meados do século XVIII.

Pela catequese, as pessoas estavam sendo reduzidas a uma infantilidade da qual, segundo o genebrino, muitas vezes não procuravam sair. Crianças precocemente ocupadas com as questões complexas e adultos infantilizados quanto às questões de fé eram os resultados mais funestos e visíveis desse cristianismo que havia perdido a capacidade de dialogar com os homens daquele momento:

Se suas crianças falam como homens, é porque os homens ainda são crianças. E por isso que os mistérios empilhados não incomodam mais ninguém; seus termos são tão fáceis de pronunciar quanto outros. Uma das comodidades do cristianismo moderno é ter criado para si um certo jargão de palavras desprovidas de ideias, com as quais se satisfaz tudo, menos a razão.⁵⁹⁴

O bispo vê no apelo de Rousseau a uma educação inicialmente sensitiva um forte indício de materialismo:

Consequentemente, ele quer que todos os cuidados da primeira educação sejam aplicados ao que há no homem de material e de terreno: *Exercitai*, diz ele, *seu corpo, seus órgãos, seus sentidos, suas forças; mas mantende sua alma ociosa tanto quanto possível*. É que essa ociosidade pareceu-lhe necessária para predispor a alma aos erros que ele se propunha a inculcar-lhe.⁵⁹⁵

E arremata: “como essa educação é contrária à que prescrevem de comum acordo a verdadeira religião e a reta razão!”⁵⁹⁶

⁵⁹¹ « Carta a Christophe de Beaumont .» In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.59.

⁵⁹² *Ibidem*.

⁵⁹³ *Ibidem*, p.60.

⁵⁹⁴ *Ibidem*, p.60.

⁵⁹⁵ « Carta Pastoral... » In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont...*, op. cit., p.224-225.

⁵⁹⁶ *Ibidem*, p.225.

3.1.3. Mestres humanos e cristãos

O bispo acusa Rousseau daquilo que o próprio Rousseau quer evitar com seu novo plano de educação: o materialismo. Para Rousseau, era o modelo de cristianismo tradicional que estavam conduzindo os homens ao materialismo e à infidelidade em relação a Deus, ao homem e ao próximo. Jean-Jacques e Beaumont pretendem combater a descrença e o materialismo, todavia, de diferentes modos, cada um propondo uma educação e uma visão de cristianismo e da natureza humana.

No *Émile*, Rousseau faz uma série de exortações aos professores. Anima-os a serem homens em sentido pleno: “lembrai-vos de que, antes de ousar empreender a formação de um homem, é preciso ter-se feito homem; é preciso ter em si o exemplo que se deve propor.”⁵⁹⁷ Exige a integridade moral: “muito se tem raciocinado sobre as qualidades de um bom preceptor. A primeira qualidade que eu exigiria dele, e só esta supõe muitas outras, é a de não ser um homem venal.”⁵⁹⁸ Aponta como requisito fundamental a capacidade de autodoação:

É vosso tempo, são vossos cuidados, vossas afeições, sois a vós mesmo que é preciso dar [...]. Há mostras de interesse e de benevolência que causam mais efeito e são realmente mais úteis do que todos os presentes: quantos infelizes e doentes precisam mais de consolo do que de esmola! Quantos oprimidos para quem a proteção vale mais do que o dinheiro!⁵⁹⁹

Rousseau condena a ineficiência do dinheiro na formação: “não se trata de esvaziar a bolsa e dar dinheiro a manchieiras; nunca vi que o dinheiro fizesse alguém ser amado”⁶⁰⁰; “ainda que abrais vossos cofres, se não abrídes também vosso coração, o dos outros permanecerá sempre fechado.”⁶⁰¹ Exorta o mestre a ser um promotor da paz: “trazei a paz entre aqueles que brigam, evitai os processos”⁶⁰²; e um guardião do dever e defensor dos fracos e infelizes:

Conduzi as crianças ao dever, os pais à indulgência, favorecei os casamentos felizes, impedi as vexações, empregai, prodigai o crédito dos pais de vosso aluno em prol do fraco a quem se recusa justiça e que é esmagado pelo poderoso. Declarai em voz alta que sois o protetor dos infelizes.⁶⁰³

Exorta os mestres a serem generosos e humanos, e não assistencialistas:

⁵⁹⁷ *Emílio...*, op. cit., p.99.

⁵⁹⁸ *Ibidem*, p.28.

⁵⁹⁹ *Ibidem*, p.99.

⁶⁰⁰ *Ibidem*.

⁶⁰¹ *Ibidem*.

⁶⁰² *Ibidem*.

⁶⁰³ *Ibidem*.

Sede justo, humano e generoso. Não deis apenas a esmola, mas fazei caridade. As obras de misericórdia remedeiam mais males do que o dinheiro. Amai os outros e eles vos amarão. Servi a eles e eles vos servirão. Sede seu irmão e eles serão vossos filhos.⁶⁰⁴

O mestre deveria ser uma pessoa simples, e não cair na tentação de instrução apressada:

Mestres zelosos, sede simples, discretos, contidos. Jamais vos apresseis em agir, a não ser para impedir que os outros ajam. Repeti-lo-ei sem cessar: adiai, se possível, uma boa instrução, por medo de apresentar uma que seja má. Nesta terra, de que a natureza teria feito o primeiro paraíso do homem, temei exercer o papel do tentador, querendo dar à inocência o conhecimento do bem e do mal.⁶⁰⁵

A educação deveria se pautar pela paciência: “ousarei expor aqui a maior, a mais importante, a mais útil regra de toda a educação? Não se trata de ganhar tempo, mas de perdê-lo.”⁶⁰⁶ O mestre deveria deixar de criticar os erros dos outros:

Deixai de criticar nos outros vossas próprias culpas; o mal que as crianças veem corrompe-as menos do que o que lhes ensinais. Sempre admoestadores, sempre moralistas, sempre pedantes, para cada ideia que lhes dais acreditando ser boa, dais-lhes ao mesmo tempo vinte outras que não valem nada.⁶⁰⁷

Tal como o ensinamento dos Evangelhos, o exemplo de virtude deveria vir não das palavras, mas das atitudes:

Jovens mestres, peço-vos que penseis nesse exemplo e vos lembreis de que em todas as coisas vossas lições devem consistir mais em atos do que em palavras, pois as crianças facilmente se esquecem do que disseram e do que lhes dissemos, mas não do que fizeram e do que lhes fizemos.⁶⁰⁸

Toda a formação humana deveria estar baseada nos pressupostos da prática:

Não gosto das explicações em forma de discurso. Os jovens prestam pouca atenção nelas e não as retêm. [...] Nunca terei repetido suficientemente que damos poder demais às palavras. Com nossa educação tagarela, só criamos tagarelas.⁶⁰⁹

“Ah! Nada de belos discursos, nada mesmo, nem uma palavra.”⁶¹⁰ Nada do “tedioso sermão de moral.”⁶¹¹ A chave da boa educação é o abandono da hipocrisia: “mestres, deixai

⁶⁰⁴ *Emílio...*, op. cit., p.99.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, p.101.

⁶⁰⁶ *Ibidem*, p.96.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, p.100.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, p.107.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, p.236.

⁶¹⁰ *Ibidem*, p.101.

⁶¹¹ *Ibidem*, p.102.

os fingimentos, sede virtuosos e bons e que vossos exemplos se gravem na memória de vossos alunos, enquanto esperamos que possam entrar em seus corações.”⁶¹²

Os professores deveriam ensinar às crianças não a ciência teológica ou física, mas a “ciência da virtude”: “só há uma ciência a ensinar às crianças, que é a dos deveres do homem.”⁶¹³ “Nosso verdadeiro estudo é o da condição humana.”⁶¹⁴ A vida é essencialmente prática e cabe aos professores formar homens dispostos à ação virtuosa e não teólogos ou letrados. “Viver não é respirar, mas agir.”⁶¹⁵

A “ciência dos doutos” é muito particular e restrita; a “ciência do homem e da virtude”, ao contrário, diz respeito a todos: “se dividíssemos toda a ciência humana em duas partes, uma comum a todos os homens, outra particular aos doutos, esta seria muito pequena em comparação com a outra.”⁶¹⁶ A educação deve respeitar e favorecer o bom-senso, “o mais universal instrumento do homem”:⁶¹⁷

Para dotá-la [a criança] de alguns vãos instrumentos de que talvez não faça uso nunca, vós lhe subtraís o mais universal instrumento do homem, que é o bom senso; vós a acostumais a sempre se deixar levar, a ser apenas uma máquina nas mãos de outra pessoa. [...] Com todos esses belos discursos que agora lhe fazeis para torná-la sábia, preparais o sucesso das palavras que algum dia lhe dirá um visionário, um charlatão, um patife ou um louco qualquer para pegá-la em sua armadilha ou para fazer com que adote a sua loucura.⁶¹⁸

“Quereis que ela [a criança] seja dócil quando pequena; é o mesmo que querer que ela seja crédula e enganada quando grande.”⁶¹⁹ O “ensinamento de mistérios” abafava na criança qualquer possibilidade de sentir prazer com a própria instrução.

O talento de instruir é fazer com que o discípulo encontre prazer na instrução.[...] Ora, para isso, seu espírito não deve permanecer tão passivo diante de tudo o que lhe disserdes que não tenha absolutamente nada para vos compreender. É preciso que o amor-próprio do professor deixe sempre algum espaço para o seu; é preciso que ele possa pensar [...]. É preciso sempre se fazer entender, mas não devemos dizer tudo sempre; quem diz tudo diz pouco, pois no final ninguém mais o escuta.⁶²⁰

⁶¹² *Emílio...*, *op. cit.*, p.113-114.

⁶¹³ *Ibidem*, p.31.

⁶¹⁴ *Ibidem*, p.15.

⁶¹⁵ *Ibidem*, p.16.

⁶¹⁶ *Ibidem*, p.47.

⁶¹⁷ Em outra passagem do *Émile*, diz Rousseau: “Respeitai, pois, a vossa espécie; refleti que ela é essencialmente composta da reunião dos povos e que, mesmo que todos os reis e todos os filósofos fossem suprimidos dela, isso pouco apareceria, e as coisas não iriam pior.” *Op. cit.*, p.309.

⁶¹⁸ *Ibidem*, p.233.

⁶¹⁹ *Ibidem*.

⁶²⁰ *Ibidem*, p.345.

Se no exercício de suas funções o mestre recebesse um tapa na face, não se vingaria ao mesmo estilo: “se eu recebesse um tapa ao cumprir minhas funções junto de Emílio, longe de me vingar desse tapa, vangloriar-me-ia dele por toda parte, e duvido que haja no mundo um homem bastante vil para não passar a me respeitar mais.”⁶²¹

Rousseau condena a educação tradicional, mas não propõe em seu lugar qualquer educação materialista, como suspeitava o bispo. Pelo teor das exortações feitas aos futuros mestres, fica claro que os elementos norteadores de Rousseau são os da tradição cristã.⁶²²

3.2. As ambiguidades do cristianismo

3.2.1. O homem natural

Educado na contracorrente da pregação social, Emílio seria um homem da natureza.⁶²³ Na intenção de evitar confusões para seus leitores e numa resposta aos críticos, Rousseau procura explicitar o que seria esse “homem natural”:

Mas considerai primeiro que, querendo formar o homem da natureza, não se trata por isso de fazer dele um selvagem e de relegá-lo ao fundo dos bosques, mas, envolvido no turbilhão social, basta que ele não se deixe arrastar nem pelas paixões, nem pelas opiniões dos homens; veja ele pelos seus olhos, sinta pelo seu coração; não o governe nenhuma autoridade, exceto a de sua própria razão.⁶²⁴

Nos seus *Principes du droit naturel*, Burlamaqui já tentara desvincular a ideia de “homem natural” de uma conotação exclusivamente “primitiva”:

Trata-se de fazer comentários sobre essa matéria, que quando falamos do “estado natural” do homem, não devemos somente entendê-lo como estado natural e primitivo, no qual ele se encontra colocado, por assim dizer, pelas mãos da natureza mesma; mas todos aqueles nos quais o homem entra pelo próprio fato de ser homem, e que no fundo são conformes à sua natureza, e que não tem nada que não seja conveniente à sua constituição e ao fim pelo qual nasceu.⁶²⁵

⁶²¹ Emílio..., op. cit., p.342.

⁶²² Doação de si, consolo dos infelizes e doentes, defesa do fraco e do oprimido, busca da paz e da justiça, humanidade e generosidade, simplicidade e virtude, temas tradicionalíssimos no universo cristão.

⁶²³ “Ele não é o homem do homem, mas o homem da natureza. [...] ...existe um ponto, qual seja o nascimento do homem, de que todos nós partimos igualmente; quanto mais avançamos, porém, eu para cultivar a natureza, vós para depravá-la, mais nos afastamos uns dos outros.” Emílio..., op. cit., p. 354.

⁶²⁴ Ibidem, p.356.

⁶²⁵ BURLAMAQUI, Jean-Jacques. *Principes du droit naturel...*, op. cit., p.38-39. “Il est donc a propos de remarquer à ce sujet, que quand on parle de l'état naturel de l'homme, on ne doit pas seulement entendre par là cet état naturel et primitif, das lequel il se trouve placé, pour ainsi dire, par les mains de la nature même; mais

Já vimos como as concepções naturalistas se entrelaçam com o cristianismo no século XVIII, a ponto de a tradicional e calvinista Genebra não rejeitar a pregação do pastor Vernes sobre a bondade natural do homem. É certo que a concepção bíblica da “imagem e semelhança” teve nesse processo papel decisivo, mas cabe explicitar melhor essa relação, verificando outros elementos que a animam.

Rousseau descreve a imagem do “estado de natureza” por ocasião do Segundo *Discours*. Rihs aponta duas fontes para a construção dessa imagem idealizada do “estado original do homem”: os então populares relatos dos viajantes, que descreviam as populações não-europeias, e as numerosas obras de direito natural:

*La découverte de l'homme naturel est le fruit de la réflexion, de l'intuition et de l'imagination, mais les lectures en ont hâté l'éclosion. Le caractère et l'intention des deux dissertations à l'Académie de Dijon prouvent qu'il a imité et continué un genre littéraire alors en vogue, qu'il a subi l'influence d'ouvrages nombreux sur le droit naturel, ou les récits de voyages.*⁶²⁶

De acordo com Rihs, os procedimentos utilizados por Rousseau são comuns aos outros “filósofos utopistas.” Além disso, a sensibilidade criadora explicaria os transportes de entusiasmo tão característicos dos dois Discursos.⁶²⁷ A imaginação ativa ali empregada, todavia, não significaria uma ausência de conhecimentos positivos: « *les thèses de Rousseau sur les orginies de l'humanité semblent au contraire se vérifier au fur et à mesure des découvertes anthropologiques.* »⁶²⁸

A hipótese de um estado natural – e a concepção de um direito daí decorrente – constituem precisamente a moldura filosófica a partir da qual Rousseau tem fixado os caracteres do homem primitivo.⁶²⁹ Particularmente a ideia de direito natural, postulada por Grotius e retomadas por Pufendorf no século XVII, é apontada como a grande fonte intelectual de sua inspiração:

Or, la conception d'un droit de la nature avait déjà été développée par Pufendorf dans De jure naturae et gentium libri octo (Huit livres sur le droit de la nature et des gens) et le traité De officio hominis et civis (1673) (Devoirs de l'homme et du citoyen). Pufendorf avait du reste repris et

encore tous ceux dans lesquels l'homme entre par son propre fait, et qui dans le fond sont conformes à sa nature, et n'ont rien que de convenable à sa constitution et à la fin pour laquelle il est né.”

⁶²⁶ RIHS, Charles. *Les philosophes utopistes: le mythe de la cité communautaire en France au XVIIIe siècle*. Paris : Éditions Marcel Rivière et Cie, 1970. p.54.

⁶²⁷ *Ibidem*.

⁶²⁸ *Ibidem*.

⁶²⁹ *Ibidem*.

*développé la pensée du Hollandais Grotius, auteur du De jure belli ac pacis (Du droit de la guerre et de la paix), publié en 1625.*⁶³⁰

As teorias do direito natural do século XVII são as grandes fontes intelectuais do “estado de natureza” e do “homem natural”. Decisivo, nesse ponto, é Pufendorf,

*dont les ouvrages savants avaient été traduits au début du XVIIIe siècle par le protestant Barbeyrac, vulgarisés plus tard par le Genevois Burlamaqui dans deux livres fameux : Principes du droit naturel (1747) e Principes du droit politique (1751).*⁶³¹

Sublinha Lynn Hunt que traduzida para o inglês e o holandês, a obra de Burlamaqui foi amplamente utilizada como uma espécie de livro-texto da lei natural e dos direitos naturais na última metade do século XVIII e que Rousseau, dentre outros, adotou-a como uma ponto de partida.⁶³² O próprio Rousseau destaca no prefácio ao Segundo *Discours* o nome de Burlamaqui:

Essas pesquisas, tão difíceis de fazer-se e sobre as quais se pensou tão pouco até aqui, constituem todavia os únicos meios que nos restam para remover uma multidão de dificuldades, que nos ocultam o conhecimento dos fundamentos reais da sociedade humana. Essa ignorância da natureza do homem é que lança tanta incerteza e obscuridade sobre a definição verdadeira do direito natural, pois, como diz o Sr. Burlamaqui, a ideia do direito e, mais ainda, a do direito natural, são evidentemente ideias relativas à natureza do homem. É, pois, dessa mesma natureza – continua ele – de sua constituição e de seu estado, que se devem deduzir os princípios dessa ciência.⁶³³

A segunda fonte a informar a concepção rousseauiana do “homem da natureza”, e não menos importantes que as teses jusnaturalistas, seriam as imagens de populações “primitivas” fornecidas por relatos de viajantes. Rihs destaca que a literatura do “bom selvagem” se difunde amplamente no século XVIII a partir desses relatos.⁶³⁴ Rousseau seguramente tem acesso, lê e utiliza os textos dos viajantes, como os de François Corréal, Kolben, padre Du Terte e outros.

Ces références confirment l'inclination de Rousseau pour les récits de voyages. [...] les descriptions poétiques des mœurs des peuplades primitives

⁶³⁰ RIHS, Charles. *Les philosophes utopistes...*, op. cit., p.55.

⁶³¹ *Ibidem*, p.56.

⁶³² HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos*, op. cit., p. 118. Assinala ainda Hunt que as obras de Burlamaqui estimularam uma renovação mais geral das teorias da lei natural e dos direitos naturais na Europa Ocidental e nas colônias norte-americanas. *Ibidem*.

⁶³³ Prefácio ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In: In: Rousseau. Coleção “Os Pensadores”, op. cit., p.229.

⁶³⁴ RIHS, Charles. *Les philosophes utopistes...*, op. cit., p.56. « On peut avancer avec G. Chinard ‘qu’il n’est pas possible d’entreprendre une étude, ne disons complète, mais simplement exacte de Jean-Jacques, si l’on ne tient pas compte de l’influence exercée sur sa formation par les récits de voyage. » *Ibidem*.

*ont permis à Rousseau de construire après coup 'l'homme abstrait' de la nature, qui, de son propre aveu, n'est autre que le sauvage des Antilles.*⁶³⁵

O propósito declarado do Segundo *Discours* é conhecer o homem natural: “enquanto, porém, não conhecermos o homem natural, em vão desejaremos determinar a lei que ele recebeu ou aquela que melhor convém à sua constituição.”⁶³⁶ Mas esse conhecimento dependeria de uma noção clara acerca da *lei natural*, definição que os autores modernos, segundo Rousseau, não tinham sido capazes de oferecer:

Assim, todas [as definições] que encontramos nos livros científicos, além do defeito de não serem uniformes, têm ainda o de serem extraídas de vários conhecimentos que os homens, em absoluto, não tem naturalmente, e de vantagens cuja ideia só podem ter depois de sair do estado de natureza.⁶³⁷

O grande problema, para Rousseau, era que os teóricos do direito natural estavam procurando extrair a noção de “homem” e “lei natural” da série de conhecimentos que já possuíam no estado civil, quando o objetivo era justamente o de visualizar a natureza humana na sua condição no estado natural. Os jusnaturalistas, aos seus olhos, não estavam conseguindo discernir o que era próprio de cada estado, do natural e do civil.⁶³⁸ “Ora, sem o estudo sério do homem, de suas faculdades naturais e de seus desenvolvimentos sucessivos, jamais se chegará a fazer essas distinções e, no estado atual das coisas, separar o que a vontade divina fez daquilo que a arte humana pretendeu fazer.”⁶³⁹

Dois pontos se destacam na argumentação de Jean-Jacques. Em primeiro lugar, sua ideia de que está rompendo com a tradição dos teóricos do direito natural para iniciar algo novo. Em segundo, a crença firme de que a ideia de “homem natural” decorre imediatamente da vontade divina, o que nos remete novamente à questão religiosa.

Já vimos que a ideia de que o homem sai bom das mãos do Criador é uma leitura rousseauiana inspirada no relato da criação. Mas outro elemento que muito provavelmente dinamizou a sua concepção do homem natural é a convicção em torno da figura do próprio Jesus Cristo. Ressalta Henri Gouhier que

La pureté de la raison et de la conscience font de Jésus l'homme parfait selon la nature, puisque raison et conscience sont de la nature. Cette pureté

⁶³⁵ RIHS, Charles. *Les philosophes utopistes...*, op. cit., p.58-59.

⁶³⁶ Prefácio ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op. cit., p.230.

⁶³⁷ *Ibidem*.

⁶³⁸ Lourival Gomes Machado expõe com clareza as diferenças entre a concepção de Rousseau e a dos teóricos jusnaturalistas. “Para Rousseau, a sociedade só pode ter nascido de uma convenção: é o postulado exatamente oposto ao da escola de direito natural. Rousseau manifesta seu desacordo com os Enciclopedistas e com o artigo *Direito Natural* de Diderot.” *Ibidem*.

⁶³⁹ *Ibidem*, p.231.

*l'élève au-dessus de tout ce qui vit et pense au niveau de « l'homme de l'homme. ».*⁶⁴⁰

Para Rousseau, Jesus expressa o verdadeiro projeto da natureza para o homem. Trata-se da plenitude da natureza humana, o homem tal como feito e desejado pela vontade divina. Complementa Gouhier:

*Jésus est inspire par le Dieu du Vicaire, un Dieu dont la philosophie ne sait à peu près rien sinon qu'il est suprêmement bon. Cette inspiration divine fait de Jésus l'homme parfait selon la nature, c'est-à-dire selon une nature bonne comme son auteur et manifestant sa bonté dans des instincts qui assurent l'existence heureuse de l'homme, dans une raison qui lui permet de subsister à l'intérieur d'un univers hostile, dans un penchant, la pitié, qui fait du mot humanité le synonyme de la plus haute vertu.*⁶⁴¹

Não é por acaso que Jean-Jacques afirma que a natureza teria instaurado o paraíso na terra não fosse o homem a estragar o projeto com a pretensão científica do conhecimento do bem e do mal, aliás outro tema bíblico.⁶⁴²

3.2.2. Cristianismo : da simplicidade primitiva à arrogância teológica

Se Jesus é o exemplo mais perfeito do homem natural, suas propostas estão obviamente relacionadas ao ideal do “estado da natureza”. A religião se que constitui em torno dele ressoava, nos primeiros tempos, valores que foram sendo abandonados ao longo do tempo. Assim como o “estado natural” cedeu espaço para a corrupção do “estado civil”, a religião dos primeiros tempos foi cedendo lugar a um modelo de cristianismo cada vez mais distante dos ideais do seu “fundador”. Mas como se deu essa transformação?

Após a publicar seu *Discours* sobre a ciência, Rousseau é inquirido pelo rei da Polônia sobre as relações entre a religião revelada e a filosofia. A posição do rei – transcrita por Jean-Jacques na resposta que lhe dirigiu – é a seguinte:

Quanto mais o cristão examina a autenticidade de seus títulos, mais ele se tranqüiliza na posse de sua crença, mais estuda a revelação, mais se fortifica na fé. É nas Escrituras divinas que descobre sua origem e excelência; é nos doutos escritos dos padres da Igreja que segue, de século em século, seu desenvolvimento; é nos livros de moral e nos santos anais que encontra exemplos e tira sua aplicação. Como? A ignorância privará a religião e a virtude de luzes tão puras, de apoios tão poderosos? E ensinaria

⁶⁴⁰ GOUHIER, Henri. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p.42.

⁶⁴¹ *Ibidem*, p.43.

⁶⁴² *Emílio...*, op. cit., p.101.

atrevidamente um doutor de Genebra que a elas se deve a irregularidade dos costumes?⁶⁴³

O Rei católico propõe um estudo das Escrituras na conformidade da tradição da Igreja. Rousseau reage com um argumento interessante: “o povo que Deus tinha escolhido para si jamais cultivou as ciências e jamais se lhe aconselhou seu estudo; no entanto, se esse estudo fosse bom para alguma coisa, ele, mais do que qualquer outro, teria sentido sua necessidade.”⁶⁴⁴ “Depois da morte de Jesus Cristo, doze pobres pescadores e artesãos quiseram instruir e converter o mundo.”⁶⁴⁵

Para explicar o porquê a religião do coração e da simplicidade se converteu na ortodoxia letrada, aristocrática e dogmática, Rousseau faz uma espécie de gênese histórica. Num primeiro momento, ressalta a perseguição a que os cristãos estiveram sujeitos nos primeiros tempos do cristianismo:

Os padres pagãos, alarmados, fizeram com que os príncipes compreendessem estar o Estado perdido porque as oferendas diminuam. Surgiram as perseguições e os perseguidores só conseguiram acelerar os progressos dessa religião que queriam sufocar.⁶⁴⁶

Aos “padres pagãos” perseguidores juntaram-se os filósofos:

No entanto, os padres dos ídolos, não contentes em perseguir os cristãos, puseram-se a caluniá-los. Juntaram-se aos padres os filósofos que não conseguiram vantagens numa religião que pregava a humildade. É verdade que os simples tornaram-se cristãos, mas os sábios caçoavam deles e sabe-se com que desprezo o próprio São Paulo foi recebido pelos atenienses.⁶⁴⁷

Para Rousseau, desde aquele primeiro momento os filósofos puseram-se ao lado dos perseguidores, ao contrário dos simples, que abraçaram o cristianismo. A figura do apóstolo Paulo contrasta, no seu discurso, com a cidade de Atenas, o grande centro intelectual da Antiguidade clássica. Mais uma vez, Rousseau trabalha com a oposição “humildes/simples cristãos” *versus* “soberbos/arrogantes filósofos”. Ante a perseguição dos sábios da época, os cristãos sentiram a necessidade de se defender através das *letras*:

Foi preciso tomar a pena para defender-se. São Justino (morto em 165), o mártir, escreveu a primeira apologia de sua fé. [...] Os primeiros sucessos encorajaram outros escritores. Lançaram-se na mitologia e na erudição, a pretexto de exporem a torpeza do paganismo; quiseram aparentar ciência e

⁶⁴³ “Resposta de J.-J. Rousseau ao Rei da Polônia...” In: *Rousseau, op. cit.*, p.381.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p.382.

⁶⁴⁵ *Ibidem*.

⁶⁴⁶ *Ibidem*, p.382-383.

⁶⁴⁷ *Ibidem*, p.383.

erudição: os livros apareceram aos milhões e os costumes começaram a relaxar-se.⁶⁴⁸

Nessa passagem fica clara uma das teses centrais de Rousseau: a erudição e a ciência põem abaixo a força e a pureza dos costumes. Rousseau procura se inscrever na tradição dos primeiros mártires cristãos. Em nota à passagem acima citada – inserida logo após o nome de São Justino – Jean-Jacques faz o seguinte comentário: “esses primeiros escritores que selavam com o sangue o testemunho de sua pena seriam hoje autores muito escandalosos, pois sustentariam precisamente o mesmo sentimento que eu.”⁶⁴⁹

São Justino, nas suas conversas com Trifão, passa em revista as várias seitas que outrora tentara e as torna tão ridículas que se cria ler um diálogo de Luciano; vê-se, também, na apologia de Tertuliano, como os primeiros cristãos se sentiam ofendidos ao serem tomados por filósofos.⁶⁵⁰

Tal como os primeiros cristãos, Rousseau se ofende com o título de “filósofo”. A religião da humildade não combinava com a arrogância filosófica, e os primeiros cristãos defendiam sobretudo a sua condição de discípulos de Jesus. Mas esse cenário de defesa heróica dos valores da fé cristã – inclusive até o martírio – foi dando cada vez mais espaço à ambição letrada:

Logo não se contentaram mais com a simplicidade do Evangelho e da fé dos apóstolos; tinha-se de ter cada vez mais espírito do que os predecessores. Sutilizaram-se sobretudo os dogmas; cada um quis sustentar sua opinião, ninguém quis ceder. Apareceu a ambição de ser chefe de seita, em todas as partes pulularam as heresias.⁶⁵¹

O orgulho é, aqui também, a causa do mal. O vigário que decididamente não tem pretensões filosóficas é, aos olhos de Rousseau, um eclesiástico que rejeita a orgulhosa dogmática teológica para se pôr de novo no horizonte do cristianismo primitivo e na defesa da simplicidade evangélica. Rousseau prossegue sua narrativa acerca da gênese do cristianismo dogmático:

O arrebatamento e a violência não demoraram a juntar-se à disputa. Esses cristãos, tão doces que só sabiam estender o pescoço ao cutelo, tornaram-se perseguidores furiosos, piores que os idólatras; todos se atolaram nos mesmos excessos e o partido da verdade não foi sustentado com maior moderação do que o do erro.⁶⁵²

⁶⁴⁸ “Resposta de J.-J. Rousseau ao Rei da Polônia...” In: *Rousseau, op. cit.*, p.383-384.

⁶⁴⁹ *Ibidem*, p.383.

⁶⁵⁰ *Ibidem*.

⁶⁵¹ *Ibidem*, p.384.

⁶⁵² *Ibidem*.

O processo de difusão da “religião do coração”, iniciado pelos mártires, restou seriamente comprometido com essa mudança de paradigma no interior do cristianismo. Mas o mal mais perigoso havia sido outro: a introdução da filosofia grega na doutrina cristã.

Outro mal ainda mais perigoso nasceu da mesma fonte: a introdução da antiga filosofia na doutrina cristã. À força de estudar os filósofos gregos, acreditou-se neles encontrar relações com o cristianismo. Ousou-se crer que a religião se tornaria mais respeitável se revestida pela autoridade da filosofia. Houve tempo em que era preciso ser platônico para ser ortodoxo e pouco faltou para que, a princípio Platão, e depois Aristóteles, fossem colocados no altar ao lado de Jesus Cristo.⁶⁵³

Rousseau é incisivo ao defender que a expansão científica ocasionaria o enfraquecimento da fé:

As ciências estão florescentes hoje; a literatura e as artes brilham entre nós. Que lucro tirou disso a religião? [...] Nossas bibliotecas regurgitam de livros de teologia e formigam entre nós os casuístas. Outrora possuíamos santos e nenhum casuísta. A ciência se expande e a fé enfraquece; todo mundo quer ensinar a bem agir e ninguém quer aprendê-lo. Tornando-nos todos doutores, deixamos de ser cristãos.⁶⁵⁴

Jean-Jacques reage, enfim, àquilo que entendia ser um excesso de teologia dogmática. Sua reação não carrega o tom da crítica satírica, mas se fundamenta mesmo no ideal do Evangelho. Critica os padres por terem se afastado do projeto e da mensagem de seu Mestre. O problema maior do orgulho teológico/filosófico não era tanto a vaidade que poderia afetar individualmente este ou aquele religioso, mas o fato de a Boa-Nova não estar sendo devidamente anunciada. A citação é longa, por certo, mas não se pode deixar de transcrevê-la, pois é extremamente expressiva e decisiva para os propósitos do presente trabalho:

Não, não foi com tanta arte e tamanho fausto que o Evangelho se estendeu por todo o universo e sua beleza arrebatadora penetrou nos corações. Esse livro divino, o único necessário ao cristão e o mais útil de todos, mesmo para os que não o forem, precisa ser meditado para levar à alma o amor de seu autor e a vontade de realizar seus preceitos. Jamais a virtude falou linguagem tão doce; jamais a sabedoria mais profunda exprimiu-se com tanta energia e simplicidade. Não se abandona sua leitura sem se sentir melhor do que antes. Oh! vós, ministros da lei, que nele me é anunciada, tende menos trabalho com instruir-me em tantas coisas inúteis. Deixai todos esses livros sábios, que não podem convencer-me nem impressionar-me. Prostrai-vos aos pés desse Deus de misericórdia que vos encarregastes de fazer-me conhecer e amar, pedi para vós essa humildade profunda que me deveis pregar. Não ostentai, Padres, diante de meus olhos, essa ciência orgulhosa, nem esse fausto indecoroso que vos desonra e me revolta; sede, vós mesmos, tocados pela graça se quiserdes que eu o seja e, sobretudo mostrai-me, na vossa conduta, a prática dessa lei, cujo conteúdo pretendeis ensinar-me. Não tendes

⁶⁵³ “Resposta de J.-J. Rousseau ao Rei da Polônia...” In: *Rousseau, op. cit.*, p.384.

⁶⁵⁴ *Ibidem*, p.385.

necessidade de melhor sabê-la, nem de mais ensiná-la a mim; vosso ministério cumpriu-se. Nisso tudo não cabem belas-letras ou filosofia. Assim convém seguir ou pregar o Evangelho, e assim seus primeiros defensores fizeram-no triunfar sobre todas as nações; *non aristotelico more* [não do modo aristotélico], diziam os Padres da Igreja, *sed piscatorio* [mas como pescadores].⁶⁵⁵

Como uma espécie de “segundo Lutero”, Rousseau faz duras críticas a uma Igreja que havia se tornado incompetente na sua tarefa primeira de pregar o Evangelho. A revolta com o fausto indecoroso, o chamamento à prática evangélica e a recomendação da humildade põe novamente a exigência, agora no século XVIII, de levar adiante a Boa-Nova de um Deus de misericórdia e os preceitos de um livro divino, para que pudessem triunfar sobre todas as nações.

3.2.3. São Tiago contra São Paulo e seu cristianismo do dever excessivo

A Europa das Luzes é herdeira de uma tradição de renovação da Escolástica, iniciada nos séculos XVI-XVII e responsável pela produção de uma teologia positiva e moral extremamente conceituais. É nesse contexto que aparecem disciplinas como Exegese, Patrística, Patrologia, História dos Dogmas e da Igreja.⁶⁵⁶ No século XVII em particular, pode-se observar uma profusão de textos litúrgicos, estudos teológicos, meditações místicas, apologias da religião, vida de santos e milagres.

A carta de Rousseau ao rei da Polônia data do início da década de 1750, num momento em que essa literatura religiosa tem ainda uma força extraordinária, dinamizando as a vida de pastores e fiéis. As concepções, particularmente as relacionadas à questão do sagrado, fundavam-se em conceitos tradicionalíssimos do mundo grego. Noções como “ser”, “intelecto”, “anima” e “logos”, além é claro das milenares dualidades “corpo x alma”, “matéria x espírito”, “aparência x essência”, “física x metafísica”, “céu e terra” compunham a base de uma teologia que amparava um discurso religioso fortemente sacralizador.

Os autores do século XVIII tinham clara consciência das relações iniciais do cristianismo com a filosofia, especialmente a platônica. Voltaire, em *Dieu e les hommes*, diz que em Alexandria os cristãos se tornaram teólogos filosofantes e que isso elevou a baixeza do cristianismo: a religião cristã, segundo ele, se revestiu de Platão para se tornar mais

⁶⁵⁵ “Resposta de J.-J. Rousseau ao Rei da Polônia...” In: *Rousseau, op. cit.*, p.385.

⁶⁵⁶ Para mais detalhes, veja DELUMEAU, Jean. *El catolicismo...*, *op. cit.*, cap. 2.

atrativa.⁶⁵⁷ Os discípulos de Jesus atraíram para si judeus platônicos daquela cidade e aí começou o cristianismo. Na escola pública de Alexandria, cristãos platônicos como Marcos (não o Evangelista), Atenágoras, Panteno, Clemente e Orígenes foram os responsáveis pela difusão desse cristianismo filosófico. Lá pela primeira vez Jesus seria chamado “Verbo” e com o tempo foram sendo elaborados vetores fundamentais da teologia cristã, como a doutrina da Trindade.⁶⁵⁸

Uma antropologia dualista principalmente – órfica, platônica e depois estóica – introduziu-se desde os primeiros séculos do Cristianismo na mensagem bíblica dos grandes doutores capadócijs, em Santo Agostinho e em Boécio. O ‘hiperespiritualismo’ oriental, infiltrando-se dentro do Cristianismo, levou a modificar o sentido de certas passagens de São Paulo, a insistir sobre o corpo como prisão e a esquecer a criação do homem tal como descrita pelo Gênesis.⁶⁵⁹

Vimos como Rousseau vê a introdução da filosofia grega no cristianismo como algo negativo. Além do despropósito de se revestir a religião cristã com a autoridade da filosofia, a entronização de Platão e Aristóteles ao lado de Jesus Cristo contribuiria ainda mais para a confusão dos espíritos ao obscurecer o essencial da mensagem dos Evangelhos.

Mas o ingresso da filosofia na religião cristã não se deu apenas por meio da teologia dos santos padres; já a teologia do apóstolo Paulo havia sido elaborada sob as bases de uma cultura grega. Ao contrário de Jesus – um judeu que prega em aramaico e utiliza os referenciais de um mundo predominantemente rural – Paulo é um judeu urbano que escreve em grego para os habitantes dos grandes centros urbanos do Mediterrâneo antigo, como Atenas, Corinto, Éfeso e Roma. A difusão da Boa-Nova nesses espaços dependia essencialmente de uma *tradução* de temas centrais da mensagem recebida para pessoas que se moviam dentro de referenciais da cultura greco-latina. A eficácia do projeto paulino de evangelização dependia fundamentalmente disso.⁶⁶⁰

⁶⁵⁷ VOLTAIRE. *Deus e os homens*. trad: Eduardo Brandão. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.149.

⁶⁵⁸ *Ibidem*, p.153-154.

⁶⁵⁹ DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Trad: Álvaro Lorencini. Bauru: Edusc, 2003, v. I, p.19. “Os grandes doutores capadócijs, isto é, São Basílio de Cesaréia, São Gregório de Nazianzo e São Gregório de Nissa. A *Consolação da Filosofia* de Boécio (480-524), também está toda impregnada de neoplatonismo.” *Ibidem*.

⁶⁶⁰ A respeito de Paulo, diz a *Introdução às Epístolas de São Paulo* da Bíblia de Jerusalém: “Ele nada tem de imaginativo [...]. Ele é, antes, um cerebral. Nele se une a um coração ardente uma inteligência lúcida, lógica, exigente, preocupada em expor a fé segundo as necessidades dos ouvintes. É graças a isto que temos aquelas admiráveis explanações teológicas com que ele envolve o querigma segundo as circunstâncias. Sem dúvida esta lógica não é a nossa. Paulo argumenta muitas vezes como um rabino, segundo os métodos exegéticos que recebeu do seu meio e da sua educação. Mas seu gênio sabe ultrapassar os limites dessa herança tradicional, e é uma doutrina profunda que ele faz passar por canais que, para nós, são um tanto ultrapassados. Além disso, esse semita tem também uma boa cultura grega, recebida talvez desde a infância em Tarso, enriquecida por repetidos contatos com o mundo greco-romano, e esta influência se reflete na sua maneira de pensar, bem como em sua

A teologia paulina é, em muitos aspectos, tributária da filosofia estóica, notadamente da radical distinção *corpo X espírito*. Na carta aos romanos, Paulo exorta seus irmãos na fé a oferecerem os próprios corpos como hóstia viva, santa e agradável a Deus, prestando-lhe um culto espiritual (Rm 12, 1). Na primeira carta aos coríntios, indaga:

Não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo? Tomarei então os membros de Cristo para fazê-los membros de uma prostituta? Por certo, não! Não sabeis que aquele que se une a uma prostituta constitui com ela um só corpo? Pois está dito: *Serão dois em uma só carne*. Ao contrário, aquele que se une ao Senhor, constitui com ele um só espírito. Fugi da fornicção. Todo outro pecado que o homem cometa é exterior ao seu corpo; aquele, porém, que se entrega à fornicção peca contra o próprio corpo! Ou não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que está em vós e que recebestes de Deus? (1Cor 6, 15-19).

Na carta aos gálatas, novamente encontra-se implícito os mesmos pressupostos conceituais:

Ora, eu vos digo, conduzi-vos pelo Espírito e não satisfareis os desejos da carne. Pois a carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne. Eles se opõem reciprocamente, de sorte que não fazeis o que quereis. Mas se vos deixais guiar pelo Espírito, não estais debaixo da lei. Ora, as obras da carne são manifestas: fornicção, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçaria, ódio, rixas, ciúmes, ira, discussões, discórdia, divisões, invejas, bebedeiras, orgias e coisas semelhantes a estas, a respeito das quais eu vos previno, como já vos preveni; os que tais coisas praticam não herdarão o Reino de Deus. Mas o fruto do Espírito é amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, autodomínio. Contra estas coisas não existe lei. Pois os que são de Cristo Jesus crucificaram a carne com suas paixões e seus desejos. (Gl 5, 16-24).

As obras nefastas da “carne”, a que faz alusão Paulo, não correspondem exata e integralmente aos desejos do “corpo”. Mas durante séculos o texto bíblico foi interpretado nesse sentido, constituindo-se numa das diretrizes fundamentais do padrão religioso do Ocidente latino. Lutero e as Reformas do século XVI não romperam – ao invés, alimentaram – as clássicas dicotomias. A expansão religiosa dos séculos XVI-XVIII fundou-se, sobretudo, no ideal de *difusão da Palavra de Deus*, e Paulo, “o pregador dos gentios”, é o grande inspirador desse projeto.

linguagem e em seu estilo. Cita, dada a ocasião, autores clássicos (1Cor 15,33; Tt 1,12; At 17,28) e conhece certamente a filosofia popular baseada no estoicismo, da qual ele tira algumas noções (por exemplo, a partida da alma separada em direção ao mundo divino, em 2Cor 5, 6-8; o “pleroma” cósmico em Cl e Ef), ou fórmulas (1Cor 8,6; Rm 11,36; Ef 4,6). Ele deve à “diatribe” cínico-estóica seu estilo de argumentação rigorosa, por meio de curtas perguntas e respostas (Rm 3,1-9. 27-31) ou suas explanações por acumulação retórica (2Cor 6, 4-10); e, quando, ao contrário, suas frases longas e carregadas, onde as proposições se acumulam em vagas sucessivas (Ef 1,3-14; Cl 1,9-20), pode ainda encontrar seus modelos na literatura religiosa helenística. Fala correntemente o grego como uma segunda língua materna (cf. At 21,40) e com poucos semitismos.” *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista. 3. reimp. São Paulo: Paulinas, 1987. p.2107.

Católicos e protestantes, cada um ao seu modo, alimentaram-se profundamente da teologia paulina. Delumeau diz que o Renascimento tentara unir céu e terra: a Reforma católica separa-os novamente. Revigora-se a partir daí um ideal de renúncia do mundo.⁶⁶¹ Os enormes esforços dos santos dos séculos XVI e XVII, como jejuns, poucas horas de sono⁶⁶², autoflagelação, uso de cilício e de água quente faziam parte de um projeto de aniquilação de si, “mortificação” da carne e dos seus desejos. O corpo, fonte do pecado, deveria ser renegado para que a vida do espírito – para as coisas do alto – resplandecesse com todo o vigor. O “Século dos Santos” conheceu uma série de experiências nesse sentido.

É nesse contexto que emergem – especialmente nos países católicos como França, Espanha e Itália, mas também em terras protestantes – experiências místicas de “iluminações” e “visões”, sobretudo do inferno e do purgatório. São João da Cruz e Santa Tereza D’Ávila aconselhavam o “mergulho interior” como o modo privilegiado da experiência de Deus e, consequentemente, da salvação. A tradição mística dos séculos XIV e XV já acentuava a impossibilidade de se chegar a Deus pela via da razão. Os santos místicos dos séculos XVI e XVII vão novamente enfatizar que Deus é a noite, o Outro, o Sobrenatural, o Incompreensível e o Incomensurável.⁶⁶³ São João da Cruz dizia que a fé ilumina quando a alma se torna cega.⁶⁶⁴

Embora possamos observar um movimento de crítica ao misticismo já no século XVII, muitos aspectos desse padrão religioso ingressam com toda a força no século XVIII, notadamente a radical ruptura carne/espírito e o sentido da fé como experiência mística, adesão irracional a um Deus Incompreensível. Há algumas passagens no *Émile* que indicam a preocupação de Jean-Jacques em resgatar a importância do corpo, secundarizado pela ética da primazia da razão e do espírito. O sentido defendido por Jean-Jacques é o da unidade de corpo e espírito:

Quereis, então, cultivar a inteligência de vosso aluno; cultivai as forças que ela deve governar. Exercitai de contínuo seu corpo; tornai-o robusto e sadio, para torná-lo sábio e razoável; que ele trabalhe, aja, corra e grite, esteja sempre em movimento; que seja homem pelo vigor, e logo o será pela razão.⁶⁶⁵

Diz ainda o genebrino que é um erro extremamente lamentável imaginar que o exercício do corpo prejudique as operações do espírito, como se essas duas ações não

⁶⁶¹ DELUMEAU, Jean. *El catolicismo...*, op. cit., p.54.

⁶⁶² São Pedro de Alcântara, segundo a tradição, dormia apenas uma hora e meia por dia. *Ibidem*, p.56.

⁶⁶³ *Ibidem*, p.63.

⁶⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁶⁵ *Emílio...*, op. cit., p.137.

devessem combinar e uma não devesse sempre dirigir a outra.⁶⁶⁶ Mais à frente, ainda no livro II, diz que “longe de a verdadeira razão do homem formar-se independentemente do corpo, é a boa conformação do corpo que torna fáceis e seguras as operações do espírito.”⁶⁶⁷ A estimada filosofia não começa nos livros:

nossos primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos. Substituir tudo isso por livros não equivale a nos ensinar a raciocinar, mas sim a nos ensinar a nos servirmos da razão de outrem.⁶⁶⁸

O desenvolvimento do espírito na criança deveria se dar no trabalho com o corpo desde cedo: “se, em vez de colar uma criança aos livros, eu a ocupar numa oficina, suas mãos trabalharão em prol de seu espírito; tornar-se-á filósofa acreditando ser apenas uma operária.”⁶⁶⁹

Além da ideia do corpo como agente propulsor do desenvolvimento intelectual, Rousseau procura romper com a concepção tradicional de que é a fonte do pecado. As paixões humanas, de modo geral, são apenas instrumentos de conservação e não forças malignas ou sobrenaturais. Não há que se lutar contra elas ou tentar destruí-las:

Nossas paixões são o principal instrumento de nossa conservação; portanto, é uma tentativa tão vã quanto ridícula querer destruí-las; é governar a natureza, é reformar a obra de Deus. Se Deus dissesse ao homem para destruir as paixões que lhe dá, Deus quererá e não quererá; estaria se contradizendo. Ele nunca deu essa ordem insensata, nada de semelhante está escrito no coração humano, e o que Deus quer que um homem faça ele não manda outro homem dizer, ele próprio o diz e o escreve no fundo de seu coração.⁶⁷⁰

É bem verdade que os teóricos do direito natural que o precederam já falavam na necessidade de cuidado do corpo⁶⁷¹ e insistiam no “amor de si” como um princípio natural, que nada tinha a ver com a depravação do homem.⁶⁷² Trata-se, sem dúvida, de um esforço de autores protestantes para romper com a tradicional imagem do “homem pecador”. Rousseau continua nos seus escritos esse diálogo com a teologia pós-Reformas e é um homem crítico à figura de Paulo. Na sua primeira *Carta da Montanha*, dirigida ao Procurador-geral da

⁶⁶⁶ *Emílio...*, op. cit., p.137.

⁶⁶⁷ *Ibidem*, p. 149.

⁶⁶⁸ *Ibidem*, p. 148.

⁶⁶⁹ *Ibidem*, p. 231.

⁶⁷⁰ *Ibidem*, p. 287. Ainda no *Émile*, Rousseau diz que é um erro separar as paixões entre “permitidas” e “proibidas”: “todas são boas quando permanecemos senhoras delas, e todas são más quando nos deixamos subjugar por elas.” *Ibidem*, p.657.

⁶⁷¹ PUFENDORF, Samuel. *Os deveres...*, op. cit., p.116.

⁶⁷² “Il faut donc bien prendre garde de ne pas envisager l'Amour de soi-même et le sentiment qui nous attache si fortement à notre bonheur, comme un principe mauvais de sa nature, et comme le fruit de la dépravation.” BURLAMAQUI, J.-J. *Principes...*, op. cit., p.43.

República de Genebra, ele diz que aqueles que praticassem a caridade – em adesão ao que propõe a profissão de fé do Vigário – poderiam ser chamados *cristãos*, mas faz a ressalva:

Não seriam, se quisermos, cristãos à moda de São Paulo, que era naturalmente perseguidor e que não ouviu o próprio Jesus Cristo, mas seriam cristãos à moda de São Tiago, escolhidos pelo mestre em pessoa e que recebeu de sua própria boca as instruções que nos transmitiu.⁶⁷³

Rousseau é um grande admirador do apóstolo Tiago, e sua admiração parece se efetivar, tal como a de Marie Huber⁶⁷⁴, em oposição a São Paulo. O próprio nome de Rousseau, Jean-Jacques, é o fruto de uma adesão consciente e denota o “modelo de cristianismo” defendido por ele:

*L'on pourrait aussi y ajouter les données d'une onomastique chrétienne : Jean-Jacques n'est pas Jean-Paul. Cette adoption de deux apôtres tutélaires (Jean et Jacques) e l'exclusion d'un troisième (Paul), est à l'unisson du christianisme de Rousseau que choisit consciemment en son âge mûr Jacques et sa valorisation de la charité aux dépens de Paul et de son insistance sur la justification par la foi, retenue par les Réformateurs protestants depuis Luther.*⁶⁷⁵

A atitude de Rousseau em face de São Tiago tende a relativizar o seu protestantismo, na medida em que Tiago é o apóstolo da “fé e das obras” (posição teológica prestigiada pelos católicos), em oposição a Paulo e a justificação pela fé. Isso é sintomático e parece colocar o cristianismo do conjunto da obra rousseauiana para além das clássicas denominações religiosas.

Dois temas sobressaem na Carta de Tiago: a exaltação dos pobres e a execução das boas obras. Quanto ao primeiro, trata-se da advertência aos ricos quanto ao perigo das riquezas; o segundo cuida-se de uma prevenção quanto a uma fé estéril. A carta diz que o humilde será exaltado, e o rico humilhado:

Glorie-se o irmão de humilde condição na sua exaltação, mas o rico na sua humilhação, porque passará *como a flor da erva*. Com efeito, basta que surja o sol com o seu calor e logo *seca e a erva e sua flor cai* e desaparece a beleza do seu viço! Eis como acabará por perecer o rico no meio dos seus negócios! (1, 9-11).

Faz uma condenação solene dos ricos e da exploração que exerciam sobre os pobres:

Pois bem, agora vós, ricos, chorai e gemei por causa das desgraças que estão para vos sobrevir. A vossa riqueza apodreceu e as vossas vestes estão carcomidas pelas traças. O vosso ouro e a vossa prata estão enferrujados e a sua ferrugem testemunhará contra vós e devorará vossas carnes. [...]

⁶⁷³ *Cartas escritas da montanha, op. cit.*, p.167-168.

⁶⁷⁴ Na sua *Lettre XVII da Lettre de la Religion essentielle*.

⁶⁷⁵ COTTRET, M.; COTTRET, B. *Jean-Jacques Rousseau en son temps, op. cit.*, p.639.

Lembra-vos de que o salário, do qual privastes os trabalhadores que ceifaram os vossos campos, clama, e os gritos dos ceifeiros chegaram aos ouvidos do Senhor dos Exércitos. Vivestes faustosamente na terra e vos regalastes; vós vos saciastes no dia da matança. Condenastes o justo e o pusestes à morte: ele não vos resiste. (5, 1-6).

O texto ainda coloca o pobre na condição de eleito de Deus, advertindo o cristão que não deve fazer acepção de pessoas em proveito do rico:

Meus irmãos, a vossa fé em nosso Senhor Jesus Cristo glorificado não deve admitir acepção de pessoas. Assim, pois, se entrarem em vossa reunião duas pessoas, uma trazendo um anel de ouro, ricamente vestida, e a outra pobre, com suas roupas sujas, e derdes atenção ao que se traja ricamente e lhe disserdes: ‘Senta-te aqui neste lugar confortável’, enquanto dizeis ao pobre: ‘Senta-te aí abaixo do estrado dos meus pés’, não estais fazendo em vós mesmos uma discriminação? Não vos tornais juízes com raciocínios criminosos? Atentai para isto, meus amados irmãos: Não escolheu Deus os pobres em bens deste mundo para serem ricos na fé e herdeiros do Reino que prometeu aos que o amam? E, no entanto, vós desprezais o pobre! Ora, não são dos ricos que vos oprimem, os que vos arrastam aos tribunais? (2, 1-6).

Tiago também chama a atenção para a questão das obras, fundamental em sua carta:

Tornai-vos praticantes da Palavra e não simples ouvintes, enganando-vos a vós mesmos! Com efeito, aquele que ouve a Palavra e não a pratica assemelha-se a um homem que, observando o seu rosto no espelho, se limita a observar-se e vai-se embora, esquecendo-se logo da sua aparência. (1, 22-24).

Meus irmãos, se alguém disser que tem fé, mas não tem obras, que lhe aproveitará isso? Acaso a fé poderá salvá-lo? Se um irmão ou uma irmã não tiverem o que vestir e lhes faltar o necessário para a subsistência de cada dia, e alguém dentre vós lhes disser: ‘Ide em paz, aquecei-vos e saciai-vos’, e não lhes der o necessário para a sua manutenção, que proveito haverá nisso? Assim também a fé, se não tiver obras, está morta em seu isolamento. (2, 14-17). Estais vendo que o homem é justificado pelas obras e não simplesmente pela fé. (2, 24).

Não é possível compreender aspectos centrais do “pensamento religioso” de Rousseau sem ter em conta o papel decisivo que Tiago exerce em sua obra e nas suas posições.⁶⁷⁶ Emílio, por exemplo, educado para a solidariedade, jamais poderia fazer acepção de pessoas:

Quanto mais suas atenções [de Emílio] se consagrarem à felicidade dos outros, mais eles serão esclarecidos e sábios, e menos ele se enganará sobre o que é bom ou mau; porém, nunca toleremos nele nenhuma preferência cega, baseada unicamente em acepções de pessoa ou em prevenções injustas.⁶⁷⁷

⁶⁷⁶ Anota Henri Gouhier : « *Qu'on relise l'Épître de saint Jacques, tout entière faite d'instructions pratiques, insistant sur l'amour du prochain et les vertus sociales, on comprend vite ce qui devait plaire à Rousseau dans ces pages plus évangéliques à ses yeux que la théologie du péché et de la grâce impliquée dans les Épîtres de saint Paul.* » GOUHIER, Henri. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau...*, op. cit., p.42.

⁶⁷⁷ Emílio..., op. cit., p.352.

Numa das Cartas escritas da montanha, Rousseau diz que “certas passagens de São Paulo, desvirtuadas ou mal entendidas, fizeram surgir muitos fanáticos e estes, frequentemente, desfiguraram e desonraram o cristianismo.”⁶⁷⁸ Aos seus olhos, jansenistas, metodistas, devotos de seu tempo e mesmo os reformadores poderiam ser apontados como exemplos dessas pessoas que desfiguraram a religião cristã. Acusado pelo Conselho de Genebra de ser contrário ao espírito do Evangelho, Rousseau reage:

Erram-me ao fazer-me dizer do Evangelho o que só digo dos jansenistas, dos metodistas, e de outros devotos de hoje, que tornaram o cristianismo uma religião tão terrível e desagradável quanto é agradável e doce sob a verdadeira lei de Jesus Cristo.⁶⁷⁹

A constituição dessa religião “terrível e desagradável”, na sua avaliação, resultava da excessiva carga de deveres imposta aos fiéis. A religião do dever e das proibições, pesando aos ombros de fiéis, mas também de padres e pastores, estava produzindo pessoas tristes e taciturnas. Jean-Jacques cita o exemplo das mulheres, submetidas a um excesso de prescrições religiosas:

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 veem reinar em suas casas delas os expulsa? Ou que estejam tão pouco tentados a abraçar um estado tão desagradável? Ao exagerar todos os deveres, o cristianismo torna-os impraticáveis e vãos; de tanto proibir às mulheres o canto, a dança e todas as distrações do mundo, tornou-as mal humoradas, queixosas e insuportáveis em suas casas.⁶⁸⁰

Subjacente ao excesso de dever e zelo religioso, encontramos novamente a ideia de pecado e culpabilização. As exigências de uma vida devota – que tocava de maneira particularmente sensível a figura feminina naquele contexto – implicavam uma postura de gravidade e humilhação diante do Grande Senhor que podia punir as faltas humanas. O cumprimento dos deveres se dava então numa atmosfera de profunda austeridade, medo e mesmo tristeza. Rousseau reage: “mas, em que passagem o Evangelho proíbe às mulheres o canto e a dança? Qual a passagem que as submete a tristes deveres? Pelo contrário, fala-se dos deveres dos maridos, mas não está dita uma palavra sobre os das mulheres.”⁶⁸¹

⁶⁷⁸ *Cartas escritas da montanha, op. cit.*, p.243.

⁶⁷⁹ *Ibidem*, p.242.

⁶⁸⁰ *Ibidem*, p.241-242.

⁶⁸¹ *Ibidem*.

A “teologia do pecado e da culpa” condenava a alegria, sentimento tido incompatível com a condição humana.⁶⁸² O protestante Rousseau acusa os primeiros reformados de caírem nesse mesmo excesso:

Os primeiros reformados caíram de início nesses excessos, com uma severidade que tornou muita gente hipócrita e os primeiros jansenistas não deixaram de nisso imitá-los. Um pregador de Genebra, chamado Henri de la Marre, defendia no púlpito que era pecado ir mais alegre às núpcias do que Jesus Cristo havia ido para a morte. Um cura jansenista defendia igualmente que as festas de núpcias eram uma invenção do diabo.⁶⁸³

Para Rousseau, a teologia de Paulo havia contribuído muito para a produção desse cristianismo desfigurado e terrível. Mas não era essa a mensagem original da religião cristã e de seu fundador. No seu livro *História do medo no Ocidente*, Jean Delumeau afirma que São Paulo está nas origens das ambiguidades do cristianismo em relação ao problema feminino.⁶⁸⁴ É claro que Paulo proclama o universalismo evangélico (“Não há nem judeu nem grego [...], nem escravo nem homem livre, nem homem nem mulher: pois todos vós não sois senão um em Cristo Jesus” [Gálatas 3,18]).

Mas, filho e aluno de fariseu ao mesmo tempo que cidadão romano, ele contribuiu para colocar a mulher cristã em uma posição de subordinação simultaneamente na Igreja e no casamento. Exigiu que tivesse a cabeça velada nas assembleias de oração e, lembrando o segundo relato da criação (Gênesis 2, 21-24), escreveu: “Não foi o homem, evidentemente, que foi criado para a mulher, mas a mulher para o homem” (1 Coríntios 11,9) – palavras parcialmente desmentidas pelo contexto – mas deste a tradição cristã esqueceu de se lembrar.⁶⁸⁵

Quanto à famosa alegoria conjugal, tornou-se o fundamento “do dogma da subordinação incondicionada da mulher ao homem” e contribuiu para “sacramentar uma situação cultural antifeminista.”⁶⁸⁶ A passagem é a da carta de São Paulo aos Efésios:

Submetei-vos uns aos outros no temor de Cristo. As mulheres estejam sujeitas aos seus maridos, como ao Senhor, porque o homem é a cabeça da mulher, como Cristo é cabeça da Igreja e o Salvador do corpo. Como a

⁶⁸² “Duas conseqüências notáveis da neurose de culpabilidade na sociedade católica de antigamente foram o dolorismo e a ‘doença do escrúpulo’. [...] As duas idéias-força que acabamos de sublinhar levavam, uma reforçando a outra, à desvalorização de si, à busca do sofrimento e à recusa das alegrias humanas, devendo a criatura julgar-se – é Arnauld quem diz – ‘digna de toda espécie de desprezo, de humilhações e de aniquilamentos.’” DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo...*, op. cit., p.579-580. Para se ter uma ideia mais clara a respeito do ideal de autodesvalorização presente na Europa dos séculos XVI-XVIII, veja-se o capítulo 10, “O mal-estar religioso.”

⁶⁸³ *Cartas escritas da montanha*, op. cit., p.242.

⁶⁸⁴ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente (1300-1800): uma cidade sitiada*. Trad: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p.315.

⁶⁸⁵ *Ibidem*.

⁶⁸⁶ Quanto à questão da relação entre cristianismo e a figura da mulher, Delumeau presta tributo à obra de J.-M Aubert, *La femme. Antiféminisme et christianisme*. Paris, 1975.

Igreja está sujeita a Cristo, estejam as mulheres em tudo sujeitas a seus maridos. (Ef 5, 21-24).

Delumeau argumenta que duas passagens do *corpus* pauliniano desempenharam um papel importante na exclusão das mulheres do ministério presbiterial-episcopal. Em primeiro, a que está em 1 Coríntios 14, 34-35: “que as mulheres se calem nas assembleias, pois não lhes é permitido tomar a palavra; que se mantenham na submissão como a própria lei o diz.” A segunda (1 Timóteo 2, 11-14) é igualmente categórica – Santo Tomás de Aquino se baseará nela – e diz: “eu não permito à mulher ensinar e governar o homem.” De acordo com Delumeau, a maioria dos exegetas pensa agora que esses textos são interpolações. Por outro lado, São Paulo manifestou várias vezes seu reconhecimento em relação às mulheres cuja atividade apostólica secundava a sua. Seguramente ele não era um misógino. De todo modo, partilhou o androcentrismo de seu tempo.⁶⁸⁷

Acentuaram ainda a marginalização da mulher na cultura cristã a exaltação da virgindade e da castidade e a interpretação masculinizante do relato da queda no Gênesis (3,17). A partir daí, não nos surpreendamos de encontrar sob a pena dos primeiros escritores cristãos e dos Doutores da Igreja traços antifeministas solidamente fundamentados. Tertuliano, por exemplo, dirigindo-se à mulher, vai dizer:

Tu deverias usar sempre o luto, estar coberta de andrajos e mergulhada na penitência, a fim de compensar a culpa de ter trazido a perdição ao gênero humano [...]. Mulher, tu és a porta do diabo. Foste tu que tocastes a árvore de Satã e que, em primeiro lugar, violastes a lei divina.⁶⁸⁸

Tertuliano manifesta aversão pelos mistérios da natureza e da maternidade. No *De monogamia*, ele evoca com repulsa as náuseas das mulheres grávidas, os seios pendentes e as crianças que berram. Santo Ambrósio deplora o casamento, coloca-o como o último recurso para a mulher, e exalta a virgindade. Afirma que a maternidade não traz senão dores e aborrecimentos, e que mais vale desviar-se do casamento e optar pela virgindade, “estado sublime e quase divino”.⁶⁸⁹

A partir dos Doutores da Igreja, passamos a ter na história cristã outra série de dualidades: “casamento x virgindade”, “segundas núpcias” x “viuvez”, “animalidade” x “divindade”, “perversidade” x “santidade”. A sexualidade é o pecado por excelência. No

⁶⁸⁷ DELUMEAU, Jean. *História do medo...*, op. cit., p. 315.

⁶⁸⁸ apud DELUMEAU, Jean. *Ibidem*, p.315-316.

⁶⁸⁹ *Ibidem*, p.316.

século XVI, formula-se a ideia de que “a virgindade e a castidade preenchem e povoam os assentos do paraíso.”⁶⁹⁰

Santo Agostinho contribuiu de sua parte com uma teologia patriarcal ao defender a tese de que todo ser humano possui uma alma assexuada e um corpo sexuado: no homem, o corpo reflete a alma, o que não é o caso da mulher. Segundo o doutor da Igreja, o homem é plenamente imagem de Deus, mas não a mulher, que só o é por sua alma e cujo corpo constitui um obstáculo permanente ao exercício de sua razão. Inferior ao homem, a mulher deve ser-lhe submissa.⁶⁹¹ A doutrina de Agostinho foi incorporada pelo famoso *Decreto* de Graciano (século XII), que se tornou até o começo do século XX a principal fonte do direito da Igreja. Ali se pode ler:

Essa imagem de Deus está no homem [=Adão], criado único, fonte de todos os outros humanos, tendo recebido de Deus o poder de governar, como seu substituto, porque é a imagem de um Deus único. É por isso que a mulher não foi feita à imagem de Deus [...]. Não foi sem motivo que a mulher foi criada, não da mesma terra de que foi feito Adão, mas de uma costela de Adão [...]. Foi por isso que Deus não criou no começo um homem e uma mulher, nem dois homens nem duas mulheres; mas primeiro o homem, em seguida a mulher a partir dele.⁶⁹²

No século XIII, Santo Tomás não inovou ao afirmar que a mulher foi criada mais imperfeita que o homem, mesmo quanto à sua alma, e que deve obedecer-lhe “porque naturalmente no homem abunda mais o discernimento e a razão” (*Sum. Teol.* I, q.92, art. I).⁶⁹³

O antifeminismo é fenômeno de longa duração, mas não se pode dizer que tenha sido uma invenção dos ascetas cristãos. Pode-se observá-lo em sociedades não-cristãs, como entre os antigos egípcios, judeus, gregos e romanos, sociedades de estruturas patriarcais. Mas é também verdade que a religião cristã o integrou desde muito cedo na sua trajetória, tendo colaborado durante séculos para que ele permanecesse vivo no plano cultural europeu. O antifeminismo agressivo é, todavia, fenômeno ligado ao padrão religioso construído na Europa moderna (séculos XIV-XVII), desencadeando ali práticas violentas como a da caça às bruxas.

O modelo religioso que chega a Rousseau no século XVIII é ainda o da submissão da mulher ao homem. Como vimos, Jean-Jacques critica o cristianismo que subjuga as mulheres e, na esteira do Evangelho e das advertências de Jesus quanto à prática masculina do

⁶⁹⁰ DELUMEAU, Jean. *História do medo...*, op. cit., p. 316.

⁶⁹¹ *Ibidem*, p. 317.

⁶⁹² *apud* DELUMEAU, Jean. *Ibidem*, p.317.

⁶⁹³ *Ibidem*.

adultério, lembra os deveres dos maridos. Os Evangelhos são bastante claros quanto à proposta de uma igualdade radical e fundamental entre o homem e a mulher.

Aos fariseus que lhe perguntam se é permitido repudiar a sua mulher por qualquer motivo, Jesus responde: “não lestes que desde o princípio o Criador os *fez homem e mulher?* e que disse: *Por isso o homem deixará pai e mãe e se unirá à sua mulher e os dois serão uma só carne?* De modo que já não são dois, mas uma só carne.” (Mt 19, 4-6).⁶⁹⁴ Os fariseus, pretendendo pô-lo à prova, argumentam que a lei de Moisés permitia dar à mulher a carta de divórcio e repudiá-la. Mas Jesus contra-argumenta: “Moisés, por causa da dureza dos vossos corações, vos permitiu repudiar vossas mulheres, mas desde o princípio não era assim.” (Mt 19, 8).

Mais do que a indissolubilidade do matrimônio, Jesus pretende na passagem defender a dignidade da mulher numa sociedade de fortes tendências patriarcais, lembrando que no princípio Deus não criou apenas o homem e ressaltando que não era justo a este repudiar a sua mulher. A atitude de Jesus em relação às mulheres é de fato surpreendente:

A atitude de Jesus em relação às mulheres foi a tal ponto inovadora que chocou até seus discípulos. Enquanto as mulheres judias não tinham nenhuma participação na atividade dos rabinos e eram excluídas do culto do Templo, Jesus de bom grado cerca-se de mulheres, conversa com elas, considera-as pessoas inteiras, sobretudo quando são desprezadas (a samaritana, a pecadora pública). Ele associa mulheres à sua atividade de pregação. [...] Enquanto todos os discípulos, exceto João, abandonam o Senhor no dia de sua morte, mulheres permanecem, fiéis, ao pé da cruz. Serão as primeiras testemunhas da ressurreição: ponto sobre o qual concordam os quatro Evangelhos.⁶⁹⁵

Jesus era considerado um rabino pelos seus discípulos, mas se tratava de um rabino de hábitos estranhos, uma vez que admitia mulheres no seu ministério (Mc 8, 1-3), algo considerado inadmissível e vergonhoso. Por outro lado, tinha fortes relações de amizade com mulheres como Maria e Marta. A atitude de Jesus descrita nos Evangelhos em relação à mulher é de fato destoante em relação aos padrões de comportamento de seu tempo. Mas logo o ensinamento e a prática que se manifestam nas narrativas evangélicas foram esquecidas:

Mas, desde o início e especialmente com São Paulo, a Igreja teve dificuldade em passar da teoria à prática. A igualdade preconizada pelo Evangelho cedeu diante dos obstáculos de fato, nascidos do contexto cultural no qual o cristianismo se difundiu. Agiram conjuntamente contra “o anúncio contestador da igual dignidade” dos dois cônjuges as estruturas patriarcais

⁶⁹⁴ A passagem também está presente em Marcos 10, 1-9.

⁶⁹⁵ Delumeau faz essas considerações com base no artigo de H.-M. Legrand, ‘L’ordination des femmes au ministère presbytéral’, publicado no *Bulletin du secrétariat de la conférence épiscopale française*, n. 7, abril 1976, pp.6.7. In: *História do medo no Ocidente...*, op. cit., p.314.

dos judeus e dos greco-romanos e uma longa tradição intelectual que, do pitagorismo ao estoicismo, passando por Platão, gabava o desapego das realidades terrestres e exibia um igual desprezo pelo trabalho manual e pela carne (*Tota mulier in útero*).⁶⁹⁶

É claro que Rousseau não vai fazer considerações teológicas nesse nível, destacando as práticas de Jesus com relação às mulheres. Mas ele percebe claramente que os Evangelhos não oferecem razões para a submissão da mulher a “tristes deveres”. No ensinamento de seu Mestre, não há nada que justifique o excesso de dever e a sobrecarga das mulheres. Isso é só podia ser obra do cristianismo terrível de São Paulo.

3.3. Rumo ao cristianismo do Evangelho

3.3.1. Jesus humano e divino

A um cristianismo austero e excessivamente legalista, Rousseau contrapõe a imagem do Jesus que sobressai do conjunto dos Evangelhos:

não posso me impedir de dizer que uma das coisas que me encantam no caráter de Jesus não é apenas a doçura dos hábitos, a simplicidade, mas a facilidade, a graça e até mesmo a elegância. Não fugia dos prazeres, nem das festas, ia às núpcias, via as mulheres, brincava com as crianças, gostava dos perfumes, 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.⁶⁹⁷

A pessoa de Jesus é um dos grandes nortes do pensamento de Rousseau. Subjaz à “sua filosofia” uma vigorosa cristologia, que muitas vezes foi secundada ou mesmo negligenciada por completo. A figura de Jesus e a moral evangélica constituem núcleos dinamizadores do seu pensamento e de suas posições quanto aos mais variados temas. Naturalmente, ele não recorre a todo instante a Jesus e não faz uso explícito de passagens bíblicas, como ainda era muito comum mesmo entre filósofos do século anterior, como Hobbes e Locke. Mas é inequívoco que a figura de Jesus o inspira de modo decisivo, marcando suas posições, ora de maneira aberta e clara, ora de forma sutil.⁶⁹⁸

⁶⁹⁶ DELUMEAU, Jean. *História do medo...*, op. cit., p.314-315.

⁶⁹⁷ *Cartas escritas da montanha*, op. cit., p.242-243.

⁶⁹⁸ Em diversas ocasiões do *Émile*, Rousseau diz que escreve para aqueles a quem não é preciso dizer tudo.

Na passagem acima citada, podemos ver como Rousseau caracteriza Jesus com elementos que são centrais nas suas obras: simplicidade, valorização da infância (e, em certo sentido, da mulher), misericórdia, solidariedade para com os fracos, implacabilidade para com os ricos e poderosos, sensibilidade, sabedoria do coração e uma moral afetuosa. Esses temas e traços marcantes de suas obras são tributários não de uma racionalidade filosófica, mas da admiração pelos gestos e palavras de uma pessoa concreta.

A imagem do “homem da natureza”, proposta no *Émile* como o ideal do projeto humano que a boa educação deveria alcançar, é construída tendo-se em mente a figura de Jesus. O resultado de uma educação natural realizada num contexto de plena liberdade seria um ser humano de acordo com o projeto de Deus apresentado em Jesus. As próprias forças da natureza conduziriam o homem à condição inicialmente projetada pelo seu Autor, tal como o Reino de Deus que cresce misteriosamente.⁶⁹⁹

Assim como os discípulos de Jesus (Lc 12, 35-40; Mc 13, 33-37), o homem da natureza está sempre preparado⁷⁰⁰ e sabe que sua dignidade não está nas roupas.⁷⁰¹ Certamente tendo em mente o carpinteiro de Nazaré, Rousseau propõe que Emílio seja marceneiro⁷⁰² e aconselha aos que o leem – como remédio contra os preconceitos – educar os jovens aristocratas no exercício das profissões mecânicas.⁷⁰³ Educado segundo a natureza, o jovem seria amoroso e compassivo, à imagem e semelhança do próprio Jesus:

Ao contrário, um jovem educado numa feliz simplicidade é levado pelos primeiros movimentos da natureza na direção das paixões ternas e afetuosas; seu coração compassivo comove-se com os sofrimentos de seus semelhantes; sente arrepios de alegria quando revê seu camarada, seus braços sabem achar abraços carinhosos, seus olhos sabem derramar lágrimas de ternura; é sensível à vergonha de desagradar, ao remorso de ter ofendido. Se o ardor de um sangue que se inflama o torna vivo, violento, colérico, vemos um instante depois toda a bondade de seu coração na efusão do arrependimento; ele chora e geme pelo ferimento que causou; gostaria de resgatar com seu sangue aquele que derramou; todo o seu ímpeto se extingue, toda a sua altivez se humilha diante do sentimento de sua culpa. Quando ele próprio é ofendido, no auge do furor, uma desculpa, uma palavra o desarma, e perdoa

⁶⁹⁹ “E dizia: ‘O Reino de Deus é como um homem que lançou a semente na terra: ele dorme e acorda, de noite e de dia, mas a semente germina e cresce, sem que ele saiba como. A terra por si mesma produz fruto: primeiro a erva, depois a espiga e, por fim, a espiga cheia de grãos. Quando o fruto está no ponto, imediatamente se lhe lança a foice, porque a colheita chegou.’” (Mc 4, 26-29).

⁷⁰⁰ *Emílio...*, *op. cit.*, p.158.

⁷⁰¹ *Ibidem*, p.151.

⁷⁰² *Ibidem*, p.271.

⁷⁰³ “Uma profissão para o meu filho! Meu filho artesão! Senhor, pensais nisto? Penso melhor do que vós, minha senhora, que quereis reduzi-lo a jamais poder ser senão um lorde, um marquês, um príncipe, e talvez, um dia, menos do que nada; de minha parte, quero dar-lhe uma posição que não possa perder, uma posição que o honre em todos os tempos; quero elevá-lo à condição de homem e, digais o que disserdes, ele terá menos pares com esse título do que com todos os que receber de vós. A letra mata, o espírito vivifica. Trata-se de aprender um ofício menos para saber um ofício do que para superar os preconceitos que o desprezam.” *Ibidem*, p.262-263.

os erros do outro com o mesmo bom coração com que conserta os seus. A adolescência não é a idade nem da vingança, nem do ódio: é a da comiseração, da clemência e da generosidade. Sim, afirmo-o e não temo ser desmentido pela experiência, uma criança que não teve um mau nascimento e que conservou até os vinte anos a inocência é nessa idade o mais generoso, o melhor, o mais amoroso e o mais amável dos homens. Nunca vos disseram algo parecido, eu creio; vós, filósofos, educados em meio a toda a corrupção dos colégios, não vos preocupais em sabê-lo.⁷⁰⁴

Em seus escritos, Jean-Jacques põe em evidência a humanidade de Jesus. Não adere à ele como o “Cordeiro tira o pecado do mundo” ou como aquele que “está sentado à direita do Pai para julgar os vivos e os mortos”. O fascínio de Rousseau quanto ao homem de Nazaré é, acima de tudo, direcionado às suas atitudes muito humanas: a consciência e sensibilidade, a misericórdia e energia, a simplicidade e sagacidade, a coragem na admoestação aos poderosos, a crítica aos hipócritas, o bom-senso ante a arrogância dos fariseus e doutores da lei.

Rousseau mostra admiração por um homem de hábitos livres, que não se deixou abater ou determinar pelas prescrições religiosas e morais de seu tempo, contaminadas por um legalismo frio e farisaico. Humano, ia às festas⁷⁰⁵, gostava de perfumes⁷⁰⁶, e não impunha aos discípulos os rigores do jejum⁷⁰⁷; possuía uma austeridade, mas esta se caracterizava pela leveza.⁷⁰⁸ Rousseau destaca também que Jesus comia com os mercadores, o que indicava compromisso.

Os fariseus foram interrogar os discípulos de Jesus sobre o porquê da prática de comer com pecadores; ao ouvir a interpelação, Jesus responde: “não são os que têm saúde que precisam de médico, mas sim os doentes. Ide, pois, e aprendei o que significa: *Misericórdia é que eu quero, e não sacrifício*⁷⁰⁹. Com efeito, eu não vim chamar justos, mas pecadores.” (Mt

⁷⁰⁴ *Emílio...*, op. cit., p.300-301.

⁷⁰⁵ Como as bodas de Caná, da Galileia (Jo 2, 1-12).

⁷⁰⁶ Como o que a prostituta derrama sobre ele na casa do fariseu (Lc 7, 36-50) ou Marta, em Betânia (Jo 12, 1-8).

⁷⁰⁷ Diz o Evangelho de Mateus a respeito dessa passagem mencionada por Rousseau: “Por esse tempo, vieram procurá-lo os discípulos de João com esta pergunta: “Por que razão nós e os fariseus jejuamos, enquanto os teus discípulos não jejuam? Jesus respondeu-lhes: ‘Por acaso podem os amigos do noivo estar de luto enquanto o noivo está com eles?’” (Mt 9, 14-15).

⁷⁰⁸ Jesus é apresentado nos Evangelhos (por exemplo, Mt 11, 28-30) como o “mestre do fardo leve”. Ali ele diz: “Vinde a mim todos o que estais cansados sob o peso do vosso fardo e eu vos darei descanso. Tomai sobre vós o meu jugo e aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração, e encontrareis descanso para vossas almas, pois o meu jugo é suave e o meu fardo é leve.” A Bíblia de Jerusalém aponta em nota que o fardo a que Jesus se refere é, naturalmente, “o fardo da Lei e das observâncias farisaicas que a sobrecarregavam ainda mais.” *A Bíblia de Jerusalém*, op. cit., p.1859.

⁷⁰⁹ Em nota à esta expressão, anota a Bíblia de Jerusalém: “à prática rigorista e exterior da Lei, Deus prefere os sentimentos íntimos de um coração sincero e compassivo. Eis um tema frequente dos profetas.” *A Bíblia de Jerusalém*, op. cit., p.1854. E faz remissão ao profeta Amós, que no Antigo Testamento faz o próprio Deus dizer: “Eu odeio, eu desprezo as vossas festas e não gosto de vossas reuniões. Porque, se me ofereceis holocaustos..., não me agradam as vossas oferendas e não olho para o sacrifício de vossos animais cevados. Afasta de mim o

9, 12-13). Os fariseus chamavam Jesus de glutão e bebedor, mas ele reage: “com efeito, veio João, que não come nem bebe, e dizem: ‘Um demônio está nele’. Veio o Filho do Homem, que come e bebe, e dizem: ‘Eis aí um glutão e bebedor, amigo de publicanos e pecadores.’” (Mt 11, 18-19a).

A consideração das práticas de Jesus feita por Rousseau não é ingênua e sem propósito. O destaque do genebrino é dado justamente àquelas ações consideradas “profanas” pelo cristianismo ritualista e sacral de seu tempo: ir às festas, o gosto pelos perfumes (especialmente se ele tem relação com uma prostituta), a ausência de jejum, a amizade com “pecadores”, a relativa “liberdade moral”.

A prática de Jesus, posta em relevo, explicita não uma defesa do sagrado *contra* o profano, da lei e do rito *contra* o homem, da “virtude/santidade” *contra* o pecador, mas justamente a abertura total e sensibilidade em relação à realidade humana, suas dores e necessidades. Na pregação e prática de Jesus, o homem está sempre acima das exigências ritualistas e das prescrições religiosas.

Jesus não pertencia à tribo sacerdotal de Israel (levitas); era leigo, e suas atitudes demonstram um ponto de vista laico sobre as questões religiosas de seu tempo. Foi um crítico sagaz do sistema religioso de sua época, e esse aspecto de sua figura não passou despercebido aos autores do Iluminismo. Voltaire, em *Le Dieu et les hommes* (1769), enaltece Jesus por ter chamado fariseus e doutores de víboras, sepulcros caiados, hipócritas e iníquos, “nomes que os sacerdotes de todos os tempos por vezes mereceram.”⁷¹⁰

Já salientamos que as Luzes procuram lançar um olhar racional sobre a realidade história, notadamente quanto aos temas religiosos.⁷¹¹ A respeito da história de Jesus, a postura não deveria ser diferente. Diz Voltaire: “só um fanático ou um velhaco tolo seria capaz de dizer que nunca se deve examinar a história de Jesus com as luzes da razão. Como que se julgará um livro, qualquer que seja? Com as luzes da loucura?”⁷¹² Para o patriarca de Ferney, do ponto de vista racional o que se poderia concluir era apenas que “houve um judeu obscuro, proveniente da escória do povo, chamado Jesus, crucificado como blasfemador, na época do imperador Tibério, sem que se possa saber em que ano.”⁷¹³

ruído de teus cantos, eu não posso ouvir o som de tuas harpas! Que o direito corra como a água e a justiça como um rio caudaloso! Por acaso ofereceste-me sacrifícios e oferendas no deserto, durante quarenta anos, ó casa de Israel?” (Am 5, 21-25). Nesse sentido, Jesus invoca contra os fariseus a mais genuína tradição profética.

⁷¹⁰ VOLTAIRE. *Deus e os homens*, op. cit., p.117.

⁷¹¹ Diz Voltaire a respeito dos judeus e de sua religião: “procuremos descobrir, apenas com as luzes da razão, o que eram os judeus, de onde vinham quando sua religião foi consolidada, quando escreveram.” (*Ibidem*, p.47).

⁷¹² *Ibidem*, p.109.

⁷¹³ *Ibidem*, p.118.

Voltaire ressalta que Jesus é um bom judeu antigo, e nada mais do que isso. Jamais renunciou ao judaísmo para fundar um novo culto.⁷¹⁴ E interroga: “humanamente falando, um carpinteiro de Nazaré que se supõe ignorante teria podido fundar uma seita?”⁷¹⁵ Voltaire salienta que Jesus jamais quis criar uma seita, sendo o cristianismo, desde Constantino, o pretexto que os fanáticos utilizam para perseguir os adversários:

O cristianismo, tal como foi desde os tempos de Constantino, está mais distante de Jesus do que Zoroastro ou de Brama. Jesus tornou-se o pretexto de nossas doutrinas fanáticas, de nossas perseguições, de nossos crimes religiosos; mas não foi seu autor.⁷¹⁶

Para Voltaire, Jesus não é um fundador de religião, como era cultuado pelos setores conservadores das ortodoxias do Antigo Regime. Simplesmente um homem que apresentou uma moral, ou melhor, apresentou a seu modo a moral, a única existente: “Jesus não pode ter deixado de pregar uma moral honesta: não há duas morais. A de Epicteto, Sêneca, Cícero, Lucrécio, Platão, Epicuro, Orfeu, Tot, Zoroastro, Brama, Confúcio é absolutamente a mesma.”⁷¹⁷ Mas logo em seguida, Voltaire cita a posição dos livre-pensadores, que ressaltavam de modo satírico os “maus ensinamentos” contidos nos Evangelhos.⁷¹⁸

A postura de Voltaire em relação a Jesus é extremamente ambígua. Na sua obra, algumas vezes Jesus é apresentado como fanático sectário e ignorante. Outras, como um sábio que ensina moral, tal como os outros da Antiguidade. Mas, sobretudo, Jesus é funciona como um excelente motivo para atacar as práticas de intolerância e fanatismo praticadas pelos que comandavam a Igreja.⁷¹⁹

De acordo com Menozzi, as posições de Voltaire quanto a Jesus se definem a partir de meados da década de 1760, momento em que o filósofo já está bastante preocupado com o avanço das teses materialistas. A partir desse momento, dois aspectos se destacam nos seus escritos: a idéia de um Jesus reformador religioso, mas respeitador das leis políticas, e a apreciação positiva do seu ensinamento moral.⁷²⁰

Na *Profession*, Rousseau faz o vigário reverenciar as Escrituras e o Evangelho diante do jovem interlocutor: “confesso-te também que a majestade das Escrituras me espanta, que a

⁷¹⁴ VOLTAIRE. *Deus e os homens*, op. cit., p.125.

⁷¹⁵ *Ibidem*, p.112.

⁷¹⁶ *Ibidem*.

⁷¹⁷ *Ibidem*, p.120.

⁷¹⁸ Como os supostos “ensinamentos de Jesus” de que se deve odiar pai e mãe (Mt 10,37), seu anúncio de que veio ao mundo para trazer a espada (Mt 10,34), semear a divisão nas famílias, de que se deve lançar nas masmorras os que não fizeram o dinheiro render adequadamente (Mt 25,30), além da postura tirânica de “obrigar todos a entrar” (Lc 14,23). *Idem*, op. cit., p.120-121.

⁷¹⁹ MENOZZI, Daniele. *Les interprétations politiques de Jésus de l’Ancien Régime à la Révolution*. Paris : Éditions Du Cerf, 1983. p.32.

⁷²⁰ *Ibidem*, p.35.

santidade do Evangelho fala ao meu coração.”⁷²¹ A respeito da pessoa de Jesus, a mesma reverência:

Que mansidão, que pureza em seus costumes! Que graça comovente em suas lições! Que elevação em suas máximas! Que profunda sabedoria em seus discursos! Que presença de espírito, que finura e que precisão nas respostas! Que domínio sobre as paixões!⁷²²

“Onde está o homem, onde está o sábio que saiba agir, sofrer e morrer sem fraqueza e sem ostentação?”⁷²³ Para o vigário, a pessoa de Jesus realiza o arquétipo do justo imaginário da República platônica: “quando Platão retrata seu justo imaginário coberto de todo o opróbrio do crime e digno de todos os prêmios da virtude, pinta Jesus Cristo traço por traço.”⁷²⁴

O genebrino faz o vigário enfrentar o paralelo Sócrates/Jesus, um dos temas mais correntes da literatura do século XVIII. Os filósofos em geral e os deístas (mas sobretudo os materialistas) naturalmente se inclinavam por Sócrates, vendo-o como o campeão de uma moralidade sã, perfeitamente destacada de toda crença religiosa. A comparação naturalmente tinha o propósito de sustentar que uma prática moral correta, e mesmo superior à ética cristã, poderia perfeitamente existir sem os dogmas que faziam parte da moral evangélica.⁷²⁵

O vigário, obviamente, se decide pelo carpinteiro de Nazaré: “que preconceitos, que cegueira é preciso ter para ousar comparar o filho de Sofronisco ao filho de Maria! Que distância entre um e outro!”⁷²⁶ Para ele, a moral de Jesus não é apenas mais uma expressão da moral universal: ela é mais elevada:

Dizem que ele [Sócrates] inventou a moral; outros antes dele haviam-na posto em prática; ele apenas disse o que eles haviam feito, apenas colocou em lições os exemplos deles. Aristides fora justo antes que Sócrates tivesse dito o que era justiça; Leônidas morrera por seu país antes que Sócrates tivesse tornado um dever amar a pátria; Esparta fora sóbria antes que Sócrates tivesse louvado a sobriedade; antes que ele tivesse definido a virtude, abundavam os homens virtuosos na Grécia.⁷²⁷

Sócrates não inventou nada. Apenas reproduziu o que era vivido, praticado e falado no contexto em que viveu. Sua moral é toda ela tributária dos homens que o antecederam e dos seus contemporâneos. Não é esse o caso de Jesus, cujas lições e exemplo são únicos: “de onde

⁷²¹ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.439.

⁷²² *Ibidem*.

⁷²³ *Ibidem*.

⁷²⁴ *Ibidem*.

⁷²⁵ MENOZZI, Daniele. *Les interprétations...*, op. cit., p.40-41. Em *Dieu et les hommes*, Voltaire chama Jesus de Sócrates rústico.

⁷²⁶ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.439.

⁷²⁷ *Ibidem*, p.439-440.

Jesus adquirira entre os seus a moral elevada e pura cujas lições e cujo exemplo só ele deu?”⁷²⁸

Em nota a essa passagem da *Profession*, Rousseau chama a atenção para o paralelo que Jesus mesmo estabelece entre a moral por ele pregada e a de Moisés, remetendo o leitor ao “Sermão da Montanha” (capítulo 5 do Evangelho de Mateus), passagem na qual Jesus traz “a nova justiça” (v. 21 e ss.), relendo a tradição mosaica para apontar insuficiências e descortinar novos horizontes.

Ouvistes o que foi dito aos antigos: *Não matarás*; aquele que matar terá de responder no tribunal. Eu, porém vos digo: todo aquele que se encolerizar contra seu irmão, terá de responder no tribunal; aquele que chamar ao seu irmão ‘Cretino!’ estará sujeito ao julgamento do Sinédrio; [...] Portanto, se estiverdes para trazer a tua oferta ao altar e ali te lembrares de que o teu irmão tem alguma coisa contra ti, deixa a tua oferta ali diante do altar e vai primeiro reconciliar-te com o teu irmão; e depois virás apresentar a tua oferta. (Mt 5, 21-24)

Ampliando os conceitos de “morte” e “matar”, Jesus inclui aí qualquer tipo de ofensa em relação ao próximo, como a ofensa verbal, atentatória à dignidade do outro. Também deixa claro que a relação com o próximo é mais importante que o sacrifício religioso devido ao templo, invertendo a lógica social que sobrevalorizava o rito.

Na passagem citada por Rousseau, Jesus ensina: “ouvistes que foi dito: *Não cometerás adultério*. Eu, porém, vos digo: todo aquele que olha para uma mulher com desejo libidinoso já cometeu adultério com ela em seu coração.” (Mt, 5, 27-28). A prescrição de Jesus é provocativa num contexto de patriarcalismo que previa pena de morte por apedrejamento para a mulher adúltera, mas tolerava o adultério masculino. Ampliando o conceito de adultério, Jesus denuncia toda a hipocrisia da condenação feminina,⁷²⁹ e contestando o direito masculino ao divórcio, afirma que não é lícito repudiar a mulher. (Mt 5, 31-32).

“Ouvistes também que foi dito aos antigos: *Não perjurarás, mas cumprirás os teus juramentos para com o Senhor*. Eu, porém, vos digo: não jureis em hipótese nenhuma [...]” (Mt 5, 33-34a). Continua Jesus nas passagens apontadas por Rousseau:

⁷²⁸ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.440.

⁷²⁹ Em Jo 8, 1-11, Jesus vai se mostrar contrário ao apedrejamento da mulher adúltera. “Os escribas e fariseus trazem, então, uma mulher surpreendida em adultério e, colocando-a no meio, dizem-lhe: ‘Mestre, esta mulher foi surpreendida em flagrante delito de adultério. Na Lei, Moisés nos ordena apedrejar tais mulheres. Tu, pois, que dizes?’ Eles assim diziam para pô-lo à prova, a fim de terem matéria para acusá-lo. Mas Jesus, inclinándose, escrevia na terra com o dedo. Como persistissem em interrogá-lo, ergueu-se e lhes disse: ‘Quem dentre vós estiver sem pecado, seja o primeiro a lhe atirar uma pedra!’ Inclinando-se de novo, escrevia na terra. Eles, porém, ouvindo isso, saíram um após o outro, a começar pelos mais velhos. Ele ficou sozinho e a mulher permanecia lá, no meio. Então, erguendo-se, Jesus lhe disse: ‘Mulher, onde estão eles? Ninguém te condenou?’ Disse ela: ‘Ninguém, Senhor’. Disse, então, Jesus: ‘Nem eu te condeno. Vai, e de agora em diante não peques mais’.”

Ouvistes que foi dito: *Olho por olho e dente por dente*. Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau; antes, àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda; e àquele que quer pleitear contigo, para tomar-te a túnica, deixa-lhe também a veste; e se alguém te obriga a andar uma milha, caminha com ele duas. Dá ao que te pede e não voltes as costas ao que te pede emprestado.” (Mt 5, 38-42).

Jesus aqui não conclama à passividade – como uma interpretação literal e fora de contexto poderia sugerir – mas pretende rejeitar a secular prescrição de se pagar o mal com o mal. E, por fim, o grande ensinamento:

Ouviste que foi dito: *Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo*.⁷³⁰ Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; desse modo vos tornareis filhos do vosso Pai que está nos céus, porque ele faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos. Com efeito, se amais aos que vos amam, que recompensa tendes? Não fazem também os publicanos a mesma coisa? E se saudais apenas os vossos irmãos, que fazeis de mais? Não fazem também os gentios a mesma coisa? Portanto, deveis ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito. (Mt 5, 43-48).

Aqui se tem o mandamento do amor incondicional, que rompe com a lógica do “amor aos amigos” e “ódio aos inimigos”. Talvez a pregação do “amor aos inimigos” seja uma das grandes originalidades de Jesus. A “nova justiça” proclamada no capítulo 5 do Evangelho de Mateus procura romper com o legalismo da tradição para substituí-lo pelo amor incondicional. A atitude humana em relação ao próximo deveria ser o espelho da atitude divina para com os homens: assim como Deus faz brilhar o sol e cair a chuva sobre os bons e maus, o homem não deve fazer acepção de pessoas, como lembraria a carta de Tiago, tão estimada de Jean-Jacques.

Rousseau não faz comentários sistemáticos sobre os ensinamentos de Jesus, mas é claro o seu propósito de que o leitor faça uma comparação entre os dois sistemas de moral para que chegue à conclusão de que a proposta de Jesus é inigualável.⁷³¹ Não é possível

⁷³⁰ A Bíblia de Jerusalém traz nessa passagem específica a seguinte nota: “A segunda parte do mandamento [odiará o seu inimigo] não se encontra tal qual na Lei, nem poderia encontrar-se. Essa expressão, exigida por uma língua pobre em matizes (o original aramaico) equivale a: ‘Tu não tens obrigação de amar o teu inimigo’. [...] Em Eclo 12, 4-7 e nos escritos de Qumrã (1QS 1,10 etc) encontra-se, entretanto, uma aversão tal aos pecadores que ela não está longe do ódio, e é nisso que Jesus podia estar pensando.” *A Bíblia de Jerusalém, op. cit.*, p.1.847.

⁷³¹ Numa passagem do *Émile*, Rousseau, na direção da perspectiva aberta pelo Evangelho, faz a diferença entre um “homem justo” e um “homem misericordioso”, dizendo, ao final, que não se pode ser justo sem ser misericordioso. A misericórdia é, portanto, a mais perfeita justiça: “Há pessoas que só se comovem com gritos e choros; os longos e mudos gemidos de um coração cheio de dor nunca lhes arrancaram suspiros; nunca a visão de um porte abatido, de um rosto pálido e cinzento, de um olho apagado que já não consegue chorar fê-los chorar por sua vez; os males da alma nada são para eles: estão julgados e a sua alma nada sente: esperai deles somente rigor inflexível, dureza e crueldade. Poderão ser íntegros e justos, jamais clementes, generosos e piedosos. Digo

compreender a admiração e reverência do vigário (e do próprio Jean-Jacques) pelo Evangelho e por Jesus sem referência à mensagem central que irradia do texto bíblico.

Rousseau descobre nos Evangelhos a dinâmica do amor incondicional ao homem, independentemente da Lei e da tradição. A compaixão para com a adúltera, o inimigo, o perseguidor, o criminoso, o publicano e o pecador são indícios práticos de que a compaixão deve se estender para todos os homens. O que se extrai da “moral de Jesus” não é senão uma lógica de dever para com o próximo, independentemente da sua condição e, por via de consequência, uma homenagem ao homem nos seus direitos. Aí encontra-se o eixo irradiador de toda a “lógica dos direitos do homem”, e a obra de Rousseau pode ser entendida como uma defesa do Evangelho na exata medida da defesa da dignidade do homem. Ele próprio declara nas Cartas da Montanha:

Sem dúvida, segui o mais perto que pude a doutrina do Evangelho. Eu a amei e adotei, retomei-a, expliquei-a, sem me prender às obscuridade, às dificuldades, aos mistérios, sem me desviar do essencial: mantive-me fiel a ela com todo o zelo do meu coração. Indignei-me e protestei, por ver essa santa doutrina tão profanada, aviltada por nosso pretensos cristãos e, principalmente, por aqueles que dizem ser seu dever nos instruir sobre ela.⁷³²

Rousseau é claro quanto à defesa do cristianismo, mas também faz a ressalva de que o que defende não é o cristianismo dos “pretensos cristãos”.

Ouso mesmo acreditar – e disso me gabo – que nenhum deles [os cristãos tradicionais, seus adversários] falou mais dignamente do que eu do verdadeiro cristianismo e de seu Autor. Tenho a esse respeito o testemunho e mesmo o aplauso de meus adversários [...]. Eis o que é a verdade, eis o que provam minha resposta ao rei da Polônia, minha *Carta à d'Alembert*, *Heloísa*, *Emílio* e todos os meus escritos, que revelam o mesmo amor pelo Evangelho, a mesma veneração por Jesus Cristo.⁷³³

Essa defesa do cristianismo, essa reverência pelo Evangelho e por Jesus, que perpassam o conjunto da sua obra, não tem, segundo ele, outra significação que chamar os homens à virtude, à fraternidade, ao dever para com os outros homens: “sejamos homens de paz, sejamos irmãos; unamo-nos no amor de nosso mestre comum, na prática das virtudes que ele nos prescreve. Eis o que faz o verdadeiro cristão.”⁷³⁴

Obviamente Jean-Jacques não deve ser encarado como um teólogo tradicional. Não há em sua obra uma defesa de temas caros à tradição cristã como dogmas, ressurreição e trindade. Sua estratégia é outra. Ele pretendeu dialogar com os homens de seu tempo:

que poderão ser justos, se é, porém, que um homem pode ser justo quando não é misericordioso.” *Emílio...*, op. cit., p.311.

⁷³² *Cartas escritas da montanha*, op. cit., p. 262.

⁷³³ *Ibidem*, p. 262-263.

⁷³⁴ *Ibidem*, p. 164.

Nada pode se comparar ao Evangelho. Mas sua sublime simplicidade tão pouco está ao alcance de todos. Algumas vezes é necessário, para entendê-lo, expô-lo de diversos modos. É preciso conservar esse livro sagrado como a regra do Mestre, e os meus, como o comentário do estudante.⁷³⁵

A ausência de um tratamento e defesa explícitos de temas teológicos polêmicos poderia autorizar a recusa do título de cristão? Ele mesmo responde dirigindo-se aos concidadãos de Genebra que o condenaram:

Se vos obstinais a nos recusar esse precioso título, depois de tudo fazer para viver fraternalmente convosco, nos consolaremos dessa injustiça imaginando que os nomes não são as coisas, que os primeiros discípulos de Jesus não adotavam o nome de cristãos, que o mártir Estevão jamais o adotou, e que quando Paulo foi convertido à fé de Cristo ainda não havia nenhum cristão sobre a terra.⁷³⁶

O vigário reverencia Jesus como alguém que destoou positivamente da sociedade de seu tempo: “do seio do mais furioso fanatismo a mais alta sabedoria fez-se ouvir, e a simplicidade das mais heróicas virtudes honrou o mais vil de todos os povos.”⁷³⁷ O contexto de apego excessivo, quase que fanático, à letra da Lei se contrasta com “a mais alta sabedoria”. O bom-senso de Jesus é, nesse sentido, posto em evidência. É claro que aparece aqui o “tom antissemita” presente não só em Rousseau, mas também outros ilustrados.⁷³⁸ Mas não é isso o que nos interessa. Destaca Ghislain Waterlot:

*Jésus est exceptionnel par sa conduite et par la parole inouïe qui la fonde, absolument irréductible aux contextes dans lequel elle a été prononcée, rompant donc avec la tradition juive ou païenne, et ouvrant des perspectives tout à fait nouvelles.*⁷³⁹

A mensagem, por si só digna de toda a reverência do saboiano, é associada à vida e à morte daquele que a proferiu. Mais uma vez, a comparação com Sócrates vem para ressaltar a distância entre um e outro:

A morte de Sócrates, filosofando tranquilamente com seus amigos, é a mais doce que se possa desejar; a de Jesus, expirando entre tormentos, injuriado, ridicularizado, amaldiçoado por todo um povo, é a mais horrível que se possa temer. Sócrates ao pegar a taça envenenada abençoa quem lhe apresenta e chora; Jesus, no meio de um suplício horrendo, reza por seus

⁷³⁵ *Cartas escritas da montanha, op. cit.*, p. 263.

⁷³⁶ *Ibidem*, p.164. Rousseau cita aos Atos dos Apóstolos, capítulo 11, versículo 26, dizendo ter sido em Antioquia o lugar em que os discípulos passaram a ser chamados “cristãos”.

⁷³⁷ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p.440.

⁷³⁸ Presente também em Voltaire, por exemplo, no *Dictionnaire philosophique*, verbetes *Adão*, *Gênesis*, *Jó*. E também em *Dieu et les hommes*.

⁷³⁹ WATERLOT, Ghislain. *Rousseau: religion e politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. p.57.

carrascos furiosos. Sim, se a vida e a morte de Sócrates são de um sábio, a vida e a morte de Jesus são de um Deus.⁷⁴⁰

Em *Dieu et les hommes*, Voltaire ironiza Rousseau por ter dito que “Jesus morreria em Deus”: “eu não sei que escritor dado a ideias profundas e paradoxos contraditórios disse, insultando o cristianismo, que Jesus morreu como um deus. Ele já viu os deuses morrerem? Por acaso os deuses morrem?”⁷⁴¹ Em outro momento, Voltaire expressa seu inconformismo quanto ao cristianismo do vigário, dizendo estar ele mais próximo do deísmo: “*tu adhères formellement, lui dit-il, à la pure et sainte religion du déisme, et tu feins d’être crétien!*”⁷⁴²

Os intérpretes mais modernos igualmente desconfiam do enunciado da passagem acima quanto à “vida e morte de Jesus”. Pierre Burgelin vê ali apenas uma maneira de polemizar e escandalizar os filósofos: «*de Voltaire à nous jours, la phrase n’a cessé de surprendre, car Rousseau ne nous y avait pas préparés. Il faut certes tenir compte de la portée polémique du texte et du désir de scandaliser les philosophes.*»⁷⁴³ Henri Gouhier chama a atenção para o fato de que Rousseau não chama Jesus de Deus:

*Remarquons d’abord que Rousseau n’a jamais appelé Jésus Dieu.[...] Ce qui met Jésus au-dessus des plus grands sages, c’est le fait que raison et conscience se reconnaissent dans sa vie comme dans son enseignement parfaitement réelles et réellement parfaites. Jésus est raison pure et conscience pure : cette pureté est le secret de sa divinité. Il ne s’agit donc pas du Dieu-Homme, du Dieu qui se fait homme, ce qui postule une transcendance selon la traduction de la théologie trinitaire et une chute comme celle d’Adam.*⁷⁴⁴

Os qualificativos empregados, tais como “divino mestre” ou “homem divino” devem ser vistos no contexto mais geral de sua filosofia:

*quant au sens des mots Dieu et divin, il faut le chercher en les lisant dans un autre contexte qui est la philosophie de Rousseau. Il ne s’agit plus ici d’une opposition entre un individu exceptionnel et une certaine société de son temps ; plus exactement : cette opposition en signifie une autre, plus profonde et devenue structurelle dans notre humanité civilisée, entre la nature et l’histoire.*⁷⁴⁵

A filosofia de Rousseau seria, assim, o arcabouço teórico explicativo para a exaltação de Jesus como “homem divino”. A divindade estaria ligada à sua condição de “homem natural”, em oposição à sociedade histórica, civilizada e corrompida, de seu entorno. Para os argumentos de

⁷⁴⁰ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p. 440.

⁷⁴¹ *Deus e os homens*, op. cit., p.131.

⁷⁴² *apud* POMEAU, René. *La religion de Voltaire*. Paris: Librairie Nizet, 1969. p.348.

⁷⁴³ BURGELIN, Pierre. *Jean-Jacques Rousseau et la religion de Genève*. Paris : Éditions Labor et Fides Genève, 1962. p.40.

⁷⁴⁴ GOUHIER, Henri. *Les méditations...*, op. cit., p.40-41.

⁷⁴⁵ *Ibidem*, p.208-209.

Gouhier, a filosofia rousseauiana é um *prius*, que subjaz às considerações rousseauianas a respeito de Jesus. Em outra passagem, Gouhier sustenta que o que traduz a divindade de Jesus, para Rousseau, é a perfeita consonância entre razão e consciência:

*ce que met Jésus au-dessus des plus grands sages, c'est le fait que raison et conscience se reconnaissent dans sa vie comme dans son enseignement parfaitement réelles et réellement parfaites. Jésus est raison pure et conscience pure : cette pureté est le secret de sa divinité.*⁷⁴⁶

Mais uma vez, é a filosofia de Rousseau a explicar a posição sobre Jesus. Ghislain Waterlot, na esteira de Gouhier, afirma que a divindade de Jesus, proclamada por Rousseau, é alegórica: « *pour Rousseau, Jésus compte et non pas le Christ, car la divinité de ce dernier, comme l'a montré Henri Gouhier, est pour le Genevois toute allégorique.* »⁷⁴⁷ Continua a autora : « *ainsi Jésus n'est pas un mage, mais un homme divin ; sa mort est celle « d'un Dieu » - et non pas de Dieu.* »⁷⁴⁸ Genildo Ferreira da Silva, também citando Gouhier, vê igualmente a dissociação de Jesus do seu contexto sob o aspecto filosófico. Jesus é divino no sentido da filosofia rousseauiana que opõe “natureza” e “história”:

A divindade de Jesus é puramente moral. Jesus, um “homem divino” [...] não é o filho de Deus, o deus-homem da ortodoxia cristã. Encarnação por excelência das mais altas qualidades naturais, ele representa apenas “a imagem da realização do divino no próprio interior da nossa natureza mortal. Não foi sem motivo que um pastor⁷⁴⁹ tenha escrito que Rousseau ‘só olha Jesus como um dos maiores filósofos que existiram’.”⁷⁵⁰

A conclusão dos intérpretes é a de que Rousseau não crê verdadeiramente na divindade de Jesus. Este seria admirado como um grande homem de uma perspectiva filosófica/moral, e o qualificativo “divino” estaria associado a essa dimensão. A prova maior o adviria do fato de que Rousseau não qualifica Jesus de “Filho de Deus” ou “Deus-Homem”:

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.⁷⁵¹

Em que pese a respeitabilidade das posições, outro deve ser o ponto de partida do historiador. A ele não resta outro caminho senão o da análise criteriosa e sistemática das fontes

⁷⁴⁶ GOUHIER, Henri. *Les méditations...*, *op. cit.*, p.41.

⁷⁴⁷ WATERLOT, Ghislain. *Rousseau: religion e politique*, *op. cit.*, p.39.

⁷⁴⁸ *Ibidem*, p.40.

⁷⁴⁹ Trata-se de Charles Guyot. SILVA, Genildo Ferreira da. *Rousseau e a fundamentação da moral: entre razão e religião*. Campinas: Unicamp, 2004. Tese (Doutorado em Filosofia). Orientador: Prof. Roberto Romano. *Idem*, *op. cit.*, p.172-173.

⁷⁵⁰ *Ibidem*, p.172.

⁷⁵¹ STAROBINSKI, Jean. *Rousseau: a transparência e o obstáculo*, *op. cit.*, p.79.

disponíveis, e naturalmente elas não revelam um tratamento filosófico, por parte do próprio Jean-Jacques, a respeito de Jesus. Embora legítimo o esforço por compreender e a reivindicar diretrizes filosóficas que perpassam o conjunto da obra, para os propósitos deste trabalho, notadamente no que se refere à questão da consideração da divindade de Jesus (o que tem repercussões óbvias para o próprio significado do cristianismo de Rousseau), não podemos nos contentar com as considerações de que “ele é a ‘natureza’ *versus* ‘história’”, ou a “síntese de razão e consciência”. Por outro lado, como já dito, a consideração da divindade de Jesus não necessita obrigatoriamente se vincular à profissão da fé no Cristo segundo o modelo teológico tradicional das ortodoxias.

Já tivemos oportunidade de tratar no Capítulo 2 das relações que se estabeleceram entre o cristianismo e a “filosofia da natureza” no século XVIII, e que a obra de Rousseau não é inovadora nesse ponto. A ausência da profissão de fé tradicional deve ser vista, nesse contexto, não como uma incredulidade (como reivindicada desde as condenações lançadas pelas ortodoxias do Antigo Regime até os intérpretes contemporâneos de Rousseau), mas como uma nova forma de expressar a credulidade.

É justamente essa a novidade. Rousseau faz o vigário considerar Jesus divino não porque o modelo teológico então dominante assim o prescreve, mas justamente porque o considera *muito humano*. Diz Gouhier: “*ce que le paulinisme ne voit pas, c’est cette humanité de Jésus qui est le signe de sa divinité. Jésus est trop humain pour n’être qu’humain: le divin coïncide avec le trop humain.*”⁷⁵² A divindade ressoa e resplandece na própria humanidade de Jesus, e é natural que Rousseau e o vigário não sobrevalorizem a dimensão teológica do mistério da Encarnação/Ressurreição, assumindo nesse ponto a exigência racional das Luzes, que cuidam do aspecto humano de Jesus.⁷⁵³

Contra a tradição religiosa, de um lado, e o materialismo filosófico, de outro, Rousseau invoca a humanidade divina de Jesus. Ela é o seu antídoto contra os partidarismos, a intolerância e os preconceitos, e a boa notícia de que Deus foi um homem comum, um simples do povo. Num opúsculo intitulado *Fiction ou Morceau Allégorique sur la Révélation*, o jovem Rousseau descreve o personagem que representava Jesus da seguinte maneira: “suas vestes eram populares

⁷⁵² GOUHIER, Henri. *Les méditations...*, *op. cit.*, p.43.

⁷⁵³ O olhar que Rousseau e o vigário lançam sobre Jesus é semelhante ao olhar dos primeiros cristãos. Eles não dispunham ao seu tempo de nenhuma teologia estabelecida, não seguiam dogmas porque não os havia. O “cristianismo” nasceu não como uma religião a concorrer com o judaísmo. Os primeiros cristãos da história foram judeus que manifestaram uma admiração tão grande pela figura humana de Jesus que chegaram à conclusão de que um homem assim só poderia ser o próprio Deus. Não havia à época uma teologia do pecado e da graça, do resgate ou da morte escatológica. O que eles dispunham era apenas de uma admiração por uma figura humana, que segundo relatos havia ressuscitado. O vigário mantém um posicionamento semelhante.

e semelhantes às de um artesão, mas seu olhar era celestial, seu aspecto modesto, grave e ainda menos artificial que o de seu predecessor [Sócrates].”⁷⁵⁴

Jesus é o homem comum e é nele que Deus esconde sua divindade. Na visão do vigário e de Rousseau, com Jesus o próprio Deus se torna imagem e semelhança do homem, ou melhor, do homem comum. Isso fascina Jean-Jacques e o faz assumir o ponto de vista da “esmagadora maioria do gênero humano”. Não por acaso procura defender o pequeno contra o grande, a simplicidade contra a sofisticação, o bom-senso contra o orgulho científico.

Mas será que a obra de Rousseau permite confirmar a consideração de Jesus como o próprio Deus? Não seria apenas um homem excelente, “divino” por sua moral e por sua conduta? Para o vigário, um homem que viveu e morreu como Jesus não pode ser apenas um homem. Tratava-se, de fato, do próprio Deus. Insinua o vigário: “é possível que aquele cuja história ele [Evangelho] conta seja apenas um homem? É aquele o tom de um sectário ambicioso?”⁷⁵⁵ A morte de Jesus expressa uma virtude mais que humana:

Onde está o homem, onde está o sábio que saiba agir, sofrer e morrer sem fraqueza e sem ostentação? Quando Platão retrata seu justo imaginário coberto de todo o opróbrio do crime e digno de todos os prêmios da virtude, pinta Jesus Cristo traço por traço; a semelhança é tão impressionante, que todos os Padres a sentiram, e não é possível enganar-se a esse respeito.⁷⁵⁶

Por outro lado, a mensagem do Evangelho não poderia ser obra humana: “é possível que um livro ao mesmo tempo tão sublime e tão simples seja obra dos homens?”⁷⁵⁷ Continua o saboiano: “diremos que a história do Evangelho foi puramente inventada? Meu amigo, não é assim que se inventa [...]. [...] seria mais inconcebível que vários homens combinados tivessem forjado esse livro do que o é que um só tenha fornecido o assunto.”⁷⁵⁸ Os Evangelhos e a “história de Jesus” não poderiam ser produtos da ficção humana:

Nunca os autores judeus teriam encontrado esse tom e essa moral, e o Evangelho tem marcas de verdade tão grandes, tão impressionantes, tão perfeitamente inimitáveis, que o seu inventor seria mais espantoso do que o herói.⁷⁵⁹

⁷⁵⁴ “Ficção ou Peça Alegórica sobre a Revelação in Fragmentos Sobre Deus e Sobre a Revelação. In: *Carta a Christophe de Beaumont...*, op. cit., p. 213.

⁷⁵⁵ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p. 439.

⁷⁵⁶ *Ibidem*.

⁷⁵⁷ *Ibidem*.

⁷⁵⁸ *Ibidem*, p.440.

⁷⁵⁹ *Ibidem*.

Nenhuma síntese de preceitos religiosos ou morais chegaria ao tom e à moral dos Evangelhos.⁷⁶⁰ A mensagem não poderia ter uma fonte puramente humana, embora não negue, em absoluto, a humanidade.

É levando o jovem Rousseau a refletir sobre a pessoa humana de Jesus que o vigário professa a sua fé cristã. Trata-se de uma crença ligada a um homem, que nem por isso deixava de ser divino. Rousseau e o vigário não negam a divindade de Jesus, simplesmente a colocam sobre novos parâmetros. Jesus não é o Deus cuja morte tem o efeito escatológico da salvação, mas o homem que foi divino em razão da sua misericórdia incondicional.

3.3.2. Milagre: uma releitura

Do mesmo modo que afirmam que Rousseau nega a divindade de Jesus, os intérpretes da obra rousseauiana tendem a dizer que o genebrino igualmente nega a revelação, os milagres, a ressurreição e a Trindade.⁷⁶¹ Para Genildo Ferreira da Silva, o genebrino rejeita “tudo que lhe parece manifestamente contrário à razão, tal como os milagres, o pecado original, a transubstanciação, a trindade, a ressurreição dos corpos e, em geral, todos os mistérios da Igreja Católica.”⁷⁶² A razão seria a sua única regra de crença. Genildo cita o abade Bergier para confirmar seu argumento, ambos defendendo a tese de que Rousseau é mais um filósofo a criticar a ortodoxia religiosa.⁷⁶³

O entendimento majoritário dos intérpretes não é sem propósito. Baseia-se em diversas passagens da obra de Rousseau. O vigário saboiano, após manifestar toda admiração pelo Evangelho, diz: “com tudo isso, o Evangelho está cheio de coisas inacreditáveis, de coisas que repugnam à razão e que nenhum homem sensato pode conceber ou admitir.”⁷⁶⁴

O que dizer, por exemplo, das curas milagrosas de Jesus, como os cegos que voltam a ver, os surdos que voltam a ouvir e os paralíticos que se põem a caminhar? Como explicar a

⁷⁶⁰ A moderna teologia confirma a *historicidade* de Jesus a partir dos elementos históricos (sociais, políticos, econômicos, culturais) presentes no Evangelho. As práticas, mentalidade, referências temporais ali contidas são suficientes para diferenciar os Evangelhos de uma fábula ou de um mito, por exemplo.

⁷⁶¹ Nesse sentido, Pierre Burgelin: « Il [Rousseau] veut ignorer la rédemption et refuse la résurrection.[...] Les milagres les scandalisent [...] » *Jean-Jacques Rousseau et la religion de Genève*, *op. cit.*, p.40.

⁷⁶² SILVA, Genildo Ferreira da. *Rousseau e a fundamentação da moral: entre razão e religião*, *op. cit.*, p.165.

⁷⁶³ “Desde que a razão é o juiz do que deve crer ou não crer na Escritura, somente ela é a regra; a Escritura é somente mais um livro entre qualquer outro. Ela não é a regra de sua crença.” A citação foi retirada por Genildo de BERGIER, Nicolas. *Les déisme réfuté par lui-même ou Examen, en forme de lettres, des principes d’incrédulité répandus dans le divers ouvrages de M. Rousseau*. Paris : J. Vrin, 1981. p.103.

⁷⁶⁴ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p. 440.

multiplicação de pães no deserto? O que dizer das expulsões de demônios? Como explicar o caminhar de Jesus sobre as águas, a reanimação de Lázaro e a própria ressurreição? Há aí contradições entre o relato e o que ordinariamente acontece. Diante das coisas extraordinárias do Evangelho, o vigário fica confuso, não compreende mas também não rejeita, permanecendo modesto e circunspecto:

O que fazer em meio a todas essas contradições? Continuar sendo modesto e circunspecto, meu filho; respeitar em silêncio o que não poderíamos nem rejeitar, nem compreender, e humilhar-nos diante do grande Ser que é o único a saber a verdade.⁷⁶⁵

A postura de silêncio e reverência ante o Evangelho, no entanto, não é a mesma em relação aos outros tantos milagres que fazem parte da secular tradição cristã. Quanto a esses, o vigário é mais incisivo: “em todos os lugares do mundo, se considerássemos verdadeiros todos os prodígios que o povo e os simples dizem ter visto, cada uma das seitas seria a certa.”⁷⁶⁶ Por outro lado, o vigário ridiculariza situações claramente incompatíveis com a ordem natural:

Se um homem vier dizer-nos estas palavras: Mortais, anuncio-vos a vontade do Altíssimo; reconheci em minha voz aquele que me envia. Ordeno ao Sol que mude seu curso, às estrelas que formem outros arranjos, às montanhas que se aplainem, às ondas que se elevem, à terra que tome outro aspecto. A estas maravilhas, quem não reconhecerá de imediato o senhor da natureza! Ela não obedece aos impostores; seus milagres realizam-se nas encruzilhadas, nos desertos, nos quartos, e é lá que eles conseguem facilmente um pequeno número de espectadores já dispostos a acreditar em tudo. Quem ousará dizer-me quantas testemunhas oculares são necessárias para tornar um prodígio digno de fé? Se vossos milagres, feitos para provar doutrina, têm necessidade de serem provados, de que servem?⁷⁶⁷

Rousseau também insere na *Profession* um diálogo entre dois homens, o “raciocinador” e o “inspirado”, claramente tomando parte pelo primeiro.⁷⁶⁸ O “inspirado”, representando o cristianismo tradicional, diz ao raciocinador que sua razão é corrompida pelo pecado e que suas provas são de ordem sobrenatural. O “raciocinador” questiona o que significa “sobrenatural” e o “inspirado” responde que são “mudanças na ordem da natureza,

⁷⁶⁵ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p. 440.

⁷⁶⁶ *Ibidem*, p.424. Em outra passagem: “Medito sobre a ordem do universo, não para explicá-la através de vãos sistemas, mas para admirá-la sem cessar, para adorar o sábio autor que nele se deixa perceber. Converso com ele, absorvo todas as minhas faculdades em sua divina essência; enterno-me com seus favores... mas nada lhe peço. Que lhe pediria? Que mudasse para mim o curso das coisas, que fizesse milagres em meu favor? Eu, que devo amar acima de tudo a ordem estabelecida...[...] iria querer que essa ordem fosse perturbada por mim?” *Ibidem*, p.417.

⁷⁶⁷ *Ibidem*, p.424-425.

⁷⁶⁸ O diálogo se encontra às páginas 427 a 429.

profecias, milagres, prodígios de toda espécie.” Diante da recusa do “raciocinador” em aceitar tais prodígios, o “inspirado” conclui que a graça não estava com ele.

Procurando romper com essa oposição “razão” e “inspiração”, o vigário vai atribuir novos sentidos ao termo milagre, preferindo justamente concebê-lo como aquilo que era a sua negação: a ordem da natureza.

É a ordem inalterável da natureza que melhor mostra a sábia mão que a rege; se acontecessem muitas exceções, eu já não saberia o que pensar, e, de minha parte, creio demais em Deus para acreditar em tantos milagres tão pouco dignos dele.⁷⁶⁹

Rousseau faz objeções à concepção tradicional de milagre e à sua função de “prova” da verdade de uma religião. Argumenta que no livro do Deuteronômio⁷⁷⁰ está escrito que se algum profeta anunciar um deus estrangeiro e confirmar sua palavra com prodígios ele deveria ser morto. Destaca ainda que foi exatamente isso o que os pagãos fizeram em relação aos primeiros apóstolos, que lhe vinham anunciar um Deus estrangeiro.⁷⁷¹

Jean-Jacques destaca que o ensinamento dos Evangelhos não se coaduna com as intermináveis exigências epistêmicas para verificação e comprovação do evento miraculoso:

Ora, o que fazer em tal caso? Uma única coisa: voltar à argumentação e deixar de lado os milagres.[...] Trata-se do mais simples bom senso, que só pode ser obscurecido com distinções pelo menos muito sutis. Sutilezas do cristianismo! Mas então Jesus errou ao prometer o reino dos céus aos simples; então, errou ao começar o mais belo de seus discursos abençoando os pobres de espírito, se é preciso tanto espírito para entender a sua doutrina e para aprender a crer nele.⁷⁷²

Nas *Lettres écrites de la montagne*, ele faz uma leitura inovadora da temática dos milagres, orientando sua argumentação a partir daquilo que consta das narrativas dos Evangelhos. Chega a conclusões bastante significativas para os propósitos de nossa investigação sobre a constituição da concepção de “direitos humanos”. Enquanto os setores das ortodoxias do século XVIII sustentavam a verdade literal dos eventos narrados na Sagrada Escritura, especialmente os que se referem à pessoa de Jesus, Rousseau, com muita perspicácia, procura ressaltar aspectos até então marginalizados, ou mesmo não postos em evidência pelos guardas da tradição.

Eu me declaro cristão. Meus perseguidores dizem que não o sou. Provam que não sou cristão porque recuso a revelação, provam que recuso a revelação porque não creio nos milagres. [...] Ora, não é verdade que os milagres sejam a única prova da revelação, e não é verdade que eu recuse

⁷⁶⁹ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.424.

⁷⁷⁰ Capítulo 13.

⁷⁷¹ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.425.

⁷⁷² Nota de Rousseau à *Profession*, op. cit., p.425.

outras provas, já que, ao contrário, nós as encontramos estabelecidas na própria obra pela qual sou acusado de destruir a revelação [a Profissão de fé do vigário saboiano].⁷⁷³

O que dá confiança a Rousseau no tocante aos milagres é a própria postura de Jesus narrada nos Evangelhos. O divino mestre não utilizou esse “meio de prova” da sua mensagem:

De início, Ele não anunciou a si mesmo por meio dos milagres, mas por meio da pregação. Aos doze anos, já discutia no templo com os doutores, ora interrogando-os e ora surpreendendo-os pela sabedoria de suas respostas. Foi lá que suas funções começaram, como Ele mesmo declarou à sua mãe e a José.⁷⁷⁴

Mais do que o evento extraordinário, é a pregação de Jesus que marca inicialmente o seu ministério:

Antes mesmo de fazer milagres na terra, pôs-se a pregar o Reino dos céus aos povos e já havia reunido vários discípulos sem ter sido autorizado junto a eles por meio de nenhum sinal, já que foi em Canaã [*sic*] que fez o primeiro milagre.⁷⁷⁵

Rousseau põe em relevo a importância da pregação inicial argumentando que os discípulos não foram reunidos pela “lógica do milagre”, mas pela causa do Reino. Por outro lado, sempre que Jesus fez milagres,

na maioria das vezes foi em circunstâncias particulares, cuja escolha não requeria testemunho público e cujo fim era tão pouco o de manifestar o seu poder que sempre que lhe pediram para fazê-lo, recusou-se. Aí está toda a história de sua vida.⁷⁷⁶

Aos protestantes de Genebra que o acusavam de irreligião, Rousseau demonstra com passagens dos Evangelhos a postura de Jesus diante daqueles que queriam presenciar eventos miraculosos:

Sua carreira já estava muito adiantada quando os doutores, vendo-o fazer-se de profeta no meio deles, quiseram lhe pedir um sinal. Na vossa opinião, senhores, o que Jesus deveria ter respondido? “Pedis um sinal, tiveste cem. Acreditaís que vim me anunciar a vós como Messias sem começar por dar testemunho de mim, como se eu quisesse vos obrigar a me ignorar e vos fazer cair em erro apesar de vós mesmos? Não! Canaã [*sic*], o centurião, o leproso, os cegos, os paralíticos, a multiplicação dos pães, toda a Galileia, toda a Judeia, depõem em meu favor. Estes são os meus sinais. Por que

⁷⁷³ *Cartas escritas da montanha, op. cit.*, p.204-205.

⁷⁷⁴ *Ibidem*, p.205. Nas passagens das *Lettres* nas quais Rousseau se manifesta a respeito de Jesus, ele sempre o trata como “Ele”, com “E” maiúsculo. Mais um indício da sua crença na divindade (não apenas nominal) de seu Mestre.

⁷⁷⁵ *Ibidem*, p.205-206.

⁷⁷⁶ *Ibidem*, p.206.

fingis não vê-los?” Ao invés dessa resposta, que Jesus absolutamente não deu, eis, senhor, o que Ele fez. *A nação má e adúltera pede um sinal e ele de forma alguma lhe será dado*. Em outra passagem, acrescenta: *não lhe será dado nenhum sinal a não ser o do profeta Jonas*. [...] Observai, primeiro, de que modo, censurando essa mania de sinais milagrosos, Ele trata aqueles que os pedem.⁷⁷⁷

Jesus de fato não se anuncia com milagres, recusando súplicas capciosas para que apresentasse os seus “sinais”.⁷⁷⁸

Finalmente, de qualquer modo, permanece sempre provado pelo testemunho do próprio Jesus que, se Ele fez milagres durante sua vida, absolutamente não os fez como sinais de sua missão. Todas as vezes que os judeus insistiram sobre esse gênero de provas, sempre os afastou com desprezo, sem nunca se dignar a satisfazê-los. Não aceitava nem mesmo que Suas obras de caridade fossem tomadas nesse sentido. *Se só vedes prodígios e milagres, absolutamente não acreditais*, dizia àquele que lhe pedia que curasse seu filho. Costuma-se falar nesse tom quando se quer apresentar prodígios como provas?⁷⁷⁹

Jesus frustra as expectativas dos judeus quanto ao seu caráter messiânico justamente em razão dos milagres:

Os judeus pediam um sinal do Céu. Do seu ponto de vista, tinham razão. O sinal que devia provar a vinda do Messias só poderia ser, para eles, muito evidente, decisivo, muito acima de qualquer suspeita, nem poderia ter testemunhas oculares em excesso. Como o testemunho imediato de Deus sempre é preferível ao dos homens, era mais seguro acreditar no próprio sinal do que nas pessoas que diziam tê-lo visto, e para isso o Céu era preferível à terra. Os judeus tinham então razão [...] porque queriam um Messias que se manifestasse e fosse inteiramente milagroso. Mas, confirmando o profeta, Jesus disse que o Reino dos Céus não vem de forma alguma com estardalhaço, que aquele que o anuncia não discute, não grita, que a sua voz não é ouvida nas ruas. Tudo isso não tem o ar da ostentação dos milagres. Por essa razão, não era essa ostentação que Ele tinha em vista quando fazia os seus. Ao contrário, Ele recomendava segredo aos doentes que curava, aos mancos que fazia andar, aos possuídos que livrava do demônio. Dir-se-ia temer que sua virtude miraculosa ficasse conhecida. Concordarão comigo que essa era uma estranha maneira de usá-los como prova de sua missão.⁷⁸⁰

⁷⁷⁷ *Cartas escritas da montanha, op. cit.*, p.206-207.

⁷⁷⁸ Rousseau cita em nota duas passagens nas quais Jesus faz críticas veementes aos que lhe pedem prova de sua missão. “Mc 7, 12: Ele, porém, arrancando do coração um suspiro, disse: Por que pede esta geração um sinal? Em verdade vos digo que a esta geração não será dado sinal (algum); e Mt 16, 4: Sabeis pois distinguir o cariz do céu e não podeis conhecer os sinais dos tempos? Esta geração perversa e adúltera pede um prodígio, mas não lhe será dado outro prodígio senão o prodígio do profeta Jonas. E, deixando-os, retirou-se”. Rousseau ainda pede ao leitor que confira as passagens de Mt 12,41: “Os habitantes de Nínive se levantarão no juízo contra esta geração, e a condenarão, porque fizeram penitência com a pregação de Jonas. Ora, aqui está quem é mais do que Jonas.”; além de Jo 2, 18-19: “Tomaram então a palavra os judeus e disseram-lhe: Com que sinal nos mostras tu que tens autoridade para fazer estas coisas? Jesus respondeu-lhes e disse: Destruí este templo e eu o reedificarei em três dias”; Jo 4, 48: “Disse-lhe Jesus: Vós, se não virdes milagres e prodígios, não credes.” *Ibidem*, p.207-208.

⁷⁷⁹ *Ibidem*, p.209-210.

⁷⁸⁰ *Ibidem*, p.211-212.

Os milagres de Jesus tinham também uma característica marcante, pela qual não se pode identificá-los ou de qualquer modo equipará-los a “acontecimentos extraordinários”: eram úteis. “Vê-se no Evangelho que os milagres de Jesus eram todos úteis, mas, sem ostentação, sem preparativos, sem pompa, eram simples como seus discursos, como sua vida, como toda a sua conduta.”⁷⁸¹

O mais evidente na opinião de Rousseau, o da multiplicação de pães, foi feito sem que os próprios discípulos que dele participaram o tivessem notado.⁷⁸² Questiona Rousseau: “imaginais que fatos, nos quais os testemunhos mais imediatos quase não prestaram atenção, podem ser considerados como sinais notórios para o gênero humano em todos os tempos?”⁷⁸³

A fé não exige o milagre; ao contrário, é este que exige aquela. Rousseau lembra o fracasso do próprio Jesus em realizar milagres ante aqueles que não tinham fé:

Ele começava por exigir a fé antes de fazer o milagre. Nada é mais frequente do que isso no Evangelho. É precisamente por isso, porque só em seu país um profeta não é honrado, que Jesus fez muito poucos milagres no seu. Está escrito até mesmo que ele não pôde fazê-los por causa dessa incredulidade.⁷⁸⁴

Se os milagres tivessem a função de convencer alguém, Jesus os faria diante dos incrédulos: “mas não era esse o seu objetivo.”⁷⁸⁵ E aí Jean-Jacques faz uma nova leitura a respeito: “os milagres eram simplesmente atos de bondade, de caridade, de benevolência, que ele fazia em favor de seus amigos e daqueles que Nele acreditavam.”⁷⁸⁶ Eram essas obras de misericórdia que dele davam testemunho.⁷⁸⁷ “Essas obras evidenciavam o poder de bem fazer, mais do que vontade de provocar espanto, eram virtudes, mais do que milagres.”⁷⁸⁸

⁷⁸¹ *Cartas escritas da montanha, op. cit.*, p.212.

⁷⁸² Rousseau cita Mc 6, 52: “Eles [discípulos] ficaram extremamente estupefatos, pois não se tinham dado conta do que se tinha passado com os pães; o seu coração estava obcecado.” *Ibidem*, p.213.

⁷⁸³ *Ibidem*.

⁷⁸⁴ *Ibidem*, p.213-214. Rousseau cita em nota Mt 13, 58: “E não fez ali muitos milagres, por causa da incredulidade deles”.

⁷⁸⁵ “...não há uma palavra nos livros sagrados da qual se possa legitimamente concluir que os milagres tenham sido destinados a servir de prova para os homens de todos os tempos e de todos os lugares. Longe disso, esse não era, a meu ver, seu principal objetivo para suas testemunhas oculares. Quando os judeus pediam milagres a São Paulo, ele, como única resposta, pregava-lhes Jesus crucificado.” *Ibidem*, p.215-216.

⁷⁸⁶ *Ibidem*, p.214.

⁷⁸⁷ Rousseau lembra Jo 10,25: “Jesus respondeu-lhes: Eu digo-vos, mas vós não me credes; as obras que faço em nome de meu Pai, essas dão testemunho de mim.”; Jo 10, 32: “Jesus disse-lhes: Tenho vos mostrado muitas obras boas, por virtude de meu Pai; por qual destas obras apedrejais?”; e ainda, Jo 10, 38: “...mas se as faço, quando não queirais crer em mim, crede nas minhas obras, para que saibais e reconheçais que o Pai está em mim e eu no Pai.” *Ibidem*.

⁷⁸⁸ *Ibidem*.

Jesus dá testemunho de si por sua bondade e pela sua misericórdia. Como diz o Evangelho lembrado por Rousseau (Jo 10, 38), o próprio Jesus permite que as pessoas não queiram crer nele, mas devem crer nas obras que ele realiza. Rousseau sustenta que originalmente a palavra utilizada na Escritura era “virtude”, tendo sido traduzida posteriormente por “milagres”. O que importa para nós, todavia, é a ressignificação do tema, num sentido dessacralizador. O milagre deixa de ser o evento inexplicável para se tornar algo totalmente claro e humano: trata-se da virtude, da misericórdia, do bem feito ao outro.

As repercussões da compreensão para o tema dos direitos do homem são óbvias. A compreensão dos milagres, em Rousseau, se insere num quadro mais amplo de “promoção do homem”, sendo entendido como gesto dedicado a levantar o outro. Pelo milagre, o homem é homenageado na sua humanidade, devolvido à sua dignidade e aos seus direitos. Esse é, para Jean-Jacques, um “milagre” digno de Deus, e Ele certamente não se proporia a comprovar sua existência por eventos espetaculares e sem sentido:

E como a sabedoria suprema teria empregado meios tão contrários ao fim a que se propunha? Como é que ela não teria previsto que os milagres sobre os quais apoiava a autoridade de seus enviados produziria um efeito totalmente contrário, que fariam com que se suspeitasse da verdade da história, tanto dos milagres quanto da missão? E que, dentre tantas provas sólidas, esta, mais do que todas as outras, só tornaria mais refratárias as pessoas esclarecidas e verdadeiras?⁷⁸⁹

Rousseau toca num ponto fundamental: a defesa intransigente dos “eventos miraculosos” estava afastando do cristianismo as pessoas esclarecidas, que com razão não poderiam admitir violações das leis naturais. O afastamento da religião, por sua vez, provocava a rejeição simultânea a tudo aquilo que há de bom, especialmente a doutrina e os gestos de Jesus. A sugestão de Jean-Jacques é incisiva e certamente não agradou aos defensores mais ferrenhos da tradição religiosa: “sim, sustentarei sempre que o apoio que se quer dar à crença é o seu maior obstáculo: tirai os milagres do Evangelho e toda a terra ficará aos pés de Jesus Cristo.”⁷⁹⁰

Os ilustrados podiam bem criticar a multiplicação de pães, a cura de cegos, mudos e paráliticos, e mesmo a ressurreição. Mas não podiam fazer objeções sinceras do ponto de vista moral a ensinamentos como “fazei aos outros o que quer que façam a ti”, nem a “amai ao

⁷⁸⁹ *Cartas escritas da montanha, op. cit.*, p. 214.

⁷⁹⁰ *Ibidem*, p.214-215.

próximo como a ti mesmo”, que, no sentir de Rousseau, constituem o cerne e a essência do cristianismo.⁷⁹¹ O Rousseau cristão faz questão de se distinguir dos cristãos históricos:

Paulo, pregando aos atenienses, foi ouvido com muito boa vontade, até o momento em que lhes falou de um homem ressuscitado. Então, alguns começaram a rir; outros lhe disseram: *Basta, ouviremos o resto numa outra vez* [Atos 17, 32]. Não sei o que estes bons cristãos que estão na moda pensam no fundo de seus corações. Mas se eles creem em Jesus por seus milagres, eu creio nele apesar dos seus milagres, e tenho para mim que minha fé vale mais do que a deles.⁷⁹²

Sustenta Jean-Jacques que os Evangelhos não devem ser tomados sempre ao pé da letra: “há alguns fatos no evangelho que não é possível nem mesmo tomar ao pé da letra sem renunciar ao bom senso.” E exemplifica: “tais, são, por exemplo, os que falam dos possuídos. Reconhece-se o diabo pela sua obra, e os verdadeiros possuídos são os maus. A razão nunca reconhecerá outro além desses.”⁷⁹³ “Diabos” devem ser tomados por “maus”, e não literalmente. O genebrino oferece outros exemplos:

Jesus pergunta a um grupo de demônios como ele se chama. O que? Os demônios têm nome? Os anjos têm nome? Os puros espíritos têm nome? Sem dúvida, para se chamarem entre si uns aos outros ou para ouvir quando Deus os chama? Mas quem lhes deu esses nomes? Em que língua estão essas palavras? Quais são as bocas que pronunciam essas palavras, quais são os ouvidos que são afetados por esses nomes? Esse nome é *Legião*, pois eles são vários, o que, aparentemente, Jesus não sabia. Esses anjos, essas inteligências sublimes tanto para o mal quanto para o bem, esses seres celestes puderam se revoltar contra Deus, que ousaram combater seus decretos eternos, alojaram-se aos montes no corpo de um homem: forçados a abandonar esse infeliz, pedem para lançar-se num bando de porcos e obtêm essa permissão. Esses porcos se precipitam no mar, e essas são as augustas provas da missão do Redentor do gênero humano, as provas que devem atestá-lo para todos os povos de todas as épocas, e da qual ninguém deverá duvidar, sob pena da danação! Santo Deus! A cabeça gira; não se sabe onde está. Esses são, pois, senhores, os fundamentos de vossa fé? Ao que me parece, minha fé tem fundamentos mais seguros.⁷⁹⁴

É claro que a Escritura faz uso de uma linguagem simbólica e Jean-Jacques considera e certo modo ridículo sustentar a necessidade de crença dos milagres tais como ali se

⁷⁹¹ Rousseau não rejeita *a priori* os milagres; simplesmente não os encara como essenciais ao cristianismo: “Nesse ponto, suplico-vos não inverter o sentido, para que não se conclua que rejeitei os milagres pelo fato de não encará-los como essenciais ao cristianismo. Absolutamente, senhor, não os rejeitei, nem os rejeito; se tive razões para duvidar deles, de forma alguma dissimulei as razões para neles acreditar. Há uma grande diferença entre negar uma coisa e não afirmá-la, entre rejeitá-la e não admiti-la, de tal modo, não me decidi sobre isso que desafio alguém a encontrar alguma passagem em todos os meus escritos, onde eu seja taxativo contra os milagres”. *Ibidem*, p.233. Muito daquilo – para não falar da totalidade – que para a antiga tradição cristã era um milagre racionalmente inexplicável, é explicado pela exegese bíblica contemporânea.

⁷⁹² *Cartas escritas da montanha, op. cit.*, p.215.

⁷⁹³ *Ibidem*, p.226.

⁷⁹⁴ *Ibidem*, p.226-227.

encontram literalmente descritos. Rousseau denuncia o fundamentalismo das ortodoxias, e diz que sua fé em Deus o faz rejeitar todos aqueles milagres que não são dignos de Dele.⁷⁹⁵

O que fascina Rousseau na vida e na figura de Jesus é justamente o oposto do que orientava os setores conservadores das ortodoxias do Antigo Regime. Elas professavam a fé num Jesus tão poderoso e indubitavelmente “Filho de Deus” que seria capaz de manifestar todo o seu poder e divindade por meio de eventos espetaculares. O reconhecimento de sua condição excelsa estaria totalmente relacionada – e mesmo dependeria – da sua capacidade, única na história humana, de provar e confirmar sua doutrina por meio de prodígios. Diante do poder de Cristo, a fé aconselhava a crença e submissão.⁷⁹⁶

A “história de vida” de Jesus, como o próprio Jean-Jacques a define, é radicalmente outra. Seu esplendor não está em manifestações públicas de poderio, mas exatamente na capacidade que teve de ser um homem discreto, que não procurou ostentar o seu poder e sempre se recusou ao espetáculo público e à notoriedade do taumaturgo.

Um Deus como Jesus possibilitava a Jean-Jacques manter com aquele homem divino uma relação de empatia certamente impossível se mantidas as preferências do cristianismo sacral pelo mistério, pelos dogmas e o “incompreensível”. Como admirar uma figura inumana, miraculosa e excelsa, que faz coisas absolutamente impossíveis para o comum dos mortais? Como criar empatia para com um “Cristo Rei”, acima dos já poderosos e distantes monarcas europeus?

A humanidade de Jesus é, nesse sentido, condição para a reconciliação do homem para com sua própria imagem, para com os outros e para com o próprio Deus. O grande milagre é a própria figura de Jesus, testemunhada após a sua morte pelos homens simples com quem conviveu: “seu método era simples [dos apóstolos, após a morte de Jesus]; pregavam sem arte, mas com o coração comovido, e, de todos os milagres com os quais Deus honrava sua fé, o mais impressionante era a santidade de sua vida.”⁷⁹⁷

⁷⁹⁵ *Cartas escritas da montanha, op. cit.*, p.237.

⁷⁹⁶ Tal é o entendimento do arcebispo de Paris que condenou o *Émile*: “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 impostores desejariam opor a essa doutrina. Quando se trata de uma doutrina nova, que se anuncia como emanada do seio de Deus, os milagres são produzidos como provas; isto é, aquele que assume a qualidade de enviado do Altíssimo confirma sua missão e sua prédica por milagres, que são o próprio testemunho da divindade. Assim, a doutrina e os milagres são usados respectivamente segundo os diversos pontos de vista assumidos no estudo e no ensino da religião. Nisso não há nem mau uso do raciocínio, nem sofisma risível, nem círculo vicioso [como afirmado por Jean-Jacques no *Émile*]. « Carta Pastoral... » In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont...*, *op. cit.*, p.228.

⁷⁹⁷ “Resposta de J.-J. Rousseau ao Rei da Polônia...”. In: *Rousseau, op. cit.*, p.382. Aqui, mais uma vez, Rousseau chama Jesus de Deus.

A vida de Jesus é em si mesma um grande milagre, e a sua condição humana e a sua preferência pelos simples revela todos os limites de um cristianismo que tende a contemplá-lo sob a ótica do poder. O poder de Deus, para Rousseau, está justamente nessa ausência de ostentação e não é por acaso que ele critica a ostentação da sociedade de corte e a coloca como sinal de corrupção: na figura de Jesus, ele vê o homem naturalmente criado para a simplicidade e a fraternidade, não para a hierarquia e a afirmação orgulhosa de si. Nesse sentido, a figura de Jesus é subversiva, apresenta um Deus que não corresponde às expectativas por um divino como parte de um projeto de poder. O divino, em Jesus, é a humildade, a simplicidade e a capacidade de amor incondicional mesmo aos inimigos. Esse é o poderio de Jesus e é sob esse aspecto que ele é revolucionário.

É esse Jesus, humano e dessacralizado, que orienta Rousseau, e faz do protestante genebrino um discípulo confesso. É em reverência e à luz da sua humanidade, das suas atitudes e palavras que Jean-Jacques pode exortar os preceptores que leriam o *Émile*:

Homens, sede humanos, este é vosso primeiro dever; sede humanos para todas as condições, para todas as idades, para tudo o que não é alheio ao homem. Para vós, que sabedoria há fora da humanidade? Amai a infância, favorecei suas brincadeiras, seus prazeres, seu amável instinto. Quem de vós não teve alguma vez saudade dessa época em que o riso está sempre nos lábios, e a alma sempre em paz?⁷⁹⁸

Se o próprio Deus se revelou na condição humana, não há sabedoria fora da humanidade. A figura de Jesus revelava para Rousseau que a felicidade (a salvação dessacralizada) não deveria ser procurada fora ou contra a humanidade, como fizeram os cristãos dos séculos XVI e XVII orientados por uma rigorosa disciplina ascética, mas na própria condição humana: “concebeis alguma verdadeira felicidade possível para algum ser fora de sua constituição?”⁷⁹⁹

A crença rousseauniana na bondade original do homem – espinha dorsal de todo o seu pensamento – é toda ela alimentada pelas convicções das possibilidades em torno do humano; e esta, por sua vez, não pode ser dissociada da figura daquele que foi divino sendo humano.

⁷⁹⁸ *Emílio...*, op. cit., p.72. Michel Launay, no Prefácio à edição citada do *Émile*, apresenta essa frase, particularmente o seu início (“Homens, sede humanos...”), como um dos exemplos dos “paradoxos” de Rousseau. Deve-se notar, contudo, que não há aqui qualquer paradoxo. O “sede humanos” tem o significado preciso de “ser conforme a própria natureza boa”, o que, para Rousseau, não é um dado, mas fruto de uma conquista. A condição de homem, nesse sentido preciso, não decorreria do nascimento, mas de uma luta incessante contra as instituições sociais “desumanizadoras”.

⁷⁹⁹ *Ibidem*, p.85.

3.3.3. Uma revelação para além da religião natural

O tema da revelação é correlato ao dos milagres, ambos se decidindo na questão da interpretação do texto bíblico. Rousseau é incisivo quanto ao tema: “nenhum cristão judicioso pode acreditar que tudo na Bíblia seja inspirado, até mesmo as palavras e os erros. Devemos acreditar que apenas aquilo que diz respeito aos nossos deveres seja ali inspirado; Deus teria inspirado o resto?”⁸⁰⁰

Nas *Confessions*, Rousseau faz um relato a respeito da fé da Madame de Warens e elenca ali diversos aspectos daquilo que historiadores como Delumeau chamam “novo modelo de cristianismo” do século XVIII, tocando, por exemplo, em temas como o da literalidade da Bíblia:

O que havia de bizarro era que [Madame de Warens], sem crer no inferno, não deixava de crer no purgatório. Isso provinha do fato dela não saber o que fazer com a alma dos maus, não podendo mandá-los ao diabo nem pô-los entre os bons até que se tornassem bons [...]. Outra esquisitice. Verão que toda a doutrina do pecado original e da redenção fica destruída por este sistema, que a base do cristianismo vulgar fica destruída e que o catolicismo pelo menos não pode subsistir. Mamãe, no entanto, era boa católica, ou pretendia sê-lo e é certo que o pretendia com toda boa-fé. Achava que explicavam as Escrituras literalmente demais e muito cruamente. Tudo o que ali se lê sobre os tormentos eternos lhe parecia cominativo ou figurado. A morte de Jesus Cristo surgia para ela como um exemplo de caridade verdadeiramente divina, para ensinar aos homens a amarem a Deus e a amarem-se uns aos outros igualmente.⁸⁰¹

Estava claro para Rousseau que a Bíblia não poderia ser tomada ao pé da letra. O ceticismo do vigário quanto às passagens misteriosas do Evangelho não era capaz de abalar a sua fé justamente porque os pontos essenciais da prática estavam ali de modo claro:

Esse ceticismo, no entanto, não me é nem um pouco penoso, porque não se estende aos pontos essenciais da prática, e estou convencido sobre os princípios de todos os meus deveres. Sirvo a Deus na simplicidade de meu coração. Só procuro saber o que é importante para a minha conduta.⁸⁰²

A inspiração estaria ligada aos deveres do homem. A respeito da revelação, afirma o vigário: “não a admito nem a rejeito; rejeito apenas a obrigação de reconhecê-la, porque essa pretensa obrigação é incompatível com a justiça de Deus [...]”.⁸⁰³ E diz que sua posição é a de

⁸⁰⁰ *Cartas escritas da montanha, op. cit.*, p.238.

⁸⁰¹ *As Confissões de Jean-Jacques Rousseau, op. cit.*, p.211-212.

⁸⁰² “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p.441.

⁸⁰³ *Ibidem*, p.438.

uma “dúvida respeitosa”. O vigário critica a mentalidade dominante no seu tempo quanto ao tema da revelação:

Dizem-me que seria preciso uma revelação para ensinar aos homens a maneira como Deus queria ser servido. [...] Desde que os povos tiveram a ideia de fazer Deus falar, cada um o fez falar à sua maneira e fê-lo dizer o que quis.⁸⁰⁴

A revelação prendia-se ao culto e à liturgia. O eclesiástico satiriza o entendimento: “mas será este ponto tão importante para que seja necessário todo o aparato da potência divina para estabelecê-lo?”⁸⁰⁵ E complementa: “é ter uma vaidade muito louca imaginar que Deus tenha um interesse tão grande pela forma da roupa do padre, pela ordem das palavras que ele diz, pelos gestos que faz no altar e por todas as suas genuflexões.”⁸⁰⁶

Na crítica que faz ao entendimento tradicional acerca da revelação, o vigário parece se encaminhar, como todo ilustrado, à defesa intransigente da religião natural. Diz ao jovem Rousseau: “vês em minha exposição apenas a religião natural; é muito estranho que seja preciso outra.[...] De que posso ser culpado ao servir a Deus de acordo com as luzes que ele dá ao meu espírito e de acordo com os sentimentos que inspira ao meu coração?”⁸⁰⁷ A defesa da religião natural fica ainda mais evidente quando o vigário diz que “as maiores ideias da divindade vêm-nos pela razão sozinha.”⁸⁰⁸

Na sua Carta Pastoral, Christophe de Beaumont acusa Rousseau de rejeitar a revelação: “parece que esse autor [...] só rejeita a revelação para se apegar à religião natural [...]”.⁸⁰⁹ Com base nas passagens acima citadas, poderíamos adotar a mesma posição do arcebispo católico, mas é preciso analisá-las com mais cautela.

O que o vigário contesta é aquela “revelação infantil”, espetacular e impostora: “vê o espetáculo da natureza, escuta a voz interior. Deus não disse tudo a nossos olhos, à nossa consciência, ao nosso juízo? Que mais nos dirão os homens? Suas revelações só degradam Deus, emprestando-lhe paixões humanas.”⁸¹⁰ Não se cuida, pois, de uma atitude de oposição dogmática à revelação. O mesmo vigário que disse ao jovem Jean-Jacques que sua religião não é outra senão a natural aponta as suas insuficiências de uma religião sem o fator “revelação”:

⁸⁰⁴ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.420.

⁸⁰⁵ *Ibidem*.

⁸⁰⁶ *Ibidem*.

⁸⁰⁷ *Ibidem*, p.419.

⁸⁰⁸ *Ibidem*.

⁸⁰⁹ « Carta Pastoral... » In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont...*, op. cit., p.230.

⁸¹⁰ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.419.

Quanto aos dogmas, ela [razão] me diz que devem ser claros, luminosos, impressionantes por sua evidência. Se a religião natural é insuficiente, é pela obscuridade que ela deixa nas grandes verdades que ensina; cabe à revelação ensinar-nos essas verdades de uma maneira sensível ao espírito do homem, colocá-las ao seu alcance, fazer com que ele as conceba para nelas acreditar.⁸¹¹

Nesse sentido, a revelação é fundamental para que os homens concebam as grandes verdades. Para o vigário, ela está ligada aos deveres do homem, ao culto do coração e ao amor à verdade. “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.”⁸¹² Se só tivessem ouvido o que Deus diz ao coração do homem, nunca teria havido mais do que uma religião na terra.⁸¹³

Deus quer ser adorado em espírito e em verdade; esse dever é de todas as religiões, de todos os países, de todos os homens. Quanto ao culto exterior, se precisa ser uniforme para que reine a boa ordem, é meramente um caso de polícia; não é preciso revelação para isso.⁸¹⁴

Mas de onde Rousseau tira essa conclusão? Como ele sabe o que Deus quer ou não? Por que insiste na adoração “em espírito e verdade”? Para colocar essas palavras na boca do saboiano, o genebrino fundamenta-se no capítulo 4 do Evangelho de João (v. 23-24). Nesta passagem, Jesus vai à Samaria e trava um diálogo com uma habitante local. A mulher estranha que ele, sendo judeu, tivesse pedido água a ela, uma samaritana. A estrangeira diz ainda que os seus pais adoraram a Deus sobre a montanha em que se encontravam⁸¹⁵ e que os judeus diziam que se devia adorá-Lo em Jerusalém. A mulher põe em evidência a “diferença étnica”, a diversidade de cultos e costumes; argumenta repondo as históricas e tradicionais divergências entre judeus e samaritanos. Jesus lhe responde:

Crê, mulher, vem a hora em que nem sobre esta montanha nem em Jerusalém adorareis o Pai. Vós adorais o que não conheceis; nós adoramos o que conhecemos, porque a salvação vem dos judeus. Mas vem a hora – e é agora – em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade, pois tais são os adoradores que o Pai procura. Deus é espírito e aqueles que o adoram devem adorá-lo em espírito e verdade. (Jo 4, 21-24)

No começo de sua fala, tal como narrada no Evangelho de João, parece que Jesus vai repor as tradicionais diferenças étnicas dizendo que a “salvação vem dos judeus”⁸¹⁶; mas logo, numa postura desconcertante e francamente contrária à tradição que postulava o privilégio do

⁸¹¹ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.426.

⁸¹² *Ibidem*, p.420.

⁸¹³ *Ibidem*.

⁸¹⁴ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.420.

⁸¹⁵ Trata-se do monte Garizim, sobre o qual os samaritanos haviam construído um templo, rival do de Jerusalém. *A Bíblia de Jerusalém*, op. cit., p.1994.

⁸¹⁶ Não podemos ignorar também que os Evangelhos são escritos por comunidades judaicas.

templo de Jerusalém, diz que os verdadeiros adoradores são os que amam a Deus em espírito e verdade. O ensinamento é o de que o amor a Deus não se deve prender ao ritualismo. O “local sagrado”, embora importante, não é o essencial: os verdadeiros adoradores de Deus são os que amam a verdade. Trata-se de uma palavra que, nesse aspecto, é contrária a todo culto que se estabeleça como fim em si mesmo.

A concepção dominante no tempo de Jesus era de que todo aquele que quisesse prestar um culto adequado deveria se deslocar à cidade de Jerusalém e no seu templo oferecer um holocausto em sacrifício de louvor. O “acesso a Deus”, nessa lógica, era extremamente dificultado, especialmente para aqueles setores sociais mais empobrecidos e distantes do grande centro religioso, que na maioria dos casos, mesmo quando conseguiam chegar à cidade, não tinham condições materiais para oferecer o sacrifício legalmente determinado (Mc 12, 41-44). A tradição havia criado uma religião extremamente elitista, excluindo da salvação a imensa maioria da população.

A figura e a mensagem de Jesus promovem um corte nesse cenário. Em primeiro lugar, os mais pobres não precisam mais se deslocar ao templo e comprar um animal para prestar um culto adequado: desde que amem a verdade e pratiquem a justiça já estão prestando um culto a Deus maior e mais importante do que qualquer oferenda sacrificial. Jesus mostra toda a indignação com a transformação do templo de Jerusalém em uma casa de comércio e aparece no Evangelho expulsando dali os mercadores (Mt 21, 12-17; Mc 15-19).⁸¹⁷

Em segundo, Jesus – reverenciado como o próprio Deus em carne e osso pelos autores dos Evangelhos – mostra uma atitude diferente da expectativa dominante em relação à divindade: não se trata de um Grande Senhor, que espera ser adorado num templo e numa forma específica. Pelo contrário, é Ele que toma a iniciativa, vai às vilas mais distantes, procura os necessitados, presta seu auxílio, dá a eles a atenção de que necessitam. Jesus revela a imagem não de um Deus caprichoso e vingativo (que pune os que não o adoram ritualmente), mas que vai ao encontro do humano que sofre, promovendo-o.

⁸¹⁷ “...destacamos várias coisas no movimento de Jesus: primeiro e antes de tudo, viu o templo de Jerusalém e os mestres fariseus da Galileia como o antagonismo principal ao Reino de Deus. [...] O momento climático de todo o seu movimento foi um ataque simbólico ao templo, seguido por vários dias de polêmica com os sacerdotes e escribas que ali dominavam, até que eles o eliminaram com a força bruta. [...] Em segundo lugar, a estratégia do movimento de Jesus foi atacar no plano ideológico, buscando deslegitimar um domínio sustentado acima da lei de Deus. ‘O sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado.’ Deus é um pai bondoso e não um juiz temível. O Reino é semelhante a um latifundiário que paga a todos a jornada porque dela necessitam, mesmo àqueles que não tenham realizado o trabalho para ‘merecê-la’ (Mt 20, 1-15).” PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. 9.ed. Petrópolis: Vozes, 2004, p.128.

Em terceiro, o novo critério de adoração – o amor à verdade – põe por terra as diferenças culturais no que se refere a uma forma adequada de culto. O culto maior é o amor a Deus através do amor à verdade e ao próximo. A samaritana estaria salva se amasse a verdade acima de tudo, o que contrariava o entendimento do judeu tradicional.⁸¹⁸ A mensagem de Jesus é a de relativização da importância da região ou religião em que se tenha nascido; todos aqueles que amam e procuram a verdade e praticam a justiça são os adoradores que Deus procura. O samaritano misericordioso, que auxilia o homem ferido à beira da estrada, está à frente (do ponto de vista da salvação) do sacerdote e do levita judeus que não agiram com misericórdia (Lc 10, 29-37).

Observa Jean Delumeau que Jesus opera no seu tempo uma dessacralização fundamental das condutas religiosas, relativizando as observâncias. Ele rejeita o excesso de interditos do sábado e as abluções rituais, subordina à adoração em espírito e verdade o privilégio do templo de Jerusalém, se recusa a crer nas punições sagradas – aquelas do cego de nascença e das vítimas da torre de Siloé – proclama uma salvação obtida a partir da caridade. Desde então [...] todo o profano se torna santificável, sem cessar, no entanto, de ser profano.⁸¹⁹

A experiência do religioso não mais depende de locais, atitudes ou posições sociais consideradas sagradas, numa perspectiva de oposição e contraste àquilo que é profano. Pedindo para que Deus seja adorado em espírito e verdade, Jesus sacraliza todo o profano. Não veio trazer uma nova religião, estabelecer um novo culto, fora do qual todos estariam condenados: a sua mensagem se faz no sentido da salvação universal através do amor, da verdade e da justiça.

Todo ser humano é destinatário da salvação e não apenas um seletivo grupo. Nas palavras e gestos de Jesus dos Evangelhos, o ser humano como um todo, independentemente de classe, gênero, etnia e idade é exaltado. Os marginalizados da época (pobres, mulheres, crianças, pecadores, estrangeiros) eram especialmente promovidos na sua humanidade.⁸²⁰

⁸¹⁸ O Evangelho de João narra que os discípulos de Jesus, quando chegaram, ficaram admirados que ele falasse com uma mulher. (Jo 4, 27).

⁸¹⁹ “Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme? », *op. cit.*, p.18-19.

⁸²⁰ Além da relação inusitada para com as mulheres, a proximidade com os considerados impuros, pobres e pecadores, os Evangelhos fazem questão de mostrar a relação de Jesus para com os estrangeiros. Num contexto judaico de afirmação da salvação exclusiva do “povo eleito”, as atitudes e gestos de Jesus de Nazaré se mostram desconcertantes. Após observar a fé demonstrada pelo centurião romano, ele diz à multidão que jamais encontrou semelhante fé em Israel (Mt 8, 10; Lc 7, 9); louva a fé da mulher Cananéia (Mt 15, 28). Quanto aos judeus, critica-os constantemente pela falta de fé: diz que o Reino será entregue a um povo que produza frutos (Mt 21, 43); que muitos foram os chamados mas poucos serão os escolhidos (Mt 22, 14); condena a Jerusalém que mata os profetas e apedreja os que são enviados (Mt 23, 37) e chama os contemporâneos que não acolhem os enviados de Deus de serpentes e raça de víboras, que crucificam sábios e profetas e os açoitam e perseguem (Mt

Nada mais contrário à mensagem original dos Evangelhos que os privilégios de grupo, nação, classe ou gênero; nada mais contrário à sua mensagem que o cumprimento de uma lei religiosa em prejuízo da dignidade do homem. As curas realizadas em dia de sábado, em desobediência às determinações legais da época, sintetizam e bem expressam a mensagem de que a dignidade do homem está acima da lei (Lc 6, 6-11; Mt 12, 9-14).

O que prende Rousseau à revelação é, sem dúvida, a pessoa de Jesus. Para ele, o homem não chegaria por suas próprias forças ao nível e à sublimidade dos preceitos ensinados pelo homem de Nazaré. Jean-Jacques coloca na boca dos verdadeiros cristãos, dentre os quais ele se inclui, a seguinte afirmativa:

Reconhecemos a autoridade de Jesus Cristo porque nossa inteligência aquiesce a seus preceitos e nos faz descobrir a sua sublimidade. Ela nos diz que convém aos homens seguir esses preceitos, mas que está acima deles encontrá-los. Admitimos a Revelação como emanada do Espírito de Deus, sem sabermos como e sem nos atormentarmos por descobri-lo; posto que nós sabemos que Deus falou, pouco nos importa explicar como ele o fez para se fazer ouvir. Assim, reconhecendo no Evangelho a autoridade divina, acreditamos em Jesus Cristo investido dessa autoridade; reconhecemos uma virtude mais que humana em sua conduta e uma sabedoria mais que humana em suas lições. Eis o que para nós está bem claro. Como isso ocorreu? Eis o que para nós não está claro, está além de nós.⁸²¹

Como proferir de um modo mais claro a crença na revelação e na divindade de Jesus? Como o próprio Rousseau destaca, há ali uma sabedoria e uma virtude mais do que humanas. Em outras palavras, ele é o próprio Deus, a própria revelação e o mais impressionante milagre. A Bíblia, fonte da revelação, não deve ser adorada como livro sagrado: “não respeitamos exatamente o Livro Sagrado como livro, mas como a palavra e a vida de Jesus Cristo.”⁸²²

Tendo em vista essas passagens, não é correto sustentar que Rousseau é um deísta que não adere à revelação. A religião natural de caráter exclusivamente racional jamais teria permitido ao vigário saboiano manifestar semelhantes posições. Há na obra de Jean-Jacques, como um todo, mas particularmente na *Profession de foi*, uma clara adesão a um modelo de cristianismo radicado no Evangelho.

A confusão dos intérpretes deve-se à polissemia a que o próprio termo “revelação” é submetido na obra de Rousseau. Há claramente uma rejeição de “revelações místicas” e que nada contribuem para o aperfeiçoamento da conduta humana, mas não se pode dizer o mesmo

23, 33-34); aos que se consideravam destinatários exclusivos da revelação, diz que muitos povos os precederão, pois os últimos destinatários serão os primeiros na salvação (Mt 20, 16).

⁸²¹ *Cartas escritas da montanha, op. cit.*, p.162.

⁸²² *Ibidem*, p. 163.

quanto ao significado da pessoa e da mensagem dos Evangelhos. Rousseau as encara como divinas, e portanto, reveladas. Nesse sentido, a revelação é entendida como a própria comunicação do espírito divino. Como isso ocorreu? Ele o ignora, tal como a própria Igreja, que dá ao fenômeno o nome de “mistério da Encarnação”.

Os preceitos que estão acima da capacidade humana não são, todavia, “sobrenaturais” ou misteriosos. Pelo contrário, a mensagem é de uma profunda simplicidade, estando acessível a todos pelo entendimento e pela consciência, uma vez que radicadas na própria natureza humana. Trata-se de uma revelação que devolve o homem à sua humanidade. A religião natural poderia bem contribuir para certa “racionalização” da experiência com o sagrado, colocando a questão no plano moral, mas ela, por si só, seria insuficiente para o dimensionamento claro de algumas verdades fundamentais, que Rousseau vai procurar exaltar.

3.3.4. Rousseau e o vigário contra o “cristianismo de alguns”

À luz dos Evangelhos, em diversas oportunidades, Rousseau irá defender e explicitar na *Profession*, no *Émile* e nas *Lettres écrites de la montagne*, o modelo religioso do vigário saboiano, “a religião do coração”, procurando fazer a partir dos ensinamentos do Mestre, como ele mesmo diz, “o comentário do estudante.” Na defesa daquilo que Rousseau considerava o cristianismo do Evangelho, ele fará a crítica de vários pressupostos do modelo religioso oriundo das Reformas do século XVI. Adotada num canto qualquer do mundo cristão, a profissão de fé do vigário implicaria

as coisas mais novas sem qualquer aparência de novidade; nenhuma mudança no culto e grandes mudanças nos corações, conversões sem estardalhaços, fé sem confronto, zelo sem fanatismo, razão sem impiedade, poucos dogmas e muitas virtudes: a tolerância do filósofo e a caridade do cristão.⁸²³

Esses “novos cristãos” teriam duas regras de fé, “que perfazem uma só, a razão e o Evangelho; a segunda [...] tanto mais imutável quanto se apoiará sobre a primeira [...]”.⁸²⁴ Ao

⁸²³ *Cartas escritas da montanha, op. cit.*, p. 160-161.

⁸²⁴ *Ibidem*.

contrário dos cristãos tradicionais, os novos cristãos não se preocupariam muito em discutir o Evangelho, mas fundamentalmente praticá-lo.⁸²⁵

Quando da condenação do *Émile* em Genebra, Rousseau foi acusado de impiedade por rejeitar as orações. Nas *Lettres*, ele reage nos seguintes termos:

As homenagens de um coração repleto de zelo, as adorações, os louvores, a contemplação de sua grandeza, a confissão de que nada somos, a resignação à sua vontade, a submissão às suas leis, uma vida pura e santa, tudo isso não vale bem mais a pena do que votos interesseiros e mercenários?⁸²⁶

A retidão de vida, nesse sentido, é a melhor oração. Rousseau diz expressamente que a oração preferível é “a de estar disposto a tudo que Deus quer. *Eis-me aqui, Senhor, para fazer a tua vontade* [Hebreus 10, 7].”⁸²⁷ Aos cristãos “conformados”, que creem por conveniência, Rousseau opõe os verdadeiros cristãos, capazes da virtude. Diz ao procurador-geral da República de Genebra: “aqueles que julgam publicamente meu cristianismo mostram somente de que tipo é o deles, e a única coisa que provam é que eles e eu não temos a mesma religião.”⁸²⁸

Nas suas pregações, o velho saboiano procuraria se prender mais ao espírito do Evangelho do que à Igreja:

Nas minhas pregações prender-me-ia menos ao espírito da Igreja do que ao espírito do Evangelho, em que o dogma é simples e a moral é sublime, em que se veem poucas práticas religiosas e muitas obras de caridade. Antes de ensinar-lhes o eu se deve fazer, sempre me esforçaria por praticá-lo, para que eles vissem que penso tudo o que lhes digo.⁸²⁹

Os protestantes não seriam tratados diferenciadamente pelo vigário católico:

Se eu tivesse protestantes na vizinhança ou em minha paróquia, não os distinguiria de meus verdadeiros paroquianos em tudo o que diz respeito à caridade cristã; levá-los-ia todos igualmente a se amarem uns aos outros, a se considerarem irmãos, a respeitarem todas as religiões e a viverem em paz cada um na sua religião.⁸³⁰

⁸²⁵ *Cartas escritas da montanha, op. cit.*, p.161.

⁸²⁶ *Ibidem*, p. 240.

⁸²⁷ *Ibidem*.

⁸²⁸ *Ibidem*, p.158-159.

⁸²⁹ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p.443. O vigário critica a reverência dos católicos à Igreja: “Nossos católicos fazem grande alarde da autoridade da Igreja. [...] A Igreja decide que a Igreja tem direito de decidir. Não é essa uma autoridade bem provada? [...] Se alguém ousasse publicar entre nós alguns livros em que abertamente se favorecesse o judaísmo, puniríamos o autor, o editor e o livreiro. Esta prática é cômoda e segura para sempre ter razão. *Ibidem, op. cit.*, p.433.

⁸³⁰ *Ibidem*.

O vigário faz questão de contestar um dos pontos centrais da Reforma católica, a ideia de que a salvação depende do conhecimento de um conjunto doutrinal e da submissão à Igreja:

Nunca conceberei que aquilo que todo homem é obrigado a saber esteja encerrado em livros e que aquele que não está ao alcance nem desses livros, nem de pessoas que os entendam seja punido por uma ignorância involuntária.⁸³¹

No *Émile*, Rousseau afirma: “É preciso crer em Deus para ser salvo. Esse dogma mal entendido é o princípio da sanguinária intolerância e a causa de todas as vãs educações que dão um golpe mortal na razão humana acostumando-a a contentar-se com palavras.”⁸³²

“Em três quartos da terra os livros nunca foram vistos”⁸³³, e certamente Deus não condenaria a maioria do gênero humano. “Dois terços do gênero humano não são nem judeus, nem maometanos, nem cristãos, e quantos milhões de homens nunca ouviram falar de Moisés, de Jesus Cristo nem de Maomé!”⁸³⁴ O vigário admite que o trabalho missionário – tão valorizado após as Reformas – é louvável, mas se Deus fosse depender dele para a salvação dos homens, certamente muitos já estariam condenados:

afirma-se que nossos missionários vão para toda parte. Isso é fácil de dizer. Mas eles vão até o coração da África...[...]? Vão até a Tartária mediterrânea...[...]? Vão eles aos continentes imensos da América [...] Vão ao Japão [...] Vão eles aos haréns dos príncipes da Ásia anunciar o Evangelho a milhares de pobres escravos? Que fizeram as mulheres dessa parte do mundo para que nenhum missionário possa pregar-lhes a fé? Irão todas para o inferno por terem sido reclusas?⁸³⁵

“Na véspera do dia em que o primeiro missionário chegou a um país, com certeza morreu alguém que não pôde ouvi-lo.”⁸³⁶ Para favorecer sua posição, o vigário imagina os povos evangelizados contra-argumentando do seguinte modo:

Vós me anunciais um Deus nascido e morto há dois mil anos, no outro extremo do mundo, em não sei qual cidadezinha, e dizeis que todos os que não acreditarem nesse mistério serão condenados. São coisas muito estranhas para que se creia nelas tão depressa unicamente pela autoridade de um homem que não conheço. Por que vosso Deus fez com que ocorressem tão longe os acontecimentos sobre os quais queria obrigar-me a ser instruído? Será um crime ignorar o que se passa nas antípodas? Posso adivinhar que houve num outro hemisfério um povo hebreu e uma cidade de Jerusalém? Seria o mesmo que me obrigar a saber o que se faz na lua.⁸³⁷

⁸³¹ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.432.

⁸³² *Emílio...*, op. cit., p.360.

⁸³³ *Ibidem*, p.433.

⁸³⁴ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.434.

⁸³⁵ *Ibidem*, p.434-435.

⁸³⁶ *Ibidem*, p.435.

⁸³⁷ *Ibidem*.

Diriam ainda os evangelizados:

Deixa-me, por favor, ir ver esse país longínquo onde se realizam tantas maravilhas inauditas por aqui, que eu vá saber porque os habitantes dessa Jerusalém trataram Deus como a um bandido. Dizeis que não o reconheceram como Deus. Que farei eu, então, que só ouvi falar dele através de vós?⁸³⁸

“Qual! Nessa mesma cidade onde Deus morreu, nem os antigos nem os novos habitantes o reconheceram, e quereis que eu o reconheça, eu que nasci dois mil anos depois e duas mil léguas de lá!”⁸³⁹ O questionamento dos povos evangelizados colocaria em dificuldades o missionário evangelizador e o ideal de salvação associado ao conhecimento:

Dizeis que vindes ensinar-mo; mas por que não viestes ensinar meu pai? Ou por que condenais este bom velho por jamais ter sabido nada a respeito? Será que ele deve ser eternamente punido por vossa preguiça, ele que era tão bom, tão prestativo e só buscava a verdade?⁸⁴⁰

Tomando-se por referência a multiplicidade de povos, fica claro que *o conhecimento* não pode ser o critério exclusivo para a salvação. Seria absurdo imaginar um Deus salvando a minoria em detrimento da grande maioria do gênero humano. O vigário arremata:

Nunca pude crer que Deus me ordenasse, sob pena de ir para o inferno, ser douto. Assim, fechei todos os livros. Deles, um só há que está aberto a todos os olhos: é o da natureza.[...] Ninguém tem desculpas para não o ler, pois ele fala a todos os homens uma língua inteligível a todos os espíritos.⁸⁴¹

O princípio da religião única é de fato inaceitável para o eclesiástico:

Se houvesse na terra uma religião fora da qual só houvesse eterno sofrimento e em algum lugar do mundo um único mortal de boa-fé não fosse atingido por sua evidência, o Deus dessa religião seria o mais iníquo e o mais cruel dos tiranos.⁸⁴²

O que salva não é a crença doutrinal. Nada há disso no Evangelho. O que salva é a virtude, um critério essencialmente prático. Na perspectiva de Rousseau e do vigário, a ortopraxia se sobrepõe à ortodoxia.⁸⁴³ Rousseau diz ao arcebispo de Paris:

⁸³⁸ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p.436.

⁸³⁹ *Ibidem*. Rousseau diz no *Émile* que fé das crianças e de muitos adultos é um caso de geografia: “serão recompensados por terem nascido em Roma e não em Meca? [...] Pode-se partir de duas disposições tão semelhantes para enviar um ao paraíso e outro ao inferno?” *Emílio...*, *op. cit.*, p.361.

⁸⁴⁰ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p.435.

⁸⁴¹ *Ibidem*, p.438.

⁸⁴² *Ibidem*, p.422.

⁸⁴³ Como se pode ler no Evangelho: “Por que me chamais ‘Senhor! Senhor!’ , mas não fazeis o que eu digo? Vou mostrar-vos a quem é comparável todo o que vem a mim, escuta as minhas palavras e as põe em prática. Assemelha-se a um homem que, ao construir uma casa, cavou, aprofundou e lançou o alicerce sobre a rocha. Veio a enchente, a torrente deu contra essa casa, mas não a pôde abalar, porque estava bem construída.” (Lc 6, 46-48). É bom lembrar que a palavra “solidariedade” vem de *solidum*, “sólido”.

Essas são [...] minhas verdadeiras opiniões, que não prescrevo como regra a ninguém, mas declaro serem minhas, e que permanecerão assim enquanto aprouver não aos homens mas a Deus, o único capaz de mudar meu coração e minha razão. Pois durante todo o tempo em que for o que sou e pensar como penso, eu falarei como falo. Uma situação muito diferente, admito, de seus cristãos em efígie, sempre prontos a acreditar no que se deve acreditar e a dizer o que se deve dizer para seu interesse ou tranquilidade, e sempre seguros de serem suficientemente bons cristãos, contanto que não lhes queimem os livros e não haja ordens de prisão contra eles. Vivem como pessoas persuadidas não apenas de que se deve professar tal e tal artigo de fé, mas que basta isso para ir ao Paraíso; eu, ao contrário, penso que o essencial da religião consiste na prática, que ser homem de bem, compassivo, humano, caridoso, não é apenas necessário, mas qualquer um que seja realmente assim já creia o suficiente para se salvar. Confesso, de resto, que sua doutrina é mais cômoda que a minha, e custa muito menos incluir-se entre os fiéis pelas opiniões que pelas virtudes.⁸⁴⁴

Para o vigário, todas as religiões particulares são instituições salutaras, e as diferenças têm suas explicações no clima, governo ou cultura. Todas podem conduzir à salvação, desde que se sirva a Deus convenientemente: “o culto essencial é o do coração. Deus não recusa a sua homenagem quando ela é sincera [...]”.⁸⁴⁵ O amor à verdade e a prática da justiça estão presentes em todas as culturas:

Olha para todas as nações do mundo, percorre todas as histórias. Dentre tantos cultos inumanos e estranhos, dentre a prodigiosa diversidade de costumes e de caracteres, encontrarás por toda parte as mesmas ideias de justiça e de honestidade, por toda parte as mesmas noções de bem e de mal.⁸⁴⁶

As noções de justiça e virtude são próprias da natureza humana, e é a partir de sua consciência que o homem pode julgar as ações alheias:

Existe, pois, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más, e é a esse princípio que dou o nome de consciência.⁸⁴⁷

Pela consciência, todos são chamados a ser bons e justos pelo Criador. Imaginando que sua perspectiva acarretaria a crítica dos filósofos que poderiam sugerir que tanto os erros de infância quanto ou preconceitos introduzidos pela educação poderiam interferir na consciência, o velho eclesiástico reage, tomando Montaigne como interlocutor:

Ó Montaigne! Tu que te vanglorias de franqueza e de verdade, sê sincero e verdadeiro, se um filósofo pode sê-lo, e dize-me se existe algum lugar da

⁸⁴⁴ *Carta a Christophe de Beaumont, op. cit., p.73-74.*

⁸⁴⁵ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.441.

⁸⁴⁶ *Ibidem*, p.408.

⁸⁴⁷ *Ibidem*, p.409.

terra em que seja crime honrar a palavra dada, ser clemente, bom e generoso, em que o homem de bem seja desprezível e o pérfido seja honrado.⁸⁴⁸

O vigário pregará aos homens não o sermão dos dogmas e da intolerância, mas o amor à virtude:

Sempre pregarei a virtude aos homens, sempre os exortarei a bem agir, e, enquanto puder, dar-lhes-ei o exemplo. Não dependerá de mim tornar-lhes amável a religião; não dependerá de mim fortalecer sua fé nos dogmas realmente úteis e em que todo homem é obrigado a crer, mas Deus não permita que algum dia eu lhes pregue o dogma cruel da intolerância, que os leva a detestar o próximo e a dizer a outros homens: Sereis danados.⁸⁴⁹

A compreensão de que o “culto do coração” e a virtude são mais importantes do que os dogmas ou o seguimento fiel do rito não fazem do vigário um homem avesso à sua própria tradição. Discípulo de um Jesus que “não veio abolir a lei mosaica, mas cumpri-la de fato”, o eclesiástico também não pretende abolir a devoção ritualística da Igreja da qual faz parte:

Chamado na religião que professo para o serviço da Igreja, nele cumpro com toda a exatidão possível os trabalhos que me são prescritos, e minha consciência repreender-me-ia se eu faltasse voluntariamente a algum ponto. [...] celebro-a com a maior veneração.[...] sigo escrupulosamente todos os ritos; recito atentamente, esforço-me por nunca omitir a menor palavra ou a menor cerimônia.⁸⁵⁰

A Eucaristia, de modo particular, é digna de toda a sua devoção: “quando me aproximo do momento da consagração, recolho-me para realizá-la com todas as disposições que a Igreja e a grandeza do sacramento exigem.”⁸⁵¹ Ele respeita a honra do seu próprio ministério: “honrado com o ministério sagrado, embora no último lugar, jamais farei nada que me torne indigno de cumprir seus sublimes deveres.”⁸⁵²

A questão para o vigário não é certamente abolir o rito, mas colocar a prática e a retidão de vida como os elementos mais importantes. Desde que estejam em primeiro lugar, nada há de errado em seguir fielmente os ritos da própria religião.

Nesse novo modelo de religiosidade, outros temas clássicos da tradição cristã vão ser enfrentados, muitos deles ganhando nova leitura. O “povo eleito” não deveria significar um povo preferido ou privilegiado, com exclusão dos demais:

Aquele que começa escolhendo para si um só povo e proscrevendo o resto do gênero humano não é o pai comum dos homens; aquele que destina ao

⁸⁴⁸ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.409.

⁸⁴⁹ *Ibidem*, p.442.

⁸⁵⁰ *Ibidem*, p.441.

⁸⁵¹ *Ibidem*, p.442.

⁸⁵² *Ibidem*.

suplício eterno a maioria de suas criaturas não é o Deus clemente e bom que minha razão me mostrou.⁸⁵³

A imagem do Deus colérico e vingador, fomentada na experiência religiosa do Antigo Regime e que se depreende de certas passagens do Antigo Testamento, não poderia se sustentar como parte de doutrina:

Assim, se ela [doutrina] nos ensinasse coisas absurdas e sem razão, se ela só nos inspirasse sentimentos de aversão por nossos semelhantes e de terror por nós mesmos, se ela só nos representasse um Deus colérico, ciumento, vingador, parcial, que odeia os homens, um Deus da guerra e dos combates, sempre pronto para destruir e fulminar, sempre a falar de tormentos, de penas e orgulhando-se de punir até os inocentes, meu coração não seria atraído por esse Deus terrível [...].⁸⁵⁴

Para o vigário, a razão não deve se calar nas questões religiosas. Pelo contrário, deve ajudar a fé a se tornar mais firme e segura:

A fé torna-se segura e firme pelo entendimento. A melhor de todas as religiões é infalivelmente a mais clara; quem enche de mistérios e de contradições o culto que me prega ensina-me com isso a desconfiar dele.⁸⁵⁵

Deus jamais proibiu ou proíbe o uso da razão; ao contrário, o ilumina:

O Deus que adoro não é um Deus das trevas, ele não me deu um entendimento para proibir-me de usá-lo; dizer-me para submeter minha razão é ultrajar seu autor. O ministro da verdade não tiraniza minha razão, mas a ilumina.⁸⁵⁶

Mas o que dizer, por exemplo, da vida após a morte? O vigário naturalmente se exime da tarefa de especificar detalhes. Mas sua razão e fé, que o conduziram a uma valorização da condição humana, permitem-no articular uma resposta talvez mais satisfatória e confortante (para as consciências angustiadas) do que a dos filósofos materialistas:

Se a alma é imaterial, ela pode sobreviver ao corpo, e, se sobrevive a ele, a providência está justificada. Mesmo que eu não tivesse mais nenhuma prova da imaterialidade da alma além do triunfo do mau e da opressão do justo neste mundo, só isso me impediria de duvidar dela. Uma dissonância tão chocante na harmonia universal faria com que eu procurasse resolvê-la. Diria comigo mesmo: nem tudo acaba para nós com a vida, tudo volta à ordem na morte.⁸⁵⁷

⁸⁵³ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p.426.

⁸⁵⁴ *Ibidem*.

⁸⁵⁵ *Ibidem*.

⁸⁵⁶ *Ibidem*. O vigário, em outra passagem, diz que precisa de razões para submeter a sua razão: “Procuramos, então, sinceramente a verdade? Nada concedamos ao direito de nascimento e à autoridade dos padres e dos pastores, mas chamemos ao exame da consciência e da razão tudo o que eles nos ensinaram desde a infância. Não adianta me gritarem: Submete a tua razão! O mesmo pode dizer-me aquele que me engana; preciso de razões para submeter a minha razão.” *Ibidem*, p. 422.

⁸⁵⁷ *Ibidem*, p.399.

O vigário é igualmente cauteloso a respeito da sorte dos homens após a morte. Mas nem por isso deixa de atribuir um significado à questão:

Não me pergunte, bom amigo, se haverá outras fontes de felicidade e de sofrimentos; ignoro-o[...]. Não digo que os bons serão recompensados, pois que outro bem pode aguardar um ser excelente a não ser existir de acordo com sua natureza? Mas digo que serão felizes, porque o seu autor, o autor de toda a justiça, tendo-os criado sensíveis, não os criou para sofrerem, e, não tendo abusado de sua liberdade na terra, não frustraram sua destinação por sua culpa;[...] Esse sentimento baseia-se menos no mérito do homem do que na noção de bondade que me parece inseparável da essência divina.⁸⁵⁸

O homem que fez bom uso da liberdade, praticando a virtude, existiu de acordo com a sua condição, não tendo frustrado o destino pretendido pelo Criador: sua recompensa será continuar existindo segundo a sua condição. Não se trata de mérito individual, mas adesão àquilo que é próprio da essência e bondade divina.

Tampouco me pergunte se os tormentos dos maus serão eternos; ignoro-o também e não tenho a vã curiosidade de esclarecer questões inúteis. Que me importa o que acontecerá com os maus?[...] Todavia, tenho dificuldades para acreditar que sejam condenados a tormentos sem fim. Se a suprema justiça se vinga, vinga-se já nesta vida.⁸⁵⁹

O vigário oferece uma nova significação para o tema da condenação, associando-o, também num sentido dessacralizador, à própria condição humana:

É em vossos corações insaciáveis, roídos pela inveja, pela avareza e pela ambição que, no seio de vossas falsas prosperidades, as paixões vingadoras punem vossos crimes. Que necessidade há de procurar o inferno na outra vida? Ele está já nesta vida, no coração dos maus.⁸⁶⁰

Nas palavras do velho saboiano, “céu” e “inferno” deixam, portanto, de ser categorias teológicas apoiadas em valores e proposições inacessíveis à experiência para se converterem em “estados” que dizem respeito a esta vida, sendo provavelmente um prolongamento daquilo que se viveu: o virtuoso, tendo aderido ao projeto proposto por Deus, continuará sendo feliz como já pode ser nesta vida; os invejosos, avarentos e ambiciosos já vivem aqui o “inferno das paixões”. Em ambos os casos, “recompensa” ou “punição” não partem da Providência, mas são produtos das próprias escolhas humanas, e portanto, resultado do uso da própria liberdade.

⁸⁵⁸ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, *op. cit.*, p.401. Rousseau cita o Salmo 115: “Não por nós, não por nós, Senhor, mas por teu nome, mas por tua própria honra, ó Deus, faz-nos reviver!”.

⁸⁵⁹ *Ibidem*.

⁸⁶⁰ *Ibidem*, p.402.

O inferno terminaria com a cessação das paixões e ambições humanas: “onde terminam nossas necessidades perecíveis, onde cessam nossos desejos insensatos, devem cessar também nossas paixões e nossos crimes.”⁸⁶¹ O vigário procura pôr abaixo a ideia de um “juízo final” promovido por Deus como um Supremo e Severo Juiz. Cada um será juiz de si mesmo e poderá analisar a sua vida a partir de sua consciência:

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 ele é fonte, quando a beleza da ordem atingir todas as potências de nossa alma e estivermos ocupados unicamente em comparar o que fizemos com o que deveríamos ter feito, então a voz da consciência recuperará sua força e seu império; então a volúpia pura que nasce do contentamento consigo mesmo e o lamento amargo por ter-se aviltado separarão por sentimentos inesgotáveis a sorte que cada um tiver construído para si mesmo.⁸⁶²

O vigário lembra o fundamento bíblico de que “Deus é o Deus dos vivos”: “Deus não é o Deus dos mortos, não poderia ser destruidor e mau sem se prejudicar. Aquele que tudo pode só pode querer o que é bom.”⁸⁶³ O saboiano apresenta um Deus que respeita a liberdade humana incondicionalmente. A sorte dos homens será separada não por uma divindade que pune ou recompensa, mas pelo próprio sentimento de cada um, que poderá avaliar plenamente a vida que construiu para si. O vigário sustenta que com a morte o homem participa da vida em Deus, podendo contemplá-lo. Mas não se cuida de uma submissão a um Grande Senhor: nesse processo, a beleza da ordem atingirá todas as nossas potências, a voz da consciência se recuperará, enfim, o homem se tornará plenamente humano.

Trata-se do ponto final do processo de restauração da corrupção da sociedade, momento em que a opinião e os preconceitos já não terão poder sobre o homem. Os que bem viveram, de acordo com a sua condição humana, terão a alegria de si mesmos e isso lhes bastará. Os que se corromperam e abraçaram os valores perniciosos da sociedade serão tomados por um sentimento amargo e perceberão como a sua vida aviltou-lhes o ser e o projeto original do Criador.

A morte não deveria ser vista como um problema. Para Rousseau, o homem naturalmente sabe sofrer e morrer; são os médicos, filósofos e padres que estragam aquilo que a natureza fez: “naturalmente o homem sabe sofrer com firmeza e morre em paz. São os médicos com suas receitas, os filósofos com seus preceitos, os padres com suas exortações

⁸⁶¹ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.402.

⁸⁶² *Ibidem*, p. 400-401.

⁸⁶³ *Ibidem*, p.398.

que aviltam seu coração e o fazem desaprender a morrer.”⁸⁶⁴ “Somente o meio-saber e a falsa sabedoria, prolongando nossa visão até a morte, e não para além dela, fazem dela o pior dos males para nós.”⁸⁶⁵

Na *Profession*, o vigário nos revela como chegou a esse novo modelo religioso. Expressa a visão de que não foi o produto de uma graça instantânea; ao contrário, para chegar à nova concepção, ele teve de fazer um esforço pessoal para pôr de lado os velhos preconceitos religiosos:

Não comecei por todas essas reflexões. Levado pelos preconceitos de educação e por esse perigoso amor-próprio que sempre quer levar o homem para além de sua esfera, não podendo elevar minhas fracas concepções até o grande Ser, esforcei-me por rebaixá-lo até mim. Tornei mais próximas as relações infinitamente distantes que ele colocou entre sua natureza e a minha. Eu queria comunicações mais imediatas, instruções mais particulares, e, não contente com tornar Deus semelhante ao homem, para ser eu mesmo privilegiado entre meus semelhantes, pretendi luzes sobrenaturais, pretendi um culto exclusivo, pretendi que Deus me tivesse dito o que não tinha dito a outros, ou o que outros não tinham entendido como eu.⁸⁶⁶

Após refletir, no entanto, o preconceito e o amor-próprio, as crenças nas luzes sobrenaturais e nas revelações particulares, a concepção do “culto exclusivo”, bem como a primazia do conjunto doutrinal deram lugar àquilo que é o centro do Evangelho. Nas palavras endereçadas ao jovem, o vigário definitivamente rompe com o cristianismo oriundo das Reformas:

considera que os verdadeiros deveres da religião são independentes das instituições dos homens, que um coração justo é o verdadeiro templo da Divindade, que em qualquer país e em qualquer seita amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo é o sumário da lei, que não há religião que dispense dos deveres da moral, que os únicos deveres realmente essenciais são estes, que o culto interior é o primeiro desses deveres e que sem a fé não existe nenhuma verdadeira virtude.⁸⁶⁷

O que há, nessa e em outras tantas passagens da obra de Rousseau, não é um chamado à religião natural, mas – como ele mesmo diz – um chamado à verdadeira fé cristã olvidada. Ao arcebispo de Paris, Rousseau vai declarar solenemente a sua fé, particularizando aquilo que é próprio e central no modelo religioso por ele reivindicado:

Sou cristão, Senhor Arcebispo, e sinceramente cristão, segundo a doutrina do Evangelho. Sou cristão não como discípulo dos padres, mas como de Jesus Cristo. Meu mestre pouco discorreu sobre as sutilezas dos dogmas e insistiu muito sobre os deveres; prescreveu menos artigos de fé que boas obras; só

⁸⁶⁴ *Emílio...*, op. cit., p.36.

⁸⁶⁵ *Ibidem*, p. 77.

⁸⁶⁶ “Profissão de fé do vigário saboiano.” In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio...*, op. cit., p.420.

⁸⁶⁷ *Ibidem*, p.446.

ordenou acreditar no que era necessário para ser bom. Quando ele resumiu a lei e os profetas, foi muito mais em atos de virtude que em fórmulas de crença (Mt 7,12), e ele me disse, ele próprio e por meio dos apóstolos, que aquele que ama seu irmão cumpriu a lei. (Gl 5,14).

De minha parte, suficientemente convencido das verdades essenciais do cristianismo que servem de fundamento de toda boa moral, buscando, além disso, nutrir meu coração com o espírito do Evangelho, sem atormentar minha razão com o que nele me parecia obscuro, persuadido, enfim, de que qualquer um que ame a Deus sobre todas as coisas e o próximo como a si mesmo é um verdadeiro cristão, eu esforço-me para sê-lo, deixando de lado todas as sutilezas de doutrina, todas essas pomposas algaravias com as quais os fariseus confundem nossos deveres e ofuscam nossa fé, e, com São Paulo, pondo a própria fé abaixo da caridade (1Cor 13, 2-13).⁸⁶⁸

⁸⁶⁸ « Carta a Christophe de Beaumont .» In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.71-72.

Capítulo 4 – Um cristianismo político dos direitos do homem

4.1. Jesus e os direitos do homem

A Declaração de Independência das Treze Colônias da América de 1776 afirmava como *verdades autoevidentes* que “todos os homens são criados iguais, dotados pelo seu Criador de certos direitos inalienáveis”, entre os quais a vida, a liberdade e a busca da felicidade.⁸⁶⁹ A presença do elemento religioso é evidente: não se trata do homem “descobrimo”, pela sua própria razão, direitos naturais, mas do Criador que os dota de direitos inalienáveis.

A Assembleia Nacional Francesa reconheceu, em 26 de agosto de 1789, os direitos do homem e do cidadão, “na presença e sob os auspícios do Ser Sumremo.”⁸⁷⁰ A primeira declaração de direitos da história, em sentido moderno, a Declaração de Direitos do Bom Povo da Virgínia, associa no seu artigo XVI a tolerância ao exercício da caridade cristã:

Que a religião ou os deveres que temos para com o nosso Criador, e a maneira de cumpri-los, somente podem reger-se pela razão e pela convicção, não pela força ou pela violência; conseqüentemente, todos os homens têm igual direito ao livre exercício da religião, de acordo com o que dita sua consciência, e que é dever recíproco de todos praticar a paciência, o amor e a caridade cristã para com o próximo.⁸⁷¹

Para os teóricos do direito natural dos séculos XVII e XVIII, “direito”, “leis naturais”, “moralidade” e “religião” são temas que se interpenetram a todo instante e apontam para uma discussão que envolve “natureza humana” e “vontade divina”. Já tivemos oportunidade de ver que Rousseau critica os juristas e escritores políticos que o antecederam, alegando que não foram capazes de discernir a “vontade divina” da “criação humana”: em outras palavras, o que Deus desejou através da “natureza” – e que continua desejando por meio da “consciência” – daquilo que o homem acrescentou (e deturpou) como artifício seu.

Jean-Jacques propunha como solução às confusões o “estudo sério do homem”, de suas faculdades naturais e de seus desenvolvimentos sucessivos; a questão-chave seria, portanto, a do “homem da natureza”. Mas, como sublinha o próprio Rousseau, este não é, no

⁸⁶⁹ “Declaração da Independência, 1776”. In: HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos...*, op. cit., pp.219-224.

⁸⁷⁰ “Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão”. In: HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos...*, op. cit., pp.225-228.

⁸⁷¹ *Declaração de Direitos do Bom Povo da Virgínia*. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-à-criação-da-Sociedade-das-Nações-até-1919/declaracao-de-direitos-do-bom-povo-de-irginia-1776.html>. Acesso em 09.09.2010.

estado civil, um selvagem relegado ao fundo dos bosques: pelo contrário, trata-se daquele que não se deixou envolver pelo turbilhão social e nem se deixa arrastar pelas paixões e opiniões dos homens; aquele que enxerga por si próprio, sente com o próprio coração, e não se deixa conduzir por nenhuma autoridade, exceto a de sua própria razão.⁸⁷²

Tivemos oportunidade de ressaltar também que a imagem que o protestante Rousseau constrói acerca do “homem da natureza”, daquele não corrompido pelos preconceitos, está diretamente associada à leitura que faz da figura humana de Jesus. Este é para ele o exemplo perfeito do homem não corrompido pela sociedade, que apresenta um domínio sobre suas paixões, e cujas lições e máximas de profunda sabedoria nada devem a um entorno de fanatismo e apego cego às tradições. Jesus é a perfeita obra da natureza: nele resplandece, com toda a evidência, que o homem foi criado bom e para o bem.

A figura de Jesus apresenta na obra de Rousseau íntima correlação com o tema da bondade original/corrupção social. Não foi por acaso que logo após a “intuição” do genebrino quanto à contradição entre a bondade humana e a corrupção social – bem como a redação do *Discours sur les sciences* – ele pôde defender ante o rei da Polônia, na sua carta de 1751, a imagem de um Jesus simples, contrário à sofisticação e ao orgulho das ciências, movido pela predileção pelos mais humildes. Ambas as diretrizes (homem natural/Jesus) representam uma única motivação fundamental na sua obra, e não devem ser dissociadas.

Mas se os temas da “bondade original” e da figura de Jesus estão relacionados, qual a relação de ambos com o domínio da política? Se a questão religiosa pôde contribuir para a construção cultural de uma imagem favorável do homem e de suas prerrogativas naturais, qual a sua relação com a esfera político-jurídica, na qual se resolve, definitivamente, a questão dos direitos do homem? Rousseau defendeu a concepção de “direitos do homem” como categoria político-jurídica, como faria a Assembleia Constituinte em 1789?

A resposta é certamente complexa e devemos partir do debate então travado naqueles meados do século XVIII acerca das posições políticas de Jesus, ou melhor, das implicações políticas de sua moral. Rousseau está participando desse debate, ao lado de outros ilustrados como Montesquieu e Voltaire, Diderot e os materialistas, bem como integrantes do próprio clero. Pensamos que uma breve abordagem acerca das tendências fundamentais então

⁸⁷² *Emílio...*, op. cit., p.356.

estabelecidas poderá contribuir para a elucidação das relações entre “cristianismo”, “política” e “direitos do homem”.⁸⁷³

Na passagem do *De l'esprit des Lois* relativa aos inquisidores de Portugal e Espanha, Montesquieu argumenta que a tolerância, repudiada pela Igreja, é perfeitamente conforme ao comportamento e à doutrina de Cristo.⁸⁷⁴ Segundo Menozzi, no pensamento de Montesquieu aparece de modo prudente e nuançado (mas presente, todavia) uma imagem política de Jesus: sua mensagem se opõe ao despotismo e legitima a tolerância. A obra que abria a via à filosofia política das Luzes manifesta, segundo ele, uma orientação muito importante para a sua tese: a de que Jesus propôs valores que se coadunam perfeitamente com os postulados exigidos pela nova consciência política do século XVIII.⁸⁷⁵

As correntes radicais materialistas, por seu turno, animadas por autores ligados ao pensamento libertino inglês, procurarão divulgar uma interpretação diferente, apresentando um Jesus sedicioso ou perturbador da ordem pública.⁸⁷⁶ Um texto que circulou amplamente na França do século XVIII e contribuiu para essa imagem foi o *Traité des trois imposteurs*, provavelmente de origem medieval.⁸⁷⁷ Os “três impostores” são os grandes “fundadores de religião”: Moisés, Jesus e Maomé. Jesus é apresentado como um impostor que propagou boas máximas de moral, mas ao mesmo tempo dogmas obscuros e incompreensíveis.⁸⁷⁸ Fazendo amplo uso do *Traité*, os materialistas propuseram a imagem de um Jesus que se serviu das crenças religiosas do povo judeu para perseguir um objetivo muito preciso: alcançar o poder.⁸⁷⁹

A imagem de um Jesus que fomentou a subversão por interesse pessoal está também elaborada no *Tableau des saints*, livro do partido holbáquico.⁸⁸⁰ Nesse texto, de autoria anônima, Jesus é chamado de “charlatão desprezível” (“*charlatan méprisable*”) e aparece como um agitador de baixa condição social. Suas tentativas de provocar uma sublevação popular foram duramente reprimidas, e o aventureiro se viu obrigado a fugir.⁸⁸¹

Na *Histoire critique de Jésus-Christ*, atribuída ao barão d'Holbach, aparece a seguinte tese: para que Jesus conseguisse realizar seu objetivo político era essencial começar por fazer

⁸⁷³ Na apresentação dessas tendências, seguiremos boa parte dos argumentos de Daniele Menozzi, expostos em *Les interprétations politiques de Jésus de l'Ancien Régime à la Révolution*. Trad : Jacqueline Touver. Paris : Éditions du Cerf, 1983.

⁸⁷⁴ MENOZZI, Daniele. *Les interprétations politiques de Jésus...*, op. cit., p.12.

⁸⁷⁵ *Ibidem*.

⁸⁷⁶ *Ibidem*, p.19.

⁸⁷⁷ *Ibidem*, p.19-20.

⁸⁷⁸ *Ibidem*, p.20.

⁸⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁸⁰ *Ibidem*, p.21.

⁸⁸¹ *Ibidem*, p.23.

seguidores e cooperadores. Em seguida, precisava conquistar uma parte do povo, a fim de conseguir apoio contra os grandes da nação; a estratégia utilizada foi apresentar ao povo os sacerdotes e os poderosos (que ele devia invejar) como pessoas odiosas. Mas ao mesmo tempo, Jesus tinha de evitar a suspeição da autoridade romana: daí as parábolas. Além disso, era necessário fazer milagres para obter sustentação popular. Os milagres eram feitos diante de pessoas ignorantes, e consistiam na verdade em operações muito simples.⁸⁸²

Menozzi conclui que nos meios onde se exprime a filosofia ateia e radical é elaborada uma imagem política muito homogênea, a despeito das particularidades de autores e textos: Jesus é um fator de desordem, traz problemas à ordem pública, está ligado à sedição e revolta popular.⁸⁸³ O objetivo dos materialistas, segundo ele, é convencer os soberanos e a opinião pública europeia do século XVIII de que a desordem não se deve a atitudes ocasionais e esporádicas de pessoas ligadas à Igreja: ela é inerente ao próprio cristianismo, porque mesmo o seu fundador teve frente às autoridades políticas um comportamento “turbulento e sedicioso”.⁸⁸⁴

Na *Encyclopédie*, a figura de Jesus e as implicações políticas de sua moral aparecem de forma ambígua e muitas vezes contraditória. Por um lado, Jesus é apresentado como fanático, com claras aptidões para engendrar desordens sociais e lutas políticas.⁸⁸⁵ Em outras situações, como alguém insignificante do ponto de vista político, como no artigo *Jésus-Christ*, de Diderot.⁸⁸⁶ Por fim, como uma pessoa respeitosa do regime estabelecido e que pregava submissão à autoridade, como no verbete *Intolérance*, também redigido por Diderot.⁸⁸⁷

A imagem milenar e oficial, postulada pela Igreja romana, era a do Cristo-Rei. Em 1745, um teólogo italiano autorizado, Giovanni Antonio Bianchi, havia publicado uma obra monumental em vários volumes, *Della popestà e della política della chiesa*. Nesta obra, ele recapitulava as posições da “teologia romana”, fazendo diversas referências à imagem do “Cristo-Rei” e à sua realeza não apenas espiritual, mas também terrestre.⁸⁸⁸ Num discurso ao Rei da França, por ocasião da quaresma de 1764, podemos ver o abade Torné manifestando essa posição oficial de Roma.⁸⁸⁹ Afirma o abade que a realeza dos monarcas é uma emanção da realeza de Jesus Cristo; é ele que nos governa sob o nome dos reis, e é a ele só que nós

⁸⁸² MENOZZI, Daniele. *Les interprétations politiques de Jésus...*, op. cit., p.24-25.

⁸⁸³ *Ibidem*, p.31.

⁸⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁸⁵ *Ibidem*, p.17-18. Menozzi cita nessa passagem o livro de J. E. Barker, *Diderot's treatment of religion*, New York, 1941, dizendo que o autor aponta os artigos “Teosofos” e “Judeus” como ilustrações do argumento.

⁸⁸⁶ *Ibidem*, p.13.

⁸⁸⁷ *Ibidem*, p.18.

⁸⁸⁸ *Ibidem*, p.71-72.

⁸⁸⁹ Trata-se do sermão *Sur les grandeurs de Jésus-Christ*.

obedecemos.⁸⁹⁰ A tradição remonta a Paulo e Pedro e constitui fenômeno de longa duração. Diz a primeira carta de Pedro:

Sujeitai-vos a toda instituição humana por causa do Senhor, seja ao rei, como soberano, seja aos governadores, como enviados seus para a punição dos malfeitores e para o louvor dos que fazem o bem, pois esta é a vontade de Deus que, fazendo o bem, tapeis a boca à ignorância dos insensatos. [...] Honrai a todos, amai os irmãos, temei a Deus, tributai honra ao rei. (1 Pedro 2, 11-17)

Paulo, escrevendo aos romanos, também enfatiza a soberania régia fundada no direito divino e o dever de subordinação que deveria recair sobre os súditos.⁸⁹¹ Na carta aos Efésios, diz que Deus ressuscitou Cristo dos mortos, fazendo-o assentar à sua direita nos céus, muito acima de qualquer Principado, Autoridade, Poder, Soberania e de todo nome que se pode nomear não só neste século, mas também no vindouro. (Ef 1, 20-21).

As monarquias modernas vão buscar na tradição bíblica o sustentáculo para as concepções de soberania régia e direito divino dos reis. Ao longo desse processo, constrói-se a imagem do Cristo como o “Grande Rei”, o Soberano acima dos soberanos, o Poder superior a todo poder. As autoridades da Igreja de Roma e das próprias monarquias católicas adviriam da autoridade e realza do próprio Cristo, senhor de todos, súditos e reis.

A Igreja da França em particular elaborará ao seu modo a legitimação cristológica do poder monárquico. A grande fonte de inspiração será Bossuet, que na *Politique tirée de propres paroles de l'Écriture sainte* oferece uma justificação religiosa muito particular para as monarquias. Segundo o bispo de Meaux, é certo que os soberanos são a imagem terrestre do Cristo-Rei celeste, mas Jesus é um “rei descido do trono”, um rei que deliberadamente se despojou da “grandeza exterior de tantos reis, seus ancestrais”, para ensinar aos monarcas a pobreza em espírito.⁸⁹²

Em oposição à teologia oficial de Roma, os galicanos procurarão defender, com base no Evangelho de João (18, 36), a tese de que Jesus institui um Reino de caráter exclusivamente espiritual. Bossuet procurará ainda combinar a ideia de com o “Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mateus, 22,21). Ao lado do “Reino espiritual”, os galicanos vão pregar a submissão incondicional à autoridade constituída, alegando que o próprio Cristo foi um homem submisso em seu tempo:

⁸⁹⁰ MENOZZI, Daniele. *Les interprétations politiques de Jésus...*, op. cit., p.73.

⁸⁹¹ “Todo homem se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação.” (Rm 13, 1-2).

⁸⁹² *Apud* MENOZZI, Daniele. *Les interprétations politiques de Jésus...*, op. cit., p.73.

*Le lecture politique de la figure de Jésus des théologiens gallicans est donc construite sur deux éléments : caractère spirituel du royaume et obéissance au pouvoir. Une grande partie des auteurs du XVIII^e siècle se raccrochent évidemment à cette conception comme à un point d'appui politico-théologique indiscutable, permettant de faire front aussi bien aux prétentions de la curie qu'aux attaques des Lumières qui se fondaient largement sur l'image du Jésus séditionnel.*⁸⁹³

Enquanto as correntes materialistas divulgavam a imagem de um Jesus turbulento e sedicioso, os responsáveis pela Igreja da França de meados do século XVIII vão se apoiar progressivamente na imagem do “obediente à autoridade política”.

Os jansenistas têm participação especial na construção dessa imagem. O oratoriano jansenista La Borde enfatiza nos seus *Principes sur l'essence, la distinction et les limites des deux puissances, spirituelle et temporelle* (1753), ao lado da obediência supostamente ensinada por Jesus quanto à questão dos impostos devidos a César, a atitude submissa perante Pilatos. Conclui então que a única atitude que os cristãos poderiam ter em face do poder político, mesmo se ele fosse exercido injustamente (até à ofensa dos seus direitos, e mesmo o seu direito à vida), era se conformar ao exemplo dado por Jesus: submeter-se, sem opor resistência.⁸⁹⁴

Para esses jansenistas, Jesus é motivo de resignação e conformismo. Cristo sofreu calado, passou pelas piores humilhações sem se rebelar; diante das autoridades romanas, não resistiu ou incitou a população à revolta; ensinou os discípulos a oferecer a outra face àqueles que os esbofeteassem. A passividade de Jesus indicaria a orientação política de todos os cristãos: obedecer, independentemente do que isso significasse para os seus direitos mais elementares. O abade galicano Torné, que não tinha tendências jansenistas, manifesta posição igualmente conformista no seu já mencionado sermão da quaresma de 1764:

Não creiam então que ele vem ao socorro dos povos subjugados; que, declarando-se inimigo da tirania, derrube os conquistadores de seus tronos e os coloque nas prisões; ou que, levantando a bandeira da revolta, subleve os povos vencidos e os ensine a se vingar pelos atentados à liberdade pública. Jesus não dará o pretexto à revolta dos sujeitos injustamente oprimidos; ele não dará o exemplo fatal ao resto dos impérios. Ele parece ter nascido apenas para prestar homenagem à autoridade soberana.⁸⁹⁵

⁸⁹³ MENOZZI, Daniele. *Les interprétations politiques de Jésus...*, op. cit., p.75.

⁸⁹⁴ *Ibidem*, p.76.

⁸⁹⁵ « Ne croyez donc pas qu'il vienne au secours des peuples subjugués; que, se déclarant l'ennemi de la tyrannie, il renverse les conquérants de leurs trônes, et les charge des fers ; ou que, levant l'étendard de la révolte, il soulève les peuples vaincus et leur apprenne à venger par de noirs attentats la liberté publique. [...] Jésus ne fournira point de prétexte à la révolte des sujets injustement opprimés ; il ne donnera point d'exemple fatal au repos des empires. Il semble ainsi n'être né que pour rendre hommage à l'autorité souveraine. » Abbé Torné Apud MENOZZI, Daniele, op. cit., p.77.

Continua o galicano Torné : « não há tributo que ele não pague, não há lei, costume ou cerimônia religiosa de que ele não seja um escrupuloso observador, embora dispensado pela sua filiação divina. »⁸⁹⁶ Não devemos imaginar, todavia, uma Igreja galicana absolutamente homogênea e uníssona no sentido da “submissão incondicional”. O abade Bergier, por exemplo, talvez o maior apologista da ortodoxia cristã na segunda metade do século XVIII, reivindica a imagem de um “Jesus obediente”, mas ao lado dela postula pelo “legislador dos direitos naturais”.

O cristão deveria, sim, observar a autoridade política constituída, mas naturalmente não até o limite da violação dos seus direitos. Numa obra apologética, *la Certitude des preuves du christianisme* (1767), Bergier sustenta que o “divino legislador” não se ateve a uma atitude de sacralização da submissão ao poder. Ao contrário, ressalta os benefícios trazidos pelo Evangelho à vida social, da supressão da idolatria à reforma da moral pagã corrompida, mas particularmente o mérito específico da lição evangélica: “a doçura e a sabedoria de nossas leis”:

É o cristianismo que tem reformado aquilo que havia de viciado nas instituições dos antigos legisladores, que tem vingado a humanidade dos ultrajes da servidão romana, que tem mantido os direitos da natureza contra a dureza das leis bárbaras.[...] Entre as nações infiéis, os abusos não têm remédio; entre os povos cristãos o Evangelho reclama, cedo ou tarde sua voz se faz ouvir; e este código imortal se torna enfim uma fonte de reforma e de sábia legislação.⁸⁹⁷

Explícita é a relação “cristianismo/direitos da natureza”: foi o Evangelho que promoveu a reforma das instituições antigas, que preservou os direitos da natureza contra a dureza das leis bárbaras. O cristianismo, na visão do abade, assumiu o papel de promotor da humanidade contra os equívocos e os ultrajes promovidos pelos “pagãos”. No seu *Dictionnaire de théologie*, Bergier atribui de certo modo a abolição da escravidão e a supressão do despotismo à mensagem evangélica. No verbete *Esclavage*, afirma o abade:

Quando Jesus Cristo apareceu sobre a terra, os direitos da humanidade não eram mais conhecidos que no tempo de Moisés. Os filósofos, ao invés de os esclarecer, os tinham deixado mais obscuros. Os gregos tinham decidido que

⁸⁹⁶ « il n'est point de tribut qu'il ne paye, point de loi, de coutume, de cérémonie de religion, dont il ne soit scrupuleux observateur, quoique dispensé par sa filiation divine. » Ibidem.

⁸⁹⁷ « C'est le christianisme qui a réformé ce qu'il y avoit de vicieux dans les institutions des anciens législateurs, qui a vengé l'humanité des outrages de la servitude romaine, qui a maintenu les droits de la nature contre la dureté des loix barbare.[...] Chez les nations infidèle les abus sont sans remède ; chez les peuples chrétiens l'Évangile réclame, tot ou tarde sa voix se fait entendre ; et ce code immortel devient enfin une source de réforme et de sage législation. » BERGIER, N. S. *La Certitude des preuves du christianisme ou réfutation de l'examen critique des apologistes de la religion chrétienne* [Texte imprimé]. Paris : chez Humblot, 1767, in-12, part. II, p.116-117. Disponível em : <http://gallica.bnf.fr>.

entre os homens, uns nascem para a liberdade e outros para a escravidão; que tudo era permitido contra os bárbaros, quer dizer, contra todo homem que não era grego. Só na cidade de Atenas, havia quatrocentos mil escravos para vinte mil cidadãos. Em Roma, a condição dos escravos não era muito diferente que a das bestas de carga. Se Jesus Cristo, por suas leis, tivesse atacado de frente este pretendido direito, ele teria autorizado a resistência dos imperadores e outros soberanos contra o Evangelho; hoje nossos filósofos o acusariam de ter atentado contra o direito público de todos os povos. Mas o divino legislador fez melhor: por suas máximas de caridade, de doçura, de fraternidade entre os homens, ele tornou os espíritos disponíveis a sentir que a escravidão, tal como era então praticada, feria a lei natural.⁸⁹⁸

A importância do papel de Cristo, portanto, não deve ser procurada numa crítica explícita à escravidão na Antiguidade. Sua atuação havia sido mais inteligente: ele sensibilizou os espíritos para perceberem que a escravidão feria a lei natural. Não há, por outro lado, uma aprovação explícita dos “direitos do homem”. Mesmo assim, a postura do abade frente à figura de Jesus, especificamente no que se refere ao tema da escravidão, é bem distinta da de Voltaire. No seu *Dictionnaire philosophique*, o patriarca de Ferney sustenta que o cristianismo havia transformado os homens em bestas de carga:

Os Evangelhos não colocam na boca de Jesus Cristo nem uma só palavra que lembre ao gênero humano sua liberdade primitiva e para a qual parece ter nascido. Nada é dito no Novo Testamento do estado de opróbrio e de pena a que metade do gênero humano estava condenada; nenhuma palavra nos escritos dos Apóstolos e dos Padres da Igreja para mudar as bestas de carga em cidadãos, como se começou a fazer entre nós no século XIII. Se de escravidão falaram, é sobre a do pecado.⁸⁹⁹

Além de Bergier, outros cristãos esclarecidos procuraram ressaltar a imagem de um Jesus – e portanto, do Evangelho e do cristianismo – promotor de direitos naturais. O abade Millot, por exemplo, no *Discours sur les préjugés contre la religion* (1759), partilha de certas críticas filosóficas ao fanatismo e à superstição da Igreja. Mas manifesta também a convicção de que para suprimir estes abusos « seria necessário tomar a religião tal como Jesus a estabeleceu, tal como os apóstolos a pregaram, tal como o Evangelho nos ensina. »⁹⁰⁰

⁸⁹⁸ *Dictionnaire de théologie...*, op. cit., v.II, p. 572. « Lorsque Jésus-Christ parut sur la terre, les droits de l'humanité n'étaient pas mieux connus qu'au siècle de Moïse. Les philosophes, au lieu de les éclairer, les avaient rendus plus obscurs. Les Grecs avaient décidé que parmi les hommes, les uns naissent pour la liberté et les autres pour l'esclavage ; que tout était permis contre les barbares, c'est-à-dire, contre tout homme qui n'était pas Grec. Dans la seule ville d'Athènes, il y avait quatre cent mille esclaves pour vingt mille citoyens. A Rome, la condition des esclaves n'était guère différent que celle des bêtes de somme [...]. Si Jésus-Christ, par ses lois, avait attaqué de front ce droit prétendu, il aurait autorisé la résistance des empereurs et des autres souverains à l'Évangile ; aujourd'hui nos philosophes l'accuseraient d'avoir attenté au droit public de tous les peuples. Le divin législateur fit mieux : par ses maximes de charité, de douceur, de fraternité entre les hommes, il disposa les esprits à sentir que l'esclavage, tel qu'il était pour lors, blessait la loi naturelle. »

⁸⁹⁹ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*, op. cit., p.165.

⁹⁰⁰ « il suffira [...] de prendre la religion telle que Jésus-Christ l'a établie, telle que les apôtres l'on prêchée, telle que l'Évangile nous l'enseigne. » Apud MENOZZI, Daniele. *Les interprétations...*, op. cit., p.93.

Esta adesão à religião evangélica, à autêntica mensagem de Jesus, devia não somente modificar a prática eclesial, mas também a atitude política dos católicos, harmonizando-a com alguns valores postulados pelas Luzes.⁹⁰¹ Millot sustenta que a aplicação coerente da “lei evangélica” à sociedade comportaria o fim da intolerância em matéria religiosa; suporia também a realização de uma vida social tão feliz quanto possível sobre a terra, posto que os soberanos governariam segundo as leis, garantindo os direitos dos súditos, e que os súditos seriam fiéis e obedientes para com seus soberanos.⁹⁰² Comenta Menozzi:

*On retrouve ainsi la façon de voir que nous avons relevée dans les premières oeuvres de Bergier : l'enseignement de Jésus n'est pas appliqué sur le plan politique uniquement pour sacraliser les devoirs des sujets, mais aussi pour légitimer leurs droits d'un point de vue chrétien. [...] Mais chez Millot cette orientation est plus concrètement exposée : il indique en effet, s'opposant à ce que soutenait Bergier, parmi les droits que les lois doivent garantir, le droit à la tolérance religieuse [...].*⁹⁰³

Outro cristão esclarecido a sustentar uma relação estreita entre cristianismo e “direitos da humanidade” foi Turgot. No seu discurso proferido em 1750 na Sorbonne – quando da assunção da condição de prior da instituição – o então abade defende que os legisladores da Antiguidade, embora esclarecidos, violaram os direitos dos homens. Segundo ele, não poderia ser de outro modo, posto que tais legisladores, mesmo sendo pessoalmente desinteressados, não o eram, por necessidade, em relação à sociedade a que pertenciam ou à classe social de onde provinham.⁹⁰⁴ No entanto, é de maneira totalmente diferente que se apresenta a lei evangélica: o divino legislador, como Deus precisamente, soube se elevar acima de todo interesse particular ou de grupo, e pôde assim dar nascimento a uma religião que “trouxo os direitos da humanidade à luz do dia.”⁹⁰⁵

Como nota Menozzi, é certo que Turgot não diz explicitamente que esses direitos são os de propriedade, liberdade e igualdade, mas a comparação de Jesus com outros legisladores sugere, ao menos implicitamente, que ele está na origem desses direitos. Por outro lado, o abade Turgot destaca o papel civilizador do cristianismo, destacando que onde a religião se afirmou o despotismo perdeu sua força, espaços de liberdade até então desconhecidos foram garantidos aos homens e a escravidão foi abolida.⁹⁰⁶ É certo que Turgot afirma também o valor político da obediência ao monarca, mas este não deve ser visto sem referência ao

⁹⁰¹ MENOZZI, Daniele. *Les interprétations...*, op. cit., p.93.

⁹⁰² *Ibidem*.

⁹⁰³ *Ibidem*.

⁹⁰⁴ *Ibidem*, p.95.

⁹⁰⁵ “seule a mis les droits de l'humanité dans tout leur jour.” *Apud* MENOZZI, Daniele, op. cit., p.95.

⁹⁰⁶ *Ibidem*.

contexto mais amplo de afirmação dos valores políticos das Luzes, que ele assume a partir do próprio cristianismo. Comenta Menozzi:

*On a en somme l'impression qu'à travers le recours à l'image d'un divin législateur qui avait pu fixer les droits de tous les hommes, parce que libéré des particularismes qui limitaient la vision des législateurs « humains », Turgot tente de légitimer, d'un point de vue chrétien, le type de gouvernement dont les philosophes contemporains caressaient l'idée : une monarchie tempérée par le respect des droits qui reviennent aux sujets en tant que patrimoine inaliénable de tous les hommes.*⁹⁰⁷

Alguns anos mais tarde, em 1764, outro abade, Bellet, numa introdução a uma de suas obras apologéticas (*Droits de la religion chrétienne et catholique sur le coeur de l'homme*), parece retomar as teses de Turgot. Ele lembra que a religião trazida por Jesus é capaz de “sustentar todos os direitos da humanidade”⁹⁰⁸ – os direitos mesmos que a filosofia contemporânea reivindicava – porque os princípios sobre os quais eles se fundam não são senão um simples desenvolvimento da moral ensinada por Jesus. Todavia, Bellet ainda partilha das convicções majoritárias da Igreja galicana, ao se opor à introdução da tolerância.⁹⁰⁹

A questão da tolerância talvez tenha sido o principal ponto de diálogo entre os cristãos e a filosofia política das Luzes. Em 1758, dois jansenistas, Maultrot e Mey, publicaram um pequeno texto (*Question sur la tolérance*), onde defendiam a tolerância de Jesus. Ao confiar a seus discípulos a tarefa evangelizadora – “Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura” (Mc 16,15) – Jesus dá, ele mesmo, segundo os jansenistas, um apoio à tolerância. Questionam os religiosos: « é um poder de perseguir, de assassinar idólatras? » E logo respondem : « é um poder de instruir e anunciar o Evangelho. »⁹¹⁰

A prática eclesial da intolerância apoiava-se teologicamente em duas passagens bíblicas (Mt 18,17 e Lc 14,23). Na primeira, Jesus ensina seus discípulos a corrigirem fraternalmente os irmãos que erram, aconselhando-os a comunicarem à “Assembleia (Igreja)” os obstinados. Caso nem assim se corrigissem, deveriam ser tratados como gentios ou publicanos. A segunda se refere à parábola dos convidados que recusam o banquete oferecido,

⁹⁰⁷ MENOZZI, Daniele. *Les interprétations politiques de Jésus...*, op. cit., p.95-96.

⁹⁰⁸ “soutenir tous les droits de l'humanité”

⁹⁰⁹ *Ibidem*, p.97.

⁹¹⁰ « est-ce un pouvoir de persécuter, de tuer les idolâtres [...] ? C'est un pouvoir de les instruire et de leur annoncer l'Évangile. » Apud MENOZZI, Daniele. *Les interprétations politiques...*, op. cit., p.98.

e que deviam ser obrigados a comparecer.⁹¹¹ É o famoso “força-os a entrar” (*compelle intrare*), base da intolerância religiosa e civil ao longo de séculos de tradição cristã.⁹¹²

No *Traité sur la tolérance* (1763), Voltaire discorda da tradicional leitura católica, reivindicadora de uma justificação evangélica para a intolerância. Sustenta que uma exegese puramente racional não justifica tal utilização do Evangelho. Voltaire relembra episódios da vida de Cristo que sinalizam bem uma atitude de tolerância:

O espírito de intolerância deve estar apoiado em razões muito más, já que por toda parte busca os menores pretextos. Praticamente o restante das palavras e ações de Jesus Cristo prega a doçura, a paciência, a indulgência. É o pai de família que acolhe o filho pródigo ; é o operário que vem na última hora e que é pago como os demais ; é o samaritano caridoso ; o próprio Jesus justifica seus discípulos por não jejuarem ; perdoa a pecadora ; contenta-se em recomendar fidelidade à mulher adúltera ; [...] Não se enfurece sequer contra Judas, que deve traí-lo ; ordena a Pedro jamais servir-se da espada ; repreende os filhos de Zebedeu que, a exemplo de Elias, queriam fazer descer o fogo do céu sobre uma cidade que não quisera acolhê-lo. Enfim, morre vítima da injeva. [...] Pergunto, agora se é a tolerância ou a intolerância que é de direito divino ? Se quereis vos assemelhar a Jesus Cristo, sede mártires e não carrascos.⁹¹³

A atitude tolerante de Jesus foi também sinalizada pelo pastor protestante La Broue. Na sua obra *l'Esprit de Jésus-Christ sur la tolérance* (1760), ele segue passo a passo a vida do “melhor dos legisladores”, tal como relatada nos Evangelhos, para mostrar que devemos tirar dali uma constante lição de tolerância, não somente de pregação, mas também de prática concreta. Ele insiste, sobretudo, em duas passagens (Lc 9,53-55 e Jo 6, 66-67) para mostrar que Cristo sempre teve uma atitude de respeito face àqueles que não aceitavam seu ensinamento.⁹¹⁴ Na primeira delas – referida acima por Voltaire –, os discípulos Tiago e João perguntam a Jesus se poderiam ordenar a descida de fogo dos céus para consumir os

⁹¹¹ “Um homem estava dando um grande jantar e convidou a muitos. À hora do jantar, enviou seu servo para dizer aos convidados: ‘Vinde, já está tudo pronto.’ Mas todos, unânimes, começaram a se desculpar. O primeiro disse-lhe: ‘Comprei um terreno e preciso vê-lo; peço-te que me dêes por escusado.’ Outro disse: ‘Comprei cinco juntas de bois e vou experimentá-las; rogo-te que me dêes por escusado.’ E outro disse: ‘Casei-me, e por essa razão não posso ir.’ Voltando, o servo relatou tudo ao seu senhor. Indignado, o dono da casa disse ao seu servo: ‘Vai depressa pelas praças e ruas da cidade, e introduz aqui os pobres, os estropiados, os cegos e os coxos.’ Disse-lhe o servo: ‘Senhor, o que mandaste já foi feito, e ainda há lugar.’ O senhor disse então ao servo: ‘Vai pelos caminhos e trilhas e obriga as pessoas a entrarem, para que a minha casa fique repleta. Pois eu vos vigo que nenhum daqueles que haviam sido convidados provará o meu jantar.’” (Lc 14, 16-24).

⁹¹² Hoje sabemos que o texto é uma clara alusão à recusa da recepção da boa-nova e a possibilidade salvífica que Deus oferece a todos, especialmente aos “pobres, impuros e pagãos.” A *Bíblia de Jerusalém* faz o seguinte comentário a respeito da passagem: “após as ‘praças e ruas da cidade’ do versículo 21, ‘os caminhos e trilhas’ do versículo 23 parecem ser fora da cidade; lá se aglomeram duas categorias diferentes: de uma parte, os pobres e os ‘impuros’ em Israel; de outra parte, os pagãos. A ‘força’ empregada para introduzir esses míseros quer apenas exprimir o triunfo da graça sobre sua falta de preparação, e não uma violação de sua consciência. É bem conhecido o abuso feito, no decurso da história, deste *compelle intrare*.” A *Bíblia de Jerusalém*, op. cit., p.1959.

⁹¹³ VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*, a propósito da morte de Jean Calas. Introd., notas e bibliografia de René Pomeau. São Paulo: Martins Fontes, 1993, pp.91-94.

⁹¹⁴ MENOZZI, Daniele. *Les interprétations politiques...*, op. cit , p.101.

samaritanos que não queriam hospedá-los⁹¹⁵, e são duramente reprimidos. Na segunda, ante a desistência de muitos discípulos quanto à vida missionária, Jesus pergunta a seus mais próximos: “não quereis também vós partir?” (Jo, 66,67), mostrando que não tinham qualquer obrigação de permanecerem vinculados à vida e ao ensinamento propostos.

Na segunda metade do século XVIII, a relação Jesus-tolerância religiosa/política vai ganhar cada vez mais consistência na voz de religiosos. A denominada *Aufklärung* católica procurará mais e mais justificar a tolerância e os direitos políticos a partir dos Evangelhos e da mensagem de Jesus Cristo. No decênio anterior à Revolução Francesa, sobretudo, podemos assistir a uma profusão de publicações oriundas do seio da ortodoxia católica dispostas a lembrar que o valor da tolerância pregado pela filosofia encontra total justificação no Evangelho.⁹¹⁶

O abade Fauchet se esforça por provar em *l'Oraison funebre de Louis-Philippe* (1786) que a religião do duque em questão era aquela do Evangelho e que o defunto havia tirado de suas profundas convicções religiosas um projeto de reforma do Estado, baseada no reconhecimento dos direitos das pessoas, dos corpos intermediários e da opinião pública.⁹¹⁷ Noutro texto, *De la religion nationale*, Fauchet se lembrará do seu mestre, o abade Petiot, que em 1777 havia publicado uma obra (*De l'opinion et des mœurs, ou de l'influence des lettres sur les mœurs*) defendendo a conformidade ao Evangelho da liberdade de expressão do pensamento.⁹¹⁸

Em *le Ciel ouvert à tout l'univers* (1782), o beneditino dom Louis vai igualmente sustentar uma defesa evangélica da liberdade de pensamento. Para ele, um retorno aos ensinamentos de Cristo era fundamental para extirpar os abusos que devastavam a Igreja da França. Desse modo os cristãos, aliviados da pesada tarefa de defender outros interesses que não aqueles que lhes haviam sido confiados pelo Evangelho, reencontrariam a liberdade de proclamar as verdades ensinadas por Cristo, sem aqueles reajustes e compromissos que reclama a sobrevivência de uma instituição tornada, à causa do apoio do Estado, rica e poderosa.⁹¹⁹

⁹¹⁵ Alusão ao profeta Elias (2Rs 1,10-12).

⁹¹⁶ MENOZZI, Daniele. *Les interprétations politiques...*, op. cit., p.103.

⁹¹⁷ *Ibidem*, p.105.

⁹¹⁸ *Ibidem*, 106. Petiot desenvolve nesse texto uma argumentação complexa e interessante: os cristãos não deveriam se alarmar da revolução que a filosofia havia provocado nos espíritos – não a filosofia ateia, a qual ele se declara adversário, mas aquela que, sem ser cristã, procura o útil e o verdadeiro, porque os filósofos têm melhorado os costumes da sociedade francesa, fazendo-a progredir e dando nascimento a uma moralidade nova, mais conforme à verdade eterna do Evangelho. *Ibidem*.

⁹¹⁹ *Ibidem*, p.106-107.

Além das causas da tolerância e da liberdade de pensamento, alguns eclesiásticos vão defender com certa radicalidade a igualdade humana. É o caso do abade Lamourette, que procurará oferecer uma justificação teológica para ela. Nos *Pensées sur la philosophie de la foi*, obra que vem à luz quando a Revolução já havia se encerrado, o abade desenvolve seu diálogo com as Luzes a partir do tema da igualdade. Refletindo sobre o significado da encarnação de Deus, que na sua visão havia realizado em Jesus, ele afirma:

Nós temos visto as coisas com os olhos da teologia clássica, que não pode conceber em um Deus feito homem senão o reparador dos crimes da terra, e a vítima oferecida para a libertação e a reconciliação do gênero humano. Há preconceitos escolásticos que têm tomado uma ascendência inconcebível sobre os espíritos [...].⁹²⁰

Os preconceitos escolásticos da teologia clássica que viam em Jesus o “Cordeiro que tira o pecado do mundo” estavam impedindo os homens de ver o essencial. A redenção, para Lamourette, constitui apenas « a função secundária e acidental do Cristo »⁹²¹, ao passo que « sua função essencial e primitiva é a de ser o meio por meio do qual o homem possa se comunicar ao Infinito, e contrair uma excelência divina.»⁹²² O abade entende que o fato de Deus ter assumido a natureza humana no Cristo não foi determinado nos desígnios da Providência pela exigência primeira de resgatar o homem do pecado original, mas antes pelo desejo de tornar todos os homens, e cada homem em particular, partícipes da natureza divina. Desse modo, a encarnação do Verbo eleva os homens ao ponto em que de “direito, e pelo espírito do sistema divino, nós somos, nós mesmos, deuses.”⁹²³

Lamourette tira de seus princípios consequências antropológicas claras: todos os homens, dos reis aos miseráveis, têm sido revestidos pela Encarnação de uma nova dignidade, aquela de poder tender ao modelo divino oferecido por Jesus. Para ele, o Evangelho traz uma aprovação nova e preciosa à igualdade profunda de todos os homens que a natureza mesma estabeleceu.⁹²⁴

Mas Lamourette vai além da afirmação da igualdade natural dos homens, tirando daí consequência políticas: se Jesus aprova a ideia de que todos têm um valor natural idêntico,

⁹²⁰ “*Nous n’avons pas vu les choses avec les yeux de la théologie classique, qui ne peut apercevoir dans un Dieu fait homme que le réparateur des crimes de la terre, et la victime offerte pour la délivrance et la réconciliation du genre humain. Il y a des préjugés scolastiques qui ont pris un ascendant inconcevable sur les esprits [...].* » Apud MENOZZI, Daniele. *Les interprétations politiques...*, op. cit., p.111.

⁹²¹ « *la fonction secondaire et accidentelle du Christ* »

⁹²² « *sa fonction essentielle et primitive est d’être le milieu par où l’homme puisse communiquer à l’Infini, et contracter une excellence divine.* » Apud MENOZZI, Daniele. *Les interprétations politiques...*, op. cit., p.111..

⁹²³ “*droit, et par l’esprit du système de Dieu, nous sommes nous-mêmes des Dieux.*” *Ibidem*.

⁹²⁴ *Ibidem*, p.112.

isso se traduz pela sua aprovação de uma organização social onde todos sejam sujeitos de direito.⁹²⁵

Lamourette faz parte daquela *Aufklärung* católica que procurará conciliar cristianismo e Luzes. Em geral, os católicos procuraram no mundo das Luzes algumas fontes de inspiração. A primeira delas é Montesquieu. O barão, como vimos, vê na religião cristã uma espécie de antídoto contra o despotismo: “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.”⁹²⁶

O barão afirma que o cristianismo “impediu o despotismo de se estabelecer na Etiópia, e levou para o centro da África os costumes da Europa e suas leis.”⁹²⁷ Aos seus olhos, a natureza humana não teria condições de reconhecer certas leis do direito político sem o auxílio da religião cristã: “devemos ao cristianismo, no governo, certo direito político, e na guerra, certo direito das gentes, que a natureza humana não poderia reconhecer de modo suficiente.”⁹²⁸

Para Montesquieu, o cristianismo cumpre um papel político de extrema relevância: “a religião cristã, que ordena que os homens se amem, quer sem dúvida que cada povo tenha as melhores leis políticas e as melhores leis civis, porque elas são, depois dela, o maior bem que os homens podem dar e receber.”⁹²⁹ Insiste também sobre a possibilidade de um “Estado de cristãos”: “o Senhor Bayle, depois de ter insultado todas as religiões, aviltou a religião cristã: ousa afirmar que verdadeiros cristãos não formariam um Estado que pudesse subsistir. Por que não?”⁹³⁰ Montesquieu sustenta que

[os cristãos] seriam cidadãos 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 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.⁹³¹

Os princípios organizadores dos três regimes políticos históricos (a honra para a monarquia, a virtude para a república e o medo para o despotismo) não se comparariam aos

⁹²⁵ MENOZZI, Daniele. *Les interprétations politiques...*, op. cit., p.112.

⁹²⁶ MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, Baron de la. *Do espírito das leis*. Introdução e notas de Gonzague Truc. Trad: Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.366. Coleção “Os Pensadores”.

⁹²⁷ *Ibidem*.

⁹²⁸ *Ibidem*.

⁹²⁹ *Ibidem*, p.365.

⁹³⁰ *Ibidem*, p.367.

⁹³¹ *Ibidem*, p.368.

princípios do cristianismo bem gravados no coração humano. Montesquieu acusa Bayle de não ter discernimento no que se refere ao cristianismo: “é espantoso que se possa imputar a este grande homem ter desconhecido o espírito de sua própria religião, não ter sabido distinguir as ordens para o estabelecimento do cristianismo com o próprio cristianismo, nem os preceitos do Evangelho com seus conselhos.”⁹³²

Montesquieu obviamente não propõe um “Estado de devotos”, uma sociedade política em que os cidadãos ou súditos estivessem formalmente alinhados aos cânones de uma ortodoxia cristã. Os princípios cristãos que sustentariam toda a dinâmica política não são outra coisa senão aqueles do Evangelho. O melhor Estado seria o que os cidadãos pusessem pôr em prática os preceitos do Evangelho.

Outro ponto de interseção entre filosofia das Luzes e o mundo católico é certamente Rousseau. O pensamento rousseauiano influenciou particularmente na trajetória de Lamourette, animando suas posições quanto à igualdade humana. A respeito do abade, Menozzi identifica em seu itinerário intelectual duas fases: a primeira, na qual manifesta convicção no sentido de uma irreduzível oposição entre cristianismo e filosofia; e uma segunda, consistente na proclamação da possibilidade de um diálogo fecundo entre ambos. O que fez amadurecer nele esta mudança foi o encontro com a obra de Rousseau.⁹³³

4.2. A universalidade do Evangelho dos direitos do homem

No *Contrat Social*, Rousseau distingue três espécies de religião, iniciando por uma conceituação decisiva para os nossos propósitos de vincular a concepção de “direitos do homem” a uma leitura do cristianismo a partir dos Evangelhos. As considerações são feitas a partir da relação entre religião e sociedade: “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.”⁹³⁴

A frase, por si mesma, já é um indício de que a relação da religião com a pessoa, no plano social, pode se realizar de uma perspectiva *universal*, no caso da “religião do homem”, ou se prender a aspectos *nacionais*, como a “religião do cidadão”. A “religião do homem”,

⁹³² MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis...*, op. cit., p.368.

⁹³³ MENOZZI, Daniele. *Les interprétations politiques...*, op. cit., p.110-111.

⁹³⁴ “Do Contrato Social.” In: *Rousseau, op. cit.*, p.140.

naturalmente, favorecendo a promoção do ser humano de modo universal, é uma religião dessacralizada, a religião do Evangelho:

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.⁹³⁵

Trata-se, como se pode observar, não do deísmo ou “religião natural” de alguns filósofos, mas da religião pura e simples do Evangelho, o *verdadeiro* teísmo ou o direito divino natural. O outro modelo de religião, nacionalista,

inscrita num só país, dá-lhe seus deuses, seus padroeiros próprios e tutelares, tem seus dogmas, seus ritos, seu culto exterior prescrito por lei. Afora a única nação que a segue, todos os demais para ela são infieis estrangeiros e bárbaros.⁹³⁶

A religião do cidadão “só leva os deveres e os *direitos do homem* até onde vão seus altares. Foram assim as religiões dos primeiros povos, às quais se pode dar o nome de direito divino civil ou positivo.”⁹³⁷ Resta, pois, evidente a diferença entre a religião proposta pelo Evangelho e as religiões nacionais dos primeiros povos: enquanto estas estendem os deveres e os direitos do homem até os limites de suas fronteiras territoriais, considerando infiel e bárbaro todos os que se colocam para além do seu espaço, a religião do homem (o cristianismo do Evangelho) estende deveres e direitos para todos os homens, sem distinção. Rousseau põe aqui em evidência a universalidade evangélica, colocando-a como base para aquilo que é fundamental na concepção de direitos do homem: a universalidade e a identidade humana.

Rousseau não utiliza a expressão “direitos do homem” em outra passagem de sua obra. Fica, pois, claro, que o conceito emerge entrelaçado à “questão religiosa”, ao cristianismo, particularmente ao cristianismo do Evangelho. Na primeira versão do *Contrat*, o *Manuscrit de Genève*, Rousseau credita ao cristianismo o mérito de ter universalizado o conceito de homem:

Vê-se facilmente que as sãs idéias do direito natural e da fraternidade comum de todos os homens se expandiram muito tarde e fizeram lentos progressos no mundo, tendo sido o cristianismo que as generalizou suficientemente. Ainda encontramos em muitos aspectos nas leis mesmas de Justiniano as antigas violências autorizadas, não somente em relação aos inimigos declarados, mas sobretudo àqueles que não eram súditos do

⁹³⁵ “Do Contrato Social.” In: *Rousseau, op. cit.*, p.140.

⁹³⁶ *Ibidem*, p.140-141..

⁹³⁷ Grifo nosso. “Do Contrato Social.” In: *Rousseau, op. cit.*, p.140-141

Império; de sorte que a humanidade dos romanos não se estendiam mais longe que sua dominação.⁹³⁸

Jean-Jacques bem notou a perspectiva universalista da religião cristã, e obviamente a figura de referência para ele é Jesus. Em carta ao Sr. de Franquières, Rousseau defende a tese de que Jesus teve inicialmente um “propósito nacionalista” de libertação:

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 seu objetivo tanto quanto era possível para não assustar os romanos.⁹³⁹

Tal projeto não foi aceito pelos seus compatriotas, que ao invés de “escutá-lo, odiaram-no precisamente por causa de seu gênio e sua virtude.”⁹⁴⁰ Experimentando, então, a impossibilidade de execução do projeto de libertação nacional, Jesus o ampliou em sua mente, e vendo que não poderia “fazer por si mesmo uma revolução em seu povo, quis fazer uma por meio de seus discípulos no Universo.”⁹⁴¹ Frustrado o projeto revolucionário nacional, coube a Jesus transformá-lo num projeto *universal* de libertação de todos os homens.

Nas *Lettres de la montagne*, Jean-Jacques também deixa patente aquilo que é próprio do Evangelho: inspirar um humanismo universal:

eu o considero [o Evangelho], de certa forma, muito sociável, abarcando demasiadamente todo o gênero humano para uma legislação que deve ser exclusiva; inspirando a humanidade mais do que o patriotismo e tendendo a formar homens mais do que cidadãos.⁹⁴²

É evidente a natureza do Evangelho – e portanto, a vocação do cristianismo – no sentido de inspirar a humanidade universal, abarcar todo o gênero humano e formar homens, ao contrário da “religião nacional”, disposta à formação apenas de cidadãos.

A manifestação de Rousseau nas *Lettres* é uma reação à condenação por parte de Genebra de suas manifestações sobre as relações entre cristianismo e Estado no *Contrat Social*. Antes, portanto, de prosseguir com a análise a respeito da relação entre Evangelho e direitos do homem, cabe algumas considerações sobre o tratamento dado ao tema no *Contrat*. Além das duas espécies de religião acima mencionadas, o genebrino fala ainda de uma

⁹³⁸ OC, III, p.287. “On voit aisément que les saines idées du droit naturel et de la fraternité commune de tous les homes se sont répandues assés tard et on fait des progrès si lents dans le monde qu’il n’y a que le Christianisme qui les ait suffisamment généralisées. Encore trouve-t-on dans les Loix mêmes de Justinien les anciennes violences autorisées à biens des égards, non seulement sur les ennemis déclarés, mais sur tout ce qui n’étoit pas sujet de l’Empire; en sort que l’humanité des Romains ne s’étendoit pas plus loin que leur domination.”

⁹³⁹ “Carta ao Senhor de Franquières”. [1769]. In: *Carta a Christophe de Beaumont...*, op. cit., p. 189-190.

⁹⁴⁰ *Ibidem*.

⁹⁴¹ *Ibidem*, p.190.

⁹⁴² *Cartas escritas da montanha*, op. cit., p.172.

terceira, que dá ao homem duas legislações, dois chefes, duas pátrias, o submete a deveres contraditórios e o impede de poder ao mesmo tempo ser devoto e cidadão, citando como exemplo a religião dos japoneses e o cristianismo romano.⁹⁴³

Para ele, as três formas de religião apresentam defeitos do ponto de vista político. A terceira espécie, evidentemente, por submeter o homem a chefes e legislações muitas vezes contraditórias; a segunda, a nacional, seria boa enquanto elemento de coesão social interna, mas funesta porque, arrogando-se exclusividade, geraria fanatismo e intolerância em relação aos outros povos. Restaria, pois, a primeira espécie, “a religião do homem”. Esta seria o cristianismo do Evangelho, santo, sublime, verdadeiro; neste, os homens são filhos do mesmo Deus e se reconhecem como irmãos.

No entanto, do ponto de vista político, mesmo esse cristianismo do Evangelho seria prejudicial ao Estado: isso porque não acrescenta força política às leis e desprende os cidadãos das questões terrenas:

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.⁹⁴⁴

Uma sociedade de cristãos certamente seria vítima de governantes hipócritas e sem escrúpulos. Os devotos nada poderiam fazer contra o usurpador, uma vez que a caridade cristã impediria a tomada de atitudes drásticas em relação a ele. Pelo contrário, tudo deveria ser suportado com paciência, pois Deus é a fonte primeira de toda a autoridade e se valeria dela para punir os seus filhos.⁹⁴⁵ A consciência cristã compreenderia o mundo como um “vale de lágrimas”: que importa, pois, ser livre ou não? O importante é esperar com resignação o paraíso.

Os exércitos de cristãos, indiferentes à vitória, seriam vítimas fáceis de povos ardorosos pela glória e conquista. Rousseau imagina uma república de cristãos piedosos frente à Esparta ou Roma: eles seriam “dominados, esmagados, destruídos, antes de conseguirem tempo de se dar conta, ou, então, deverão sua salvação somente ao desprezo que o inimigo

⁹⁴³ “Do Contrato Social.” In: *Rousseau, op. cit.*, p.141.

⁹⁴⁴ *Ibidem*, p.142.

⁹⁴⁵ *Ibidem*.

lhes dedicar.”⁹⁴⁶ Alguém poderia argumentar que já houve exércitos cristãos bem-sucedidos, como as cruzadas; mas elas, na visão de Rousseau, não eram propriamente tropas cristãs, mas sim soldados a serviço do padre, cidadãos da Igreja.⁹⁴⁷

Ainda diz Rousseau no *Contrat* que o cristianismo só prega a servidão e a dependência, inclina-se à tirania. E arremata: “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.”⁹⁴⁸

Politicamente, portanto, Rousseau afirma que o cristão é um apático e indiferente à vida do Estado; subserviente às autoridades constituídas, não reage à tirania; preocupado em ganhar o céu, despreza as questões terrenas; no entendimento dos cristãos, a opressão política, suportada com paciência, conduziria ao céu, posto que representativa da vontade de Deus.

Os intérpretes contemporâneos da obra de Rousseau, tal como os integrantes da ortodoxia protestante da República de Genebra da década de 1760, podem ser levados, pela leitura dessas passagens do Capítulo VIII, Livro IV do *Contrat*, à compreensão de que Rousseau não é cristão, posto que rejeita enfaticamente o cristianismo. Mas Jean-Jacques vai procurar justificar essas posições nas *Lettres écrites de la montagne*.

Com base nessas passagens do *Contrat*, Genebra o havia acusado de afirmar que o Evangelho é absurdo e pernicioso à sociedade. Jean-Jacques reage: “vós, senhores, me acusais de tê-lo dito, mas onde?”⁹⁴⁹

O capítulo de que falo está destinado, como se vê pelo título, a examinar como as instituições religiosas podem entrar na constituição do Estado. Assim, não se trata, ali, de considerar as religiões como verdadeiras ou falsas, nem mesmo como boas ou más nelas mesmas, mas unicamente considerá-las por suas relações com os corpos políticos e como partes da legislação.⁹⁵⁰

Jean-Jacques afirma ter tentado mostrar que todas as antigas religiões, inclusive a judaica, foram nacionais na sua origem, apropriadas e incorporadas ao Estado, formando sua base ou pelo menos fazendo parte do sistema legislativo.⁹⁵¹

O cristianismo, ao contrário, é uma religião universal em seu princípio, que nada tem de exclusivo, nada tem de local, nada de próprio a tal país mais do que a outro. Seu Autor divino, abraçando igualmente todos os homens na sua caridade sem limites, veio levantar as barreiras que separam as nações e

⁹⁴⁶ “Do Contrato Social.” In: *Rousseau, op. cit.*, p.142-143.

⁹⁴⁷ *Ibidem*, p.143.

⁹⁴⁸ *Ibidem*.

⁹⁴⁹ *Cartas escritas da montanha, op. cit.*, p.168.

⁹⁵⁰ *Ibidem*, p.169.

⁹⁵¹ *Ibidem*.

reunir todo o gênero humano em um povo de irmãos: *pois em toda nação aquele que o teme e se consagra à justiça, lhe é agradável* [Atos dos Apóstolos 10, 35]. Tal é o verdadeiro espírito do Evangelho.⁹⁵²

O Evangelho chama à salvação universal.⁹⁵³ Argumenta Rousseau que todos aqueles que quiseram fazer do cristianismo uma religião nacional e introduzi-lo como parte constitutiva do sistema de legislação cometeram duas faltas perniciosas, uma contra a religião, outra contra o Estado; “afastaram-se do espírito de Jesus Cristo, cujo reino não é deste mundo e, misturando aos interesses terrestres os da religião, contaminaram sua pureza celeste, transformando-a em arma dos tiranos e instrumento dos perseguidores.”⁹⁵⁴

O Estado é uma instituição humana, e para Jean-Jacques todas essas instituições são fundadas nas paixões humanas e se conservam por meio delas: “o que combate e destrói as paixões não é, então, próprio para fortificar essas instituições.”⁹⁵⁵

O cristianismo [...] 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 apropriado, deve degenerar ou tornar-se uma peça estranha e embaraçosa.⁹⁵⁶

Não se trata de uma rejeição da religião em geral, mas uma crítica à adoção de uma religião pelo Estado. Jean-Jacques investe contra “os sofismas daqueles que misturam religião a tudo, como um instrumento com o qual se apossam de tudo.”⁹⁵⁷

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 vezes. Misturar a esse objeto opiniões terrestres é perturbar sua simplicidade sublime, é manchar sua santidade com interesses humanos: isso é verdadeiramente uma impiedade.⁹⁵⁸

O propósito da argumentação de Rousseau é bastante claro, e naturalmente é necessário ler seus argumentos no contexto em que foram desenvolvidos. Não se trata de um

⁹⁵² *Cartas escritas da montanha, op. cit.*, p.169.

⁹⁵³ Na carta aos efésios, Paulo lembra que pela mensagem de Cristo os judeus não mais se distinguiram dos outros povos no que se refere às possibilidades de salvação: “lembrai-vos de que naquele tempo estáveis sem Cristo, excluído da cidadania em Israel e estranhos às alianças da Promessa, sem esperança e sem Deus no mundo! Mas agora, em Cristo Jesus, vós, que outrora estáveis longe, fostes trazidos para perto, pelo sangue de Cristo. Ele é a nossa paz: de ambos os povos fez um só, tendo derrubado o muro da separação e suprimindo em sua carne a inimizade – a Lei dos mandamentos expressa em preceitos -, a fim de criar em si mesmo um só Homem Novo, estabelecendo a paz, e de reconciliar a ambos com Deus em um só Corpo, por meio da cruz, na qual ele matou a inimizade.” (2, 12-16).

⁹⁵⁴ *Cartas escritas da montanha, op. cit.*, 169-170.

⁹⁵⁵ *Ibidem*, p.170.

⁹⁵⁶ *Ibidem*.

⁹⁵⁷ *Ibidem*.

⁹⁵⁸ *Ibidem*, p.173.

autor “ímpio” fazendo críticas ao cristianismo, mas alguém preocupado em retirar da competência do Estado a religião. Nesse ponto, Jean-Jacques compartilha do postulado comum das Luzes quanto à necessidade da constituição de um Estado laico.

A categoria “direitos do homem”, por sua vez, aparece em sua obra como vinculada à questão da universalidade própria do Evangelho. Este tem um objetivo de salvação, não se envolvendo nas “questões terrenas”. Rousseau argumenta que o próprio Jesus fez a separação entre “religião” e “política”, propondo um “Reino que não é deste mundo.”

Poderíamos concluir, então, que os “direitos do homem” aparecem em sua obra como categoria puramente moral, vinculada à temática do “direito natural”, mas sem nenhum impacto sobre as relações políticas? Poderíamos argumentar que enquanto os “direitos do cidadão” remetem a questão para a lógica do Estado e da nação, os “direitos do homem” estariam vinculados a uma moralidade universal insuscetível de reverberações políticas?

A questão não pode simplesmente ser resolvida com a admissão de que os “direitos do homem” não possuem, na obra do genebrino, qualquer relação com o domínio da política. É claro que o conceito está ligado à universalidade típica do Evangelho, mas os que adotam o cristianismo que dali se depreende não são entidades sobrenaturais ou dissociadas da vida política. Ao contrário, são os cidadãos mesmos que irão adotar esta ou aquela religião.

No *Émile*, Rousseau deixa evidente sua posição de que “política” e “moral” não são dois compartimentos estanques e incomunicáveis: “é preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade; quem quiser tratar separadamente a política e a moral nada entenderá de nenhuma das duas.”⁹⁵⁹ As autoridades do Antigo Regime também não teriam condenado o *Émile* e o *Contrat* como obras subversivas e atentatórias à soberania régia se cuidassem exclusivamente de questões morais sem qualquer impacto para o terreno político.

Após dizer que o Estado não deveria se envolver nas questões de fé, Jean-Jacques se pergunta se a instituição deveria abandonar de vez a religião, e oferece uma solução: o Estado deveria estabelecer uma religião puramente civil, com os dogmas fundamentais de toda boa religião, todos os dogmas verdadeiramente úteis à sociedade (sejam universais ou particulares) e que omita todos os outros que possam interessar apenas à fé e não ao bem terrestre.⁹⁶⁰ Em outras palavras, trata-se de aproveitar tudo aquilo da religião que é útil à convivência social e ao bem-estar terrestre: quanto aos dogmas de fé, cada cidadão teria o

⁹⁵⁹ *Emílio...*, op. cit., p.325.

⁹⁶⁰ *Cartas escritas da montanha*, op. cit., p.171.

direito de acreditar naquilo que lhe fosse mais conveniente. No *Contrat*, o genebrino vai dizer que

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.⁹⁶¹

Jean-Jacques recomenda que aquele que após ter reconhecido esses dogmas se conduzisse como se neles não cresse deveria ser punido com a morte, pois havia cometido o maior dos crimes: mentido às leis. Esses dogmas, segundo Rousseau, deveriam ser simples e em pequeno número. Os “dogmas positivos” seriam a existência de Deus, a sua qualificação como ser poderoso, inteligente, benfazejo e providente, a vida futura, a felicidade dos justos, o castigo dos maus e a santidade do contrato social e das leis. O “dogma negativo” seria um só: a exclusão da intolerância dos cultos.⁹⁶²

Quanto aos dogmas positivos, é preciso lembrar que Rousseau partilha de uma concepção muito comum no século XVIII: a de que Deus é o garante da moralidade e da ordem social. Nesse sentido, o “descrente” deve ser punido com a morte, posto que põe em risco a própria vida e coesão do corpo político. Um segundo ponto, digno de nota, é a inadmissão da intolerância religiosa.

A pergunta é: de onde vêm esses dogmas da religião civil? Rousseau os inventou? São produtos de seu pensamento racional e do desejo de se separar a vida social definitivamente da religião? Evidentemente que não. Os postulados da “religião civil”, como sentimentos de sociabilidade, estão claramente associados à concepção de cristianismo postulada por Rousseau; trata-se, também nesse ponto, de ser cristão à maneira do Evangelho. Em outros termos, do cristianismo dessacralizado. Ainda no *Contrat*, Jean-Jacques diz que

atualmente, quando não existe mais e não pode mais existir qualquer religião nacional exclusiva, devem-se tolerar todas as que toleram as demais, contanto que seus dogmas em nada contrariem os deveres do cidadão. Mas, quem quer que diga: *Fora da Igreja não há salvação* – deve ser excluído do Estado a menos que o Estado seja a Igreja, e o príncipe, o pontífice.⁹⁶³

A mensagem implícita é a de que, mesmo no Estado, não podendo mais existir qualquer religião nacional exclusiva, a perspectiva que se abre é a das religiões da tolerância,

⁹⁶¹ “Do Contrato Social.” In: *Rousseau, op. cit.*, p.144.

⁹⁶² *Ibidem*.

⁹⁶³ *Ibidem*, p.144-145.

cujos melhores exemplos são os do cristianismo universal. Animado pelo Evangelho, o cristão cumpriria fielmente não só os deveres do homem, mas também os do cidadão. Nas *Lettres écrites de la montagne*, diz Rousseau que os “cristãos verdadeiros”,

atendo-se unicamente ao que é essencial, deixarão que os outros fiquem à vontade para fazerem o que é acessório, uma vez que não o rejeitam; [...] Deixarão cada um com seus ritos, suas fórmulas de fé, sua crença, dizendo: admiti conosco os princípios dos deveres do homem e do cidadão, de resto, acreditai em tudo que vos agrada.⁹⁶⁴

Nesse sentido, o Evangelho e a mensagem dali decorrente tornam-se não apenas a fonte justificadora do cumprimento fiel dos deveres dentro do Estado, mas, simultaneamente, móvel fundamental para a observância dos direitos do cidadão e de todos os homens. Isso porque, antes do cidadão há, naturalmente, o próprio homem:

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, sentimento, opinião, crença. Mas como lei política, o cristianismo dogmático é uma má instituição.⁹⁶⁵

Nada impede – e, antes, é recomendável – que os cidadãos sejam cristãos verdadeiros, concebam a religião como sentimento, opinião, crença em relação ao próximo e atuem em homenagem aos direitos dos concidadãos. O problema se inicia quando o Estado pretende impor o cristianismo dogmático como religião oficial. Complementa o genebrino: “ao retirar das instituições nacionais a religião cristã, estabeleço-a como a melhor para o gênero humano.”⁹⁶⁶

No seu *Projet de Constitution pour la Corse*, Rousseau estabelece que toda a nação deveria se reunir por um juramento solene em um só corpo político, constituído pelos indivíduos que seriam a partir de então os seus membros (artigo I).⁹⁶⁷ Este ato de união, fundador do pacto político, deveria ser celebrado no mesmo dia em toda a ilha e todos os cidadãos da Córsega, na medida do possível, deveriam participar, cada um na sua cidade, vila ou paróquia assim que fosse particularmente ordenado (artigo II). Mas Rousseau estabelece a fórmula do juramento (artigo III), que passa longe das determinações de uma religião civil entendida como puramente racional: os cidadãos que se comprometessem no ato de constituição do corpo político deveriam fazê-lo de modo solene, sob o olhar dos céus e com as mãos sobre a Bíblia:

⁹⁶⁴ *Cartas escritas da montanha*, op. cit., p.165-166.

⁹⁶⁵ *Ibidem*, p.172.

⁹⁶⁶ *Ibidem*, p.173.

⁹⁶⁷ OC, III, p.943.

Em nome de Deus Todo-Poderoso e sobre os Santos Evangelhos por um juramento sagrado e irrevogável, eu me uno de corpo, de bens, e vontade e de todo meu poder à nação Córsega para pertencer a ela em toda propriedade, minha e de todos os que dependem de mim. Juro viver e morrer por ela, observar todas as suas leis e obedecer a seus chefes e magistrados legítimos em tudo o que seja conforme às leis. Assim Deus me seja em auxílio nesta vida e tenha misericórdia de minha alma. Viva para sempre a liberdade, a justiça e a República da Córsega. Amém.⁹⁶⁸

No ato instituidor da sociedade política, ou melhor, de um governo republicano legítimo, temos não um contrato laico entre os cidadãos, mas um juramento solene. Era diante de Deus e do Evangelho que os cidadãos deveriam jurar respeitar as leis e obedecer aos magistrados em tudo o que fosse conforme às leis legítimas.

Se Rousseau procurou fechar as portas da frente do Estado para a religião cristã, ela se incumbiu de entrar pelas portas do fundo da vida política, não mais como “religião triunfante e institucional”, mas como “sentimento”, “opinião” e “crença” de que o semelhante, seja concidadão no Estado ou não, é um homem que deve ser respeitado nos seus direitos. É o Evangelho a animar, de uma nova maneira, a vida política do Estado.

4.3. A crítica política da tradição religiosa

Os cidadãos cristãos, movidos pela sua crença, certamente teriam posicionamentos políticos no corpo social. O cristianismo não deveria em princípio implicar um afastamento da vida política. É como autor cristão, orientado pelos postulados do Evangelho, que o próprio Rousseau se manifesta politicamente acerca dos mais variados assuntos, sobretudo atacando velhas concepções do mundo do Antigo Regime. Inicialmente, insurge-se contra a milenar ideia de que todo poder vem de Deus:

Obedecei aos poderes. Se isto quer dizer – cedei à força, o preceito é bom, mas supérfluo; sustento que jamais será violado. Reconheço que todo poder vem de Deus, mas também todas as doenças. [...] Convenhamos, pois, em que a força não faz o direito e que só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos.⁹⁶⁹

⁹⁶⁸ OC, III, p.943. “*Au nom de Dieu tout puissant et sur les saints Evangiles par un serment sacré et irrévocable je m’unis de corps, de biens, de volonté et de toute ma puissance à la nation corse pour lui appartenir em toute propriété, moi et tout ce qui dépend de moi. Je jure de vivre et mourir pour elle, d’observer toutes ses lois et d’obeir à ses chefs et magistrats légitimes en tout ce qui sera conforme aux lois. Ainsi Dieu me soit en aide en cette vie et fasse misericorde à mon ame. Vive à jamais la liberté, la justice et la Republique des Corses. Amen.*”

⁹⁶⁹ “Do Contrato Social.” In: Rousseau, *op. cit.*, p.26.

A escravidão, que até então havia encontrado justificacão na doutrina de Aristóteles, incorporada pela Igreja e admitida pelas teses tradicionais do direito natural, ganhará na voz de Rousseau uma severa crítica: “assim, seja qual for o modo de encarar as coisas, nulo é o direito de escravidão não só por ser ilegítimo, mas por ser absurdo e nada significar. As palavras *escravidão* e *direito* são contraditórias, excluem-se mutuamente.”⁹⁷⁰ Uma terceira crítica foi dirigida às hierarquizações em termos de classe ou condição social, próprias das sociedades de corte:

Até agora, não fiz distinção entre as condições, as posições sociais e as riquezas, e tampouco os distinguirei daqui por diante, porque o homem é o mesmo em todas as condições sociais; porque o rico não tem um estômago maior do que o pobre e não digere melhor do que ele; porque o senhor não tem braços mais compridos nem mais fortes do que os de seu escravo; porque um grande não é maior do que um homem do povo; e finalmente porque, sendo as necessidades naturais as mesmas em toda parte, os meios de satisfazê-las devem ser em toda parte iguais.⁹⁷¹

No *Émile*, Rousseau vai colocar a vida como direito de todos, sem distinção: “é preciso que todo homem viva. Esse argumento, a que cada qual dá uma força maior ou menor conforme tenha mais ou menos humanidade, parece-me não admitir resposta para quem o faz relativamente a si mesmo.”⁹⁷² Crítica a ociosidade dos nobres: “quem come na ociosidade o que não ganhou por si mesmo rouba-o, e um homem que vive de rendas, que o Estado paga para nada fazer, pouco difere, a meu ver, de um ladrão que vive à custa dos passantes.”⁹⁷³

Na sua avaliação, todos deveriam contribuir com a sociedade: “trabalhar é um dever indispensável para o homem social. Rico ou pobre, poderoso ou fraco, todo cidadão ocioso é um patife.”⁹⁷⁴ “O homem e o cidadão, qualquer que seja ele, não tem outro bem para colocar na sociedade a não ser ele próprio.”⁹⁷⁵ Naquele cenário de desigualdade jurídica e social, a lei e a força pública evidentemente não estavam a serviço de todos:

Há no estado civil uma igualdade de direito quimérica e vã, porque os meios destinados a mantê-la servem eles próprios para destruí-la, e a força pública somada ao mais forte para oprimir o fraco rompe a espécie de equilíbrio que a natureza colocara entre eles.⁹⁷⁶

Em nota a esta passagem, complementa Rousseau que o espírito universal das leis de todos os países é favorecer sempre o forte contra o fraco, os ricos contra os que nada têm,

⁹⁷⁰ “Do Contrato Social.” In: *Rousseau, op. cit.*, p.29.

⁹⁷¹ *Emílio...*, *op. cit.*, p.259-260.

⁹⁷² *Ibidem*, p.259.

⁹⁷³ *Ibidem*, p.262.

⁹⁷⁴ *Ibidem*.

⁹⁷⁵ *Ibidem*, p.261.

⁹⁷⁶ *Ibidem*, p.325.

inconveniente inevitável e sem exceção.⁹⁷⁷ E arremata com uma visão pessimista acerca da questão da justiça e da igualdade:

Sempre a multidão será sacrificada ao menor número, e o interesse público ao interesse particular; sempre os nomes enganosos justiça e subordinação servirão de instrumento para a violência e de arma para a iniquidade. Segue-se daí que as camadas sociais elevadas, que se pretendem úteis às outras, só são de fato úteis a si mesmas, à custa das outras.⁹⁷⁸

Na carta endereçada ao bispo Beaumont, Rousseau critica o modelo religioso que está a serviço de uns poucos, contribuindo para reforçar as hierarquizações próprias daquele tipo de organização social:

Ao ouvir as pessoas que têm permissão para falar em público [e aí um uma referência aos religiosos], compreendi que elas não ousam ou não querem dizer nada que não convenha aos que comandam, e pagas pelo forte para pregar ao fraco, só sabem falar a estes últimos de seus deveres, e ao primeiro de seus direitos. Toda instrução pública tenderá sempre à mentira enquanto os que a dirigem tiverem interesse em mentir, e é apenas para eles que não é bom dizer a verdade. Mas por que deveria eu ser cúmplice dessas pessoas?⁹⁷⁹

Ao invés de proclamar abertamente a universalidade do Evangelho e afirmar a dignidade e os direitos de todos os homens – como deveriam –, os clérigos atuavam, na percepção de Rousseau, segundo um modelo injusto e pernicioso à sociedade. A pregação feita ao fraco para lembrar-lhe o dever e ao forte para legitimar seus privilégios só reforçava o cenário de injustiça e desigualdade de uma organização corrompida. Jean-Jacques também faz duras críticas às escolas e universidades:

Para que servem tantas escolas e universidades se não ensinam nada do que importa saber? Qual é, então, o objetivo de vossos colégios, de vossas academias, de tantas fundações eruditas? É dar ao povo gato por lebre, perverter antecipadamente sua razão e impedi-la de chegar à verdade? Professores de mentiras, é para enganá-lo que fingis instruí-lo, e, como salteadores que colocam lanternas sobre os recifes, vós o iluminais para perdê-lo?⁹⁸⁰

A instrução pública apresentava dois defeitos essenciais impossíveis de eliminar: a má-fé dos que a ministram e a cegueira dos que a recebem.⁹⁸¹ O que indignava Jean-Jacques era que a religião então estabelecida atuava em sentido contrário à universalidade própria do Evangelho. Essa contradição, sustentada num momento de relativo esclarecimento da opinião coletiva e fortalecimento da esfera pública, cheirava-lhe charlatanice:

⁹⁷⁷ *Emílio...*, op. cit., p.325.

⁹⁷⁸ *Ibidem*, p.326.

⁹⁷⁹ “Carta a Christophe de Beaumont. » In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.78.

⁹⁸⁰ *Ibidem*, p.79.

⁹⁸¹ *Ibidem*.

Observei na religião a mesma falsidade que na política, e ela me causou muito mais indignação; [...] Observei que havia profissões de fé, doutrinas, cultos, que eram seguidos sem que se cresse neles, e como nada disso penetrava nem no coração nem na razão, a influência na conduta era muito pequena. O verdadeiro crente não pode adaptar-se a todo esse fingimento; ele sente que o homem é um ser social, para o qual é preciso uma moral feita para a humanidade. Encontremos, primeiramente, esse culto e essa moral, que dirão respeito a todos os homens; depois, quando forem necessárias fórmulas nacionais, examinaremos seus fundamentos [...].⁹⁸²

A religião verdadeira é aquela capaz de contribuir para o bem-estar dos homens. Em outras palavras, é aquela que está a serviço da causa do homem, da sua humanidade e dos seus direitos:

Parece certo, entretanto, que, se o homem é feito para a sociedade, a religião mais verdadeira também será a mais social e a mais humana, pois Deus quer que sejamos como ele nos fez, e se fosse verdade que ele nos fez maus, querer ser outra coisa seria desobedecê-lo. Além disso, a religião, considerada como relação entre Deus e o homem, só pode contribuir para a glória de Deus por meio do bem-estar do homem [...].⁹⁸³

Ele lembra que todas as religiões que foram dominantes em algum momento – inclusive o cristianismo – promoveram guerras religiosas, trouxeram flagelos à humanidade e ofereceram sacrifícios a Deus com sangue humano. Mas ressalta que a caridade, proposta como valor central no Evangelho, jamais foi a motivadora das perseguições:

A caridade não é assassina. O amor pelo próximo não leva a massacrá-lo. Assim, o zelo pela salvação dos homens não é a causa das perseguições; são o amor-próprio e o orgulho que as produzem. Quanto menos razoável é um culto, mais se busca estabelecê-lo pela força.⁹⁸⁴

Além do orgulho humano, as causas de todas as guerras de religião estariam ligadas aos interesses dos grandes e poderosos: “que se examinem todas as guerras precedentes, as chamadas guerras de religião, e se descobrirá que não houve uma única que não tivesse sua causa na corte e nos interesses dos grandes.”⁹⁸⁵ Os fanáticos e intolerantes deveriam ser estimulados a refletirem sobre a religião: isso os aproximaria da tolerância e dos deveres do homem e, naturalmente, do respeito aos direitos da humanidade:

é um grande bem, para os povos mergulhados nesse delírio, serem ensinados a raciocinar sobre religião, pois isso é aproximá-los dos deveres do homem, é privar a intolerância de seu punhal, é devolver à humanidade todos os seus direitos. Mas é preciso remontar aos princípios gerais e comuns a todos os

⁹⁸² “Carta a Christophe de Beaumont. » In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.80.

⁹⁸³ *Ibidem*, p.81.

⁹⁸⁴ *Ibidem*, p.82.

⁹⁸⁵ *Ibidem*, p.90.

homens; pois se, ao se pretender raciocinar, qualquer apoio for deixado à autoridade dos padres, entrega-se ao fanatismo sua arma [...].⁹⁸⁶

Rousseau acusa o bispo de Paris de professar uma fé e agir em sentido oposto: “e essa é a explicação das inconsistências que se observam entre sua moral e suas ações. Sua crença é apenas aparência, e seus costumes são como sua fé.”⁹⁸⁷ Uma religião dissociada dos deveres dos homens não teria qualquer utilidade social:

Quando se perde de vista os deveres dos homens para se ocupar apenas com as opiniões dos padres e suas frívolas disputas, não se pergunta mais a um cristão se ele tema a Deus, mas sim se é ortodoxo.[...] Quando a religião chega a esse ponto, que bem faz à sociedade, que proveito traz aos homens? Serve apenas para excitar entre eles a discórdia [...].⁹⁸⁸

A religião mais útil é aquela mais proveitosa à causa do homem:

Tomemos então essa utilidade [aos homens] como regra e, a seguir, estabeleçamos a doutrina que mais se aproxima dela. Desse modo podemos esperar aproximar-nos da verdade tanto quanto é humanamente possível, pois presume-se que o que é mais útil às criaturas é o mais agradável ao criador.⁹⁸⁹

Jean-Jacques faz uso de argumentos fundados no Evangelho e na concepção de direitos do homem para se contrapor ao modelo religioso defendido pelo bispo de Paris: “o verdadeiro crente, sabendo que o infiel é também um homem, e talvez um homem honesto, pode interessar-se pela sua sorte sem com isso cometer um crime.”⁹⁹⁰ E a razão disso é a vocação universal de todos os homens para a salvação: “creio que um homem de bem, qualquer que seja a religião em que viva de boa-fé, pode salvar-se.”⁹⁹¹

Rousseau diz ao bispo que se o modelo de cristianismo proposto pelo vigário saboiano tivesse sido adotado no Reino da França, “os rios de sangue não teriam inundado tão frequentemente os campos franceses.”⁹⁹² Mais ao final da carta, argumenta que não pode ser acusado de impiedade:

O senhor me trata de ímpio, mas de qual impiedade pode me acusar, a mim, que jamais falei do Ser supremo a não ser para dar-lhe a glória que lhe é devida, nem do próximo senão para levar todos a amá-lo?[...] Ímpios são aqueles que se arrogam o direito de exercer o poder de Deus sobre a Terra e querem abrir e fechar o Céu a seu bel-prazer.⁹⁹³

⁹⁸⁶ “Carta a Christophe de Beaumont. » In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.90.

⁹⁸⁷ *Ibidem*, p.84.

⁹⁸⁸ *Ibidem*, p.85-86.

⁹⁸⁹ *Ibidem*, p.86.

⁹⁹⁰ *Ibidem*, p.88.

⁹⁹¹ *Ibidem*, p.89.

⁹⁹² *Ibidem*, p.95.

⁹⁹³ *Ibidem*, p.116.

E conclui atacando as relações perniciosas entre o cristianismo hegemônico e os interesses estabelecidos:

O senhor e outros homens de dignidade constituída, como discorrem confortavelmente! Não reconhecendo outros direitos além dos seus, nem leis além das que impõem, longe de assumir o dever de ser justos, não se creem obrigados sequer a ser humanos. Oprimem orgulhosamente o fraco sem dar contas a ninguém de suas iniquidades. [...] à menor conveniência de interesse ou de Estado, varrem-nos de sua frente como poeira.⁹⁹⁴

Evidentes, pois, os movimentos de embate então travados entre diferentes representações acerca da religião, seu papel social e suas relações com o campo da política e do direito. Pelo menos é nesses termos que nosso autor concebe sua posição e o seu papel naquele contexto. Rousseau atua como interlocutor e representante de um modelo religioso calcado na simplicidade, universalidade, tolerância e afirmação dos direitos de humanidade mediante cumprimento fiel e virtuoso dos deveres do homem. Trata-se da defesa de uma religião mais humanizada e comprometida com a causa comum do gênero humano, em contraposição a um modelo de cristianismo que, no apego à tradição, procurava reforçar concepções e representações ligadas ao misterioso, ao sagrado, à hierarquia e aos privilégios.

A humanidade une todos na mesma condição:

Naturalmente os homens não são nem reis, nem nobres, nem cortesãos, nem ricos; todos nasceram nus e pobres, todos sujeitos às misérias da vida, às tristezas, aos males, às necessidades, às dores de toda espécie; enfim, todos são condenados à morte. Eis o que realmente pertence ao homem.⁹⁹⁵

A lógica da *condição* e da *honra* ficam relativizadas diante da universalidade da condição humana. Rousseau procura se opor às prescrições conformistas que pretendiam adequar os homens às condições estabelecidas:

Dizem também os nossos sábios que existe uma mesma dose de felicidade e de sofrimento em todos os estados. Máxima tão funesta quanto insustentável, pois se todos forem igualmente felizes, por que precisarei incomodar-me com alguém? Que cada qual continue como está; seja o escravo maltratado, sofra o doente, morra o mendigo; eles não têm nada a ganhar mudando de estado.⁹⁹⁶

Jean-Jacques exorta os preceptores que leem o *Émile* a ensinarem a seus alunos que a humanidade é uma categoria que atravessa as diferentes classes sociais:

⁹⁹⁴ “Carta a Christophe de Beaumont. » In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont...*, op. cit., p.116-117.

⁹⁹⁵ *Emílio...*, op. cit., p.302.

⁹⁹⁶ *Ibidem*, p.308.

Numa palavra, ensinaí vosso aluno a amar todos os homens, mesmo os que o menosprezam⁹⁹⁷; fazei com que não se situe em nenhuma classe, mas que se reconheça em todas; diante dele, falai do gênero humano com ternura, até mesmo com piedade, mas nunca com desprezo. Homem, não desonres o homem.⁹⁹⁸

Rousseau diz no *Émile* que conhece uma única aula de moral: “sê homem; mantém teu coração dentro dos limites de tua condição; [...] somos infelizes quando nos esquecemos da nossa condição de homens.”⁹⁹⁹

Os únicos bens cuja privação dói são aqueles aos quais acreditamos ter direito. A evidente impossibilidade de obtê-lo acaba com nosso apego por eles; os desejos sem esperança não nos atormentam. Um mendigo não é atormentado pelo desejo de ser rei; um rei só quer ser deus quando acredita já não ser homem.¹⁰⁰⁰

A “educação para a grandeza”, nesse sentido, é perniciosa à sociedade:

Aproximamo-nos do estado de crise e do século das revoluções. Quem podeis dizer o que vos tornareis então? Tudo o que os homens fizeram, os homens podem destruir; os únicos caracteres indelévels são os que a natureza imprime, e a natureza não faz nem príncipes, nem ricos, nem grandes senhores. O que então fará quando cair esse sátrapa que educastes unicamente para a grandeza? Que fará, na pobreza, esse publicano que só sabe viver de ouro?¹⁰⁰¹

Nos textos de Rousseau, revela-se de modo claro o postulado de que Deus não outorga direitos a esta ou aquela família: ele é o pai comum de todos os homens. Cabe a eles, portanto, se organizarem politicamente por meio de uma convenção. Mas haveria algum valor que deveria ser respeitado pela constituição política do Estado? Rousseau coloca a “humanidade” ou os “direitos de humanidade” como espécie de “núcleo duro”, que devem ser respeitados pelo direito político.

Yves Vargas sustenta que há uma separação rígida entre “moral” e “política” na obra de Rousseau, e que a concepção clássica de “direito natural” em nenhum momento aparece nos seus escritos como limitadora do poder político.¹⁰⁰² Para ele, Jean-Jacques é aquilo que modernamente poder-se-ia qualificar de “juspositivista”, não compartilhando das concepções

⁹⁹⁷ Não se pode deixar de ver aqui as exortações de Jesus nos Evangelhos quanto ao amor que se deve dedicar inclusive aos inimigos, perseguidores e caluniadores.

⁹⁹⁸ *Emílio...*, op. cit., p.309.

⁹⁹⁹ *Ibidem*, p.658.

¹⁰⁰⁰ *Ibidem*, p.658.

¹⁰⁰¹ *Ibidem*, p.260.

¹⁰⁰² Afirma Vargas: “*Ces principes du Droit naturel, blottis au fond de la nature humaine dès son origine, pourront, en se développant, donner les piliers de la morale, mais en aucun cas de la politique, à moins de vouloir confondre ces deux domaines, ce que Rousseau ne fait pas : on y reviendra.* » VARGAS, Yves. “Rousseau et le Droit naturel.” *Trans/Form/Ação* [online]. 2008, vol.31, n.1, p.30-31.

dos teóricos do direito de seu tempo, que viam no direito natural a força legitimadora do direito positivo.

Procuramos mostrar, ao contrário, que “moral” e “política” são duas esferas que se interpenetram constantemente no pensamento de Rousseau. Sua concepção de “direitos do homem” está toda ela associada a uma defesa do cristianismo dos Evangelhos, e teve inegáveis impactos políticos. A crítica ao modelo de religião que serve apenas a uma elite é um ótimo indício dessa reverberação. Não foi por acaso que as autoridades da França do Antigo Regime se alarmaram com a publicação do *Émile*, mais do que com a do *Contrat*. Também não foi por acaso que os revolucionários franceses de 1789 foram buscar em sua obra elementos que pudessem justificar um novo arranjo político e jurídico.

4.4. Dos direitos naturais aos direitos do homem e do cidadão

Não é só o modelo de religião tradicional que vem abaixo com os “novos princípios” do *Émile* e da *Profession*. Todo sistema de poder estabelecido, hierarquicamente estruturado segundo a lógica dos direitos e prerrogativas de estado, não seriam mais que monstruosidade e insensatez para um homem que, como Emílio, fosse educado na mais plena liberdade:

Tendo crescido em meio à mais absoluta liberdade [ele, Emílio], o maior dos males que pode conceber é a servidão. Ele tem pena dos miseráveis reis, escravos de todos os que lhes obedecem; tem pena dos falsos sábios, acorrentados a sua vã reputação; tem pena dos ricos tolos, mártires de seu luxo; tem pena dos voluptuosos de ostentação que entregam a vida inteira ao tédio para parecer que sentem prazer. Teria pena do inimigo que fizesse mal a ele, pois veria sua miséria em suas maldades.¹⁰⁰³

A concepção de “direitos do homem” é certamente explosiva para o sistema de crenças e representações então estabelecido, especialmente no campo do direito. A denúncia crítica de que a diferença de condições entre os homens é injusta e contrária à natureza, privilegiando os direitos de um grupo em desfavor das grandes maiorias, revela o desejo de promover a humanidade dos homens e não sua posição na escala social.

Blanning, numa obra sobre a Revolução Francesa, destaca que os filósofos iluministas, de modo geral, eram reformistas, mas não ardorosos defensores do “fim do Antigo Regime”. Salienta que a igreja iluminista era bastante grande para abrigar em seu seio membros da

¹⁰⁰³ *Emílio...*, op. cit., p.339.

nobreza e do clero, nada tendo que ver com a “ideologia da classe burguesa em ascensão”. Afirma que os ilustrados não eram igualitários, mas meritocráticos.¹⁰⁰⁴

Isto era o bastante para torná-los hostis aos privilégios sancionados apenas pelo nascimento, mas – com raras exceções – eles se mostravam excessivamente compassivos com as suscetibilidades aristocráticas. Embora inequivocamente hostis a flagrantes abusos, como as leis de caça e pesca, não exigiam a total abolição da nobreza a qual muitos deles pertenciam. Reservavam o verdadeiro radicalismo para a religião revelada.¹⁰⁰⁵

Com relação à oposição ao Antigo Regime, salienta Blanning que as características fundamentais deste último podem ser resumidas como absolutista, católico, privilegiado, hierárquico, particularista e agrário.

Dentre estas, apenas a segunda [católico] pode ser considerada como axiomáticamente rejeitada pelos filósofos. O catolicismo, enquanto ideologia, era rejeitado por seu irracionalismo, e a Igreja Católica, enquanto instituição, era rejeitada por sua riqueza, poder, corrupção e intolerância.¹⁰⁰⁶

Progressistas em termos religiosos, os ilustrados em geral eram relativamente conservadores em termos políticos. Na esteira de Peter Gay, conclui Blanning que os filósofos desejavam uma ordem social e política que seria secular, racional, humana, pacífica, aberta e livre – livre no sentido de liberdade em relação ao poder arbitrário, liberdade de expressão, comércio, liberdade de realizar os próprios talentos, de fruição estética, enfim, liberdade do homem moral de seguir seu próprio caminho no mundo.¹⁰⁰⁷

Orientados pela idéia de “direitos naturais”, os ilustrados – de modo geral – tendiam a defender liberdades públicas do cidadão, entendendo que estavam sendo violadas naquele contexto por atos arbitrários do poder público. Desde que respeitados os direitos naturais relativos às liberdades fundamentais, não haveria oposições mais incisivas quanto às estruturas político-jurídicas globais da sociedade de ordens do Antigo Regime. Asseguradas as liberdades públicas de religião, expressão, imprensa e comércio, nada exigiria um rompimento com o “status” hierárquico vigente: como anotou Blanning, a maioria dos filósofos se mostrava compassiva com as sensibilidades aristocráticas.

Os teóricos do direito natural do século XVII, por sua vez, também conviveram bem com o Antigo Regime. Era comum ver em obras de teoria política a afirmação da igualdade natural dos homens se justapor às prescrições dos deveres do servo para com o seu senhor. No

¹⁰⁰⁴ BLANNING, T. C. W. *Aristocrats versus bourgeois? A Revolução Francesa*. São Paulo: Ática, 1991, p.29-30.

¹⁰⁰⁵ *Ibidem*, p.30.

¹⁰⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁰⁷ *Ibidem*, p.29.

capítulo VII do Livro I *Dos deveres do homem e do cidadão*, de Pufendorf, por exemplo, consta que “uma vez que a natureza humana é a mesma em todos nós [...] segue-se [...] que todo homem estime e trate um outro como naturalmente igual a si mesmo, ou como alguém que é um homem tal como ele.”¹⁰⁰⁸ Logo mais à frente, no entanto, tratando dos contratos de servidão temporária, afirma o jurista:

e porque nesse contrato a condição do senhor é a melhor, esse Servo, portanto, também deve ter respeito por seu senhor, de acordo com a dignidade deste; e, se ele fez seu serviço desonesto ou negligentemente, é passível de ser castigado por ele; contanto que isso não chegue ao ponto de alguma mutilação de seu corpo, e muito menos ao ponto de lhe infligir a morte.¹⁰⁰⁹

A igualdade natural, embora reconhecida, não tinha naquele contexto a força suficiente para romper com os postulados de uma tradição senhorial. A dignidade pertencia à posição, e não à condição humana. Dizia Pufendorf que o senhor poderia corrigir o servo em seus modos, “que devem ser acomodados para preservar a ordem e a decência na família.”¹⁰¹⁰ É certo que quase sempre as prescrições eram recheadas por admoestações sobre a moderação do castigo e a condição humana dos escravos.¹⁰¹¹ Mas tais advertências se perdiam em obras destinadas a ressaltar a lógica do dever.¹⁰¹²

Mesmo no auge do Iluminismo francês, justificava-se a hierarquia e a lógica do respeito à condição. No verbete “Igualdade”, do *Dictionnaire*, Voltaire atribui a desigualdade à realidade em que nos encontramos. A igualdade só seria possível num outro contexto: “se a terra fosse o que parece que devia ser, isto é, se por todo lado o homem encontrasse alimentação fácil e garantida, e um clima adequado à sua natureza, é óbvio que teria sido impossível a qualquer homem escravizar outro. [...] Todos os homens seriam, portanto, necessariamente iguais se de nada precisassem.”¹⁰¹³ A realidade, todavia, é distinta, e

no nosso desgraçado globo é impossível que os homens que vivem em sociedade não estejam divididos em duas classes: a dos ricos, que governam,

¹⁰⁰⁸ *Os Deveres do homem...*, op. cit., p.157.

¹⁰⁰⁹ *Ibidem*, p.258.

¹⁰¹⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹¹ “E, ainda, aqui, o espírito de humanidade nos ordena a não esquecer que esse servo é um homem, no entanto, e não deveria, portanto, ser tratado como nossos móveis, usar e abusar deles, ou destruí-los como bem entendermos. E, quando estamos dispostos a nos desfazer dele, não deveríamos entregá-lo nas mãos de quem sabemos que o maltratará desumana e imerecidamente.” PUFENDORF, Samuel. *Dos deveres...*, op. cit., p.279.

¹⁰¹² Na sua obra sobre o direito natural trata não apenas dos deveres de senhores e servos, mas dos homens para com Deus, com a religião natural, para com os outros e consigo mesmo, dos deveres contratuais, dos decorrentes de juramento, dos de pais e filhos, dos advindos da condição de casado, dentre outros. A lógica dos deveres era parte central numa sociedade estruturada sobre as ideias de *honra e condição*.

¹⁰¹³ *Dicionário filosófico*, op. cit., p.217.

e a dos pobres, que servem; e estas duas subdividem-se em outras mil e estas mil, ainda, possuem caracteres distintos.¹⁰¹⁴

Expressando aquilo que Rousseau qualifica como um preconceito dos ricos, afirma Voltaire que “os pobres não são todos infelizes, em absoluto. A maioria já nasceu nesse estado de miséria e o trabalho constante impede-os de sentirem demasiado a sua triste condição.”¹⁰¹⁵ O patriarca de Ferney relaciona a desigualdade à própria condição humana:

Todos os homens nascem com uma tendência bastante violenta e pronunciada para o domínio e os prazeres, e uma queda acentuada para a preguiça: por conseguinte, qualquer homem gostaria de possuir o dinheiro e as mulheres ou as filhas dos outros, ser o amo deles, submetê-los a todos os caprichos seus e não fazer nada ou, pelo menos, fazer apenas o que muito bem lhe apetecesse. Já veem que, com tão lindas disposições, é impossível que os homens sejam iguais, como é impossível que dois pregadores ou dois professores de teologia não tenham ciúmes e inveja um do outro.¹⁰¹⁶

Para Voltaire, o gênero humano não subsistiria sem uma infinidade de homens úteis que nada possuem: “porque, é mais do que certo, um homem que possua o suficiente e viva a seu bel-prazer não vai abandonar a sua terra para vir cultivar a vossa; e se tiverdes precisão de um par de sapatos, não será, com certeza, um referendário que vô-lo fará. Por isso, a igualdade é, simultaneamente, a coisa mais natural e mais quimérica que existe.”¹⁰¹⁷ Conclui Voltaire:

Todo e qualquer homem, no íntimo do coração, está no seu direito de julgar-se inteiramente igual aos outros homens; daí, não se deve concluir que o cozinheiro dum cardeal deva obrigar este a fazer-lhe o jantar; mas o cozinheiro pode argumentar: “Sou um homem tal qual meu amo, nasci como ele a chorar; há de morrer, como eu, nas mesmas angústias e nas mesmas dores da agonia. Ambos fazemos as mesmas funções animais. Se os turcos se apoderarem de Roma e, nessa altura, eu for cardeal e o meu amo cozinheiro, hei de tomá-lo a meu serviço.” Esta arenga é razoável e justa, duma ponta a outra; mas, enquanto aguarda que o Grande Turco se aposse de Roma, o cozinheiro tem de cumprir o seu dever, ou toda a sociedade humana está pervertida e dará consigo em pantanas.¹⁰¹⁸

Como os demais filósofos, Rousseau não reivindica o fim do “Antigo Regime”, palavra ainda inexistente no seu tempo. Também não pede a extinção da nobreza ou do clero. Não prega o fim dos direitos senhoriais, nem proclama a necessidade de uma declaração de direitos a afirmar que os homens são iguais. Mas há em seus escritos exigências ou motivos

¹⁰¹⁴ *Dicionário filosófico, op. cit.*, p.217.

¹⁰¹⁵ *Ibidem.*

¹⁰¹⁶ *Ibidem.*

¹⁰¹⁷ *Ibidem*, p.217-218.

¹⁰¹⁸ *Ibidem*, p.218.

que, contribuindo para a formulação daquilo que Chartier chama de “sensibilidade pré-revolucionária”, vão além de um conformismo puro e simples com o *status quo*. Há dimensões claramente utópicas no seu pensamento, o que não equivale a dizer que ele propunha uma revolução como solução política.

O tema dos direitos do homem é parte dessas novas aspirações religiosas, políticas e jurídicas. A crítica aos ricos e privilegiados da sociedade, aos *philosophes* como falsos profetas, a insistência sobre a bondade da condição humana e a igualdade dos homens, a atenção às grandes maiorias, a crítica incisiva a uma ordem social injusta e que violentava os direitos de humanidade, bem como a um modelo elitista de religião, que referendava os privilégios estabelecidos, são todos indícios claros dessas novas exigências.

Procuramos demonstrar como as posições que animam Rousseau na luta contra a sociedade de seu tempo estão fortemente amparadas pela proposta do Evangelho. Na terceira *Lettre a Malesherbes*, Jean-Jacques conta sua experiência no *Ermitage*, para onde se retirou após a estada em Paris. Relembrando o cotidiano, afirma que

la então, em passo mais tranquilo, procurar algum lugar selvagem na floresta, um local deserto em que, ao não se mostrar em nada a mão dos homens, nada anunciasse nem a servidão nem o domínio; algum abrigo onde eu pudesse crer que era o primeiro a penetrar e nenhum importuno viesse se interpor entre mim e a natureza. Era então que ela parecia desdobrar diante de meus olhos uma magnificência sempre nova. O ouro das giestas e a púrpura das urzes impressionavam o olhar com um luxo que me comovia; a majestade das árvores que me cobriam com sua sombra, a delicadeza dos arbustos que me cercavam, a espantosa variedade das plantas e das flores que eu calcava sob os pés mantinham o espírito em uma contínua alternância de observação e admiração; o concurso de tantos objetos interessantes que disputavam minha atenção, atraindo-me incessantemente de um para outro, favorecia minha disposição de espírito sonhadora e preguiçosa, e fazia-me muitas vezes dizer a mim mesmo: “Não, Salomão em toda sua glória jamais se vestiu como um deles.”¹⁰¹⁹

São as palavras do Jesus do Evangelho sobre os lírios do campo a inspirá-lo, fazendo com que encontre na natureza e no “homem natural”, ainda não corrompido pela sociedade, a força de uma religiosidade nova, aberta ao humano e ao mesmo tempo crítica das tradições inclinadas à servidão e ao domínio.¹⁰²⁰ A crítica aos grandes, expressões maiores dessa sociedade corrompida, traz consigo uma inequívoca exigência de igualdade.

Diz Rousseau na quarta *Lettre a Malesherbes*: “odeio os grandes, odeio sua posição, sua dureza, seus preconceitos, sua pequenez e todos os seus vícios; e eu os odiaria bem mais

¹⁰¹⁹ “Carta ao Sr. de Malesherbes (carta 3)”. In: *Carta a Christophe de Beaumont...*, op. cit., p.28-29.

¹⁰²⁰ Nos Evangelhos, sobretudo no de Mateus, Jesus critica os fariseus pelo apego excessivo à tradição, o que os distanciava da Palavra de Deus (15, 1-9).

se os desprezasse menos.”¹⁰²¹ Nas *Confessions*, diz que até o conhecimento do marechal de Luxemburgo sempre odiara os nobres: “ah! senhor marechal, eu odiava os nobres antes de conhecê-lo e hoje os odeio ainda mais depois que o senhor me fez sentir como lhes seria fácil fazer com que os adorássemos.”¹⁰²² No *Discours sur l'inégalité*, afirma Jean-Jacques que há duas espécies de desigualdade,

uma que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos vários privilégios de que gozam alguns em prejuízo de outros, como o serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou ainda por fazerem-se obedecer por eles.¹⁰²³

Rousseau entende que os privilégios de uns se fazem *em prejuízo de outros*. O sentido quase que de aversão à hierarquia é típico daquilo que se poderia qualificar de “pensamento rousseauiano”. O Evangelho dos direitos do homem traz à cena novas exigências, até então não contempladas pela tradição intelectual dos “direitos naturais”: a mais significativa delas, uma espécie de igualitarismo.

A igualdade diante do Criador deixava de ser meramente espiritual; passando a representar uma igualdade humana e natural, não mais podia autorizar uma desigualdade em termos jurídicos. É certo que Rousseau não diz isso explicitamente, mas as suas percepções se constroem nesse sentido, tendo sido captadas e desdobradas – como vimos – pelo abade Lamourette.

Na obra de Rousseau, ao postulado da liberdade, caro à tradição dos direitos naturais, vem somar-se a aspiração pela igualdade entre os homens. Voltaire contesta o ideal da igualdade argumentando que a realidade e a natureza humana a impedem: é a partir dos mesmos fundamentos que Rousseau vai defendê-la. Além de considerar a natureza humana boa em si, o genebrino pretende avaliar a realidade política não como ela é, mas como deveria, ou pelo menos, *poderia ser*. É o que enuncia já no primeiro parágrafo do *Contrat*: “quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser.”¹⁰²⁴

¹⁰²¹ “Carta ao Sr. de Malesherbes (carta 4)”. In: *Carta a Christophe de Beaumont...*, *op. cit.*, p.35.

¹⁰²² *As Confissões...*, *op. cit.*, p.478.

¹⁰²³ “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.” In: *Rousseau, op. cit.*, p.235.

¹⁰²⁴ “Do Contrato Social.” In: *Rousseau, op. cit.*, p.21.

Vimos que Rousseau critica os teóricos do direito natural que o precederam, acusando-os de ignorância quanto ao conhecimento da natureza humana, da realidade do direito natural e dos fundamentos reais da sociedade humana. Afirma, na esteira de Burlamaqui, que os princípios do direito natural devem ser deduzidos da natureza humana, de sua constituição e do seu estado.¹⁰²⁵ No *Discours sur l'inégalité*, diz que os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles havia chegado até lá:

Uns não hesitaram em supor, no homem, nesse estado, a noção do justo e do injusto [...]. Outros falaram do direito natural, que cada um tem, de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros, dando inicialmente ao mais forte autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o Governo, sem se lembrarem do tempo que deveria decorrer antes que pudesse existir entre os homens o sentido das palavras autoridade e governo.¹⁰²⁶

O genebrino procura se opor a alguns autores da teoria política na parte final *Émile*, considerada uma espécie de introdução ao *Contrat Social*. Ali ele manifesta a consciência de estar criando uma nova disciplina, ou melhor, contribuindo decisivamente para lançar novos alicerces para o direito político. Os primeiros alvos são o “pai do direito natural”, Hugo Grotius, e o inglês Thomas Hobbes:

O direito político ainda está por nascer, e é de presumir que nunca venha a nascer. Grotius, o mestre de todos os nossos doutos nessa matéria, não passa de uma criança e, o que é pior, uma criança de má-fé. Quando ouço elevarem Grotius às nuvens e cobrirem Hobbes de execração, vejo quantos homens sensatos leem ou compreendem estes dois autores. A verdade é que seus princípios são exatamente semelhantes; eles só diferem pela expressão.¹⁰²⁷

O segundo alvo é Montesquieu:

O único moderno em condições de criar essa grande e inútil ciência teria sido o ilustre Montesquieu. Mas ele não se preocupou com tratar dos princípios do direito político; contentou-se com tratar do direito positivo dos governos estabelecidos, e nada no mundo é tão diferente quanto esses dois estudos. No entanto, quem quer julgar de modo sadio os governos tal como existem é obrigado a reunir os dois estudos.¹⁰²⁸

¹⁰²⁵ No Prefácio ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In: In: Rousseau. Coleção “Os Pensadores”, *op. cit.*, p.229.

¹⁰²⁶ *Ibidem*, p.235-236. Segundo Paul Arbousse-Bastide, Rousseau talvez se referisse primeiramente nessa passagem a Locke e Montesquieu; em seguida, refere-se a Grócio, Pufendorf e Burlamaqui; e, por fim, a Aristóteles, Hobbes e, de certa forma, a Grócio. *Ibidem*.

¹⁰²⁷ *Emílio...*, *op. cit.*, p.676.

¹⁰²⁸ *Ibidem*, p.676-677.

Na avaliação de Rousseau o erro de Montesquieu é basicamente o mesmo dos teóricos do direito natural: avaliam apenas a realidade tal como é, e procuram justificar os governos e privilégios estabelecidos.¹⁰²⁹ Ele, ao contrário, pautado não na realidade, mas nos *princípios do direito político*, avaliaria os temas políticos a partir daquilo que poderia ou deveria ser, ou seja, segundo as regras de uma administração legítima. Os princípios seriam uma espécie de régua a partir da qual o genebrino poderia avaliar os governos e as organizações jurídicas estabelecidas. Nas palavras de Rousseau:

Antes de observar, é preciso estabelecer regras para as observações, é preciso fabricar uma escala para nela marcar as medidas que se tiram. Nossos princípios de direito político são essa escala. Nossas medidas são as leis políticas de cada país.¹⁰³⁰

Esses princípios, obviamente, estão ligados à natureza humana e suas prerrogativas, bem como aos direitos das grandes majorias. Rousseau aponta como causa da “cegueira” dos autores a sua parcialidade: “falando sempre da verdade com que não se preocupam, só pensam em seu interesse, de que não falam. Ora, o povo não dá nem cátedras, nem pensões, nem lugares na academia; julgue-se então como os seus direitos devem ser estabelecidos por aquela gente!”¹⁰³¹ Emílio teria outra atitude: “seu projeto não é escrever livros, e, se algum dia escrever algum, não será para cortejar os poderosos, mas para estabelecer os direitos da humanidade.”¹⁰³²

Os direitos da humanidade constituem a base valorativa a partir da qual Rousseau estabelecerá os princípios que imporão limites à administração pública. Na sua visão, todos os autores até então haviam fracassado no entendimento do direito natural e no estabelecimento desses princípios justamente porque nenhum deles tinha defendido de modo conveniente os direitos da humanidade.

Derathé mostra como Jean-Jacques contesta sobretudo os juristas, denunciando “incessantemente sua ‘parcialidade’, sua venalidade e sua má-fé. Reprova-os, não somente por terem sempre tomado o partido do forte contra o fraco, mas também por terem sido ‘pagos’ por essa compostura.”¹⁰³³ No *Contrat*, Rousseau acusa Grotius de “estabelecer sempre

¹⁰²⁹ No *De L'Esprit des Lois*, Montesquieu chega de algum modo a justificar a escravidão em alguns países: “Mas, como todos os homens nascem iguais, cumpre dizer que a escravidão é contrária à natureza, apesar de que, em certos países, ela esteja baseada num motivo natural e é necessário distinguir precisamente esses países daqueles em que os próprios motivos naturais os rejeitam, como nos países da Europa, onde ela foi tão felizmente abolida.” *Do Espírito das Leis*, op. cit., p.216.

¹⁰³⁰ *Emílio...*, op. cit., p.677-678.

¹⁰³¹ *Ibidem*, p.677.

¹⁰³² *Ibidem*.

¹⁰³³ DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo...*, op. cit., p.115.

o direito pelo fato. Poder-se-ia recorrer a método mais consequente, não, porém, mais favorável aos tiranos.”¹⁰³⁴ A crítica se volta aqui não apenas para Grotius, mas também Pufendorf e Barbeyrac. Com relação a estes dois últimos, Rousseau diz no “Manuscrito de Genebra”:

Se esses dois escritores tivessem adotado os verdadeiros princípios, todas as dificuldades desapareceriam, e eles teriam sido sempre consequentes; mas teriam dito tristemente a verdade e só teriam feito a corte ao povo. Ora, a verdade não leva à fortuna, e o povo não dá nem embaixadas, nem cátedras, nem pensões.¹⁰³⁵

A crítica de Rousseau aos que o precederam é contundente. Mas será que ele defenderá uma organização político-jurídica baseada na ideia de respeito aos direitos do homem e do cidadão? Um dos pontos polêmicos do *Contrat* é o que se refere ao “pacto social”. Rousseau coloca como condição para o pacto a “alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda [...]”.¹⁰³⁶ Muitos viram nessa passagem a prova de que Rousseau é um autor autoritário, uma vez que exige que o indivíduo se entregue inteiramente ao Estado como condição para a composição da sociedade política. Interpretado dessa forma, e retirando a frase do contexto, pôde-se argumentar que a partir daí o cidadão não teria mais prerrogativas diante do Estado, organismo totalitário. O próprio Rousseau, todavia, se esforça no próprio *Contrat* para desfazer os enganos.

Em primeiro, não se trata da alienação para o Estado, como se se cuidasse de outro órgão, nem para uma classe dirigente privilegiada. Rousseau deixa claro que “cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais.”¹⁰³⁷ Em segundo lugar, a alienação sem reservas produz uma união tão perfeita quanto possa ser, e a nenhum associado restará algo mais a reclamar, “pois, se restassem alguns direitos aos particulares, como não haveria nesse caso um superior comum que pudesse decidir entre eles e o público, cada qual, sendo de certo modo seu próprio juiz, logo pretenderia sê-lo de todos.”¹⁰³⁸

Nesse sentido, a alienação total de todos os associados é condição para a criação de um governo legítimo que rompa com a hierarquia e os privilégios: nenhum grupo poderia

¹⁰³⁴ “Do Contrato Social.” In: *Rousseau, op. cit.*, p.24.

¹⁰³⁵ *Apud* DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques..., op. cit.*, p.117.

¹⁰³⁶ “Do Contrato Social.” In: *Rousseau, op. cit.*, p.32.

¹⁰³⁷ *Ibidem.*

¹⁰³⁸ *Ibidem.*

reivindicar direitos privilegiados sobre os demais cidadãos, porque todos teriam renunciado a tudo para a formação de um juiz comum e público.¹⁰³⁹

Em outra passagem, afirma Rousseau:

Ora, o soberano, sendo formado tão-só pelos particulares que o compõem, não visa nem pode visar a interesse contrário ao deles, e, consequentemente, o poder soberano não necessita de qualquer garantia em face de seus súditos, por ser impossível ao corpo desejar prejudicar a todos os seus membros, e veremos, logo a seguir, que não pode prejudicar a nenhum deles em particular.¹⁰⁴⁰

É claro que empiricamente o cidadão pode ser prejudicado pelo Estado, e os liberais do século XIX insistiram nesse ponto. Mas é bom lembrar que Rousseau está aqui se esforçando para construir uma teoria da legitimidade e, como lembrou Lourival Gomes Machado, escreve num outro contexto. Para ele, cada cidadão, ao se entregar totalmente, entregua-se a uma vontade geral que lhe é benéfica, e não a uma vontade particular capaz de prejudicá-lo. E aqui entra, novamente, o aspecto do *dever ser*: “o soberano, somente por sê-lo, é sempre aquilo que deve ser.”¹⁰⁴¹

No *Émile*, Rousseau define o contrato social como ato de submissão incondicional à vontade geral: “cada um de nós põe em comum seus bens, sua pessoa, sua vida e toda a sua potência, sob a suprema direção da vontade geral, e recebemos em bloco cada membro como parte indivisível do todo.”¹⁰⁴² Mas não se trata de alienação a outrem, posto que “não passando a autoridade soberana da vontade geral, [...] cada homem, ao obedecer ao soberano, só obedece a si mesmo [...]”.¹⁰⁴³ Os associados não se doam à vontade geral para perderem direitos; trata-se justamente do ato que garantirá o exercício de direitos iguais na sociedade política.

Por qualquer via que se remonte ao princípio, chega-se sempre à mesma conclusão, a saber: o pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade, que eles se comprometem todos nas mesmas condições e devem todos gozar dos mesmos direitos. [...] Não é uma convenção entre o superior e o inferior, mas uma convenção do corpo com cada um de seus membros: convenção legítima por ter como base o contrato social, equitativa por ser

¹⁰³⁹ Em nota ao capítulo VII do Livro I do *Contrat*, no qual Rousseau trata do “soberano”, Lourival Gomes Machado faz um comentário interessante acerca dos propósitos do genebrino: “se os liberais do século passado [século XIX] se preocuparam com garantir o indivíduo contra o Estado, fiel à sua própria conjuntura histórica Rousseau cuida de garantir o Estado contra os indivíduos, ou melhor, certos indivíduos, pois o que via era a usurpação dos poderes do Estado pelo monarca ou por uma classe privilegiada.” “Do Contrato Social.” In: *Rousseau, op. cit.*, p.35.

¹⁰⁴⁰ “Do Contrato Social.” In: *Rousseau, op. cit.*, p.35.

¹⁰⁴¹ *Ibidem*.

¹⁰⁴² *Emílio...*, *op. cit.*, p.680.

¹⁰⁴³ *Ibidem*, p.682.

comum a todos, útil por não poder ter outro objetivo que não o bem geral, e sólida por ter como garantia a força pública e o poder supremo.¹⁰⁴⁴

Nesse ponto entra a questão dos limites do poder soberano:

Vê-se por aí que o poder soberano, por mais absoluto, sagrado e inviolável que seja, não passa nem pode passar dos limites das convenções gerais, e que todo homem pode dispor plenamente do que lhe foi deixado, por essas convenções, de seus bens e de sua liberdade, de sorte que o soberano jamais tem o direito de onerar mais a um cidadão do que a outro [...].¹⁰⁴⁵

Assim como um escravo não pode alienar-se sem restrições a um senhor, um povo não poderia alienar-se incondicionalmente a um chefe.¹⁰⁴⁶

Afirmar que um homem se dá gratuitamente constitui afirmação absurda e inconcebível; tal ato é ilegítimo e nulo, tão-só porque aquele que o pratica não se encontra no completo domínio de seus sentidos. Afirmar a mesma coisa de todo um povo, é supor um povo de loucos: e a loucura não cria direito.¹⁰⁴⁷

A renúncia à liberdade importaria a renúncia à própria condição humana e aos direitos a ela relativos, algo inadmissível do ponto de vista de legitimidade do poder e dos princípios do direito político:

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. Enfim, é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites.¹⁰⁴⁸

Rousseau tem em mente aqui, sobretudo, as teses de Pufendorf sobre o “pacto de submissão” ou o “contrato de governo.”¹⁰⁴⁹ Diz que uma vez admitidas essas distinções, é falso que no contrato social haja por parte dos particulares qualquer verdadeira renúncia: não fizeram eles senão uma troca vantajosa de um modo de vida incerto e precário (antes do pacto) por um outro melhor e mais seguro.¹⁰⁵⁰ Em *L'Économie politique*, publicado em 1755 no tomo V da *Encyclopédie*, como verbete *Économie*, ele vai dizer, na esteira de Locke:

Os homens – que na grande sociedade já estavam unidos por suas necessidades mútuas – foram levados a se juntarem mais estreitamente

¹⁰⁴⁴ “Do Contrato Social.” In: *Rousseau, op. cit.*, p.50.

¹⁰⁴⁵ *Ibidem.*

¹⁰⁴⁶ *Emílio...*, *op. cit.*, p.680.

¹⁰⁴⁷ “Do Contrato Social.” In: *Rousseau, op. cit.*, p.27.

¹⁰⁴⁸ *Ibidem.*

¹⁰⁴⁹ DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques...*, *op. cit.*, p.135.

¹⁰⁵⁰ “Do Contrato Social.” In: *Rousseau, op. cit.*, p.51.

através das sociedades civis, apenas para assegurar os bens, a vida e a liberdade de cada membro pela proteção de todos.¹⁰⁵¹

A sujeição à soberania (à vontade geral) não é senão a sujeição à legalidade e ao poder legítimo: é à lei que os homens devem a justiça e a liberdade. É este órgão salutar da vontade de todos que restabelece, agora juridicamente, a igualdade natural entre os homens.

A observância dos direitos da humanidade faz parte daqueles Estados nos quais se pode observar uma convergência entre a vontade popular e a dos governantes:

Então, deve-se dividir a economia pública em popular e tirância. A primeira corresponde a todo Estado onde reina unidade de interesses e de vontade entre o povo e os chefes; a outra existirá necessariamente em todo lugar onde o povo e o governo tiverem interesses diferentes e, consequentemente, vontades opostas. As máximas referentes a este último tipo estão inscritas nos arquivos da história e nas sátiras de Maquiavel. As outras não se encontram senão nos escritos dos filósofos que ousam exigir os direitos da humanidade.¹⁰⁵²

Rousseau vê na experiência política de Roma, talvez de modo idealizado, um exemplo de genuíno respeito aos direitos dos cidadãos:

Os exemplos da proteção que o Estado deve a seus membros e do respeito que deve a seus indivíduos devem ser procurados entre as mais ilustres e as mais corajosas nações da Terra, e apenas entre os povos livres, onde se conhece o valor de um homem. [...] foram os romanos que se distinguiram entre todos os povos da Terra, pela consideração do governo pelos particulares e por sua atenção escrupulosa em respeitar os direitos invioláveis de todos os membros do Estado. Nada era tão sagrado entre eles quanto a vida dos simples cidadãos; era necessária a assembléia de todo o povo para condenar uma só pessoa: nem mesmo o senado nem os cônsules, em toda a sua majestade, tinham o direito de fazê-lo. Para o povo mais poderoso do mundo, o crime e a condenação de um cidadão era uma desolação pública.¹⁰⁵³

A partir da sua apreciação da vida romana, Rousseau vai exortar os administradores modernos:

Foi assim que Roma se fez virtuosa e tornou-se a senhora do mundo. Chefes ambiciosos! [...] Só vale a pena comandar, quando aqueles que nos obedecem podem nos honrar; respeitem, portanto, seus cidadãos para se tornarem respeitáveis; respeitem a liberdade, e seu poder aumentará todos os dias: não ultrapassem nunca seus direitos e brevemente eles serão ilimitados.¹⁰⁵⁴

¹⁰⁵¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a economia política e Do Contrato Social*. Trad: Maria Constança Peres Pissarra e prefácio de Bento Prado Júnior. Petrópolis: Vozes, 1996, p.28.

¹⁰⁵² *Ibidem*, p.27-28.

¹⁰⁵³ *Ibidem*, p.37.

¹⁰⁵⁴ *Ibidem*, p.38.

Os direitos do cidadão no corpo político deveriam ser respeitados não apenas em razão de sua condição política ou em nome da nacionalidade, mas porque são direitos que pertencem a todos os homens:

Então, que a pátria se mostre então a mãe comum dos cidadãos, que as vantagens que eles usufruem em seu país a tornem amada, que o governo os deixe participar da administração pública para perceberem que estão em casa, e que as leis sejam a seus olhos garantias da sua liberdade. Esses direitos, no seu esplendor, pertencem a todos os homens.¹⁰⁵⁵

O futuro da pátria dependeria da formação para a cidadania, algo que não deveria ser dissociado da própria formação humana. É nesse ponto, já expresso por ocasião da redação e publicação do artigo, que convergem as formações do homem e do cidadão. É essa ideia que irá, alguns anos mais tarde, ligar o *Émile* ao *Contrat Social*:

A pátria não pode subsistir sem a liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos; isso é possível quando os cidadãos são educados para tal, caso contrário tem-se apenas escravos ruins, começando pelos próprios chefes de Estado. Ora, formar cidadãos não é trabalho para um dia e, para que se façam homens, é preciso instruí-los desde crianças.¹⁰⁵⁶

A educação para a liberdade estaria relacionada a uma ética da virtude e do dever:

Não é mais tempo de mudar nossas inclinações naturais, quando elas já tomaram seu rumo e o hábito já se somou ao amor-próprio; não é mais tempo de sairmos de nós mesmos, quando o *eu humano* concentrado em nossos corações já adquiriu essa desprezível atividade que absorve toda a virtude e faz a vida das pequenas almas. [...] É preciso que desde o primeiro momento de existência se aprenda a merecê-la; e como, ao nascer, se participa dos direitos dos cidadãos, o instante do nascimento deve ser o começo do exercício de deveres de cada um.¹⁰⁵⁷

Isso demonstra que Rousseau vincula a questão dos direitos à dos deveres dos homens e cidadãos no corpo do Estado. Para que os direitos sejam respeitados todos devem agir tendo em vista a virtude e o dever. Todas as vontades particulares devem ser canalizadas para e sintonizadas com os termos da vontade geral:

Deseja-se a realização da vontade geral? Deve-se então fazer com que todas as vontades se reportem a ela; e como a virtude nada mais é que a conformidade da vontade particular à geral – para resumir tudo em uma única palavra – basta fazer reinar a virtude. Se os políticos não estivessem tão cegos por sua ambição, perceberiam como é impossível manter qualquer estabelecimento – não importa qual – segundo o espírito de sua instituição, se ele não é dirigido pela lei do dever.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵⁵ *Discurso sobre a economia política...*, op. cit., p.38.

¹⁰⁵⁶ *Ibidem*, p.39.

¹⁰⁵⁷ *Ibidem*, p.40.

¹⁰⁵⁸ *Ibidem*, p.32.

O Estado deveria não apenas deixar de interferir nas liberdades fundamentais do cidadão, mas adotar medidas positivas para garantir certa igualdade entre eles:

Portanto um dos mais importantes assuntos do governo é evitar a extrema desigualdade das riquezas, certamente não permitindo o aumento das que já existem, mas, também, impedindo por todos os meios que alguém possa acumulá-las; nem tampouco construindo hospitais para os pobres, mas impedindo os cidadãos de caírem na pobreza.¹⁰⁵⁹

A lógido dos direitos do homem e do cidadão exigia a superação do liberalismo político clássico concebido por Locke, corrigindo as distorções relativas ao direito de propriedade:

Não basta ter cidadãos e protegê-los, é necessário também cuidar de sua subsistência. Atender às necessidades públicas é uma decorrência evidente da vontade geral e o terceiro dever essencial do governo. Como se pode perceber, esse dever não consiste em abarrotar os celeiros dos particulares e dispensá-los do trabalho, mas em manter a abundância a tal alcance, de forma que, para atingi-la, o trabalho seja sempre necessário e nunca inútil.¹⁰⁶⁰

Nos escritos políticos de Rousseau, a propriedade e os direitos dela decorrente não mais são colocados como o fator de corrupção social. É claro que a acumulação da propriedade nas mãos de poucos produzirá uma ordem social injusta, mas o direito de propriedade em si, no estado civil, é a mais sagrada garantia de que o cidadão dispõe. Dele dependem, em última instância, a própria vida e liberdade:

É certo que o direito de propriedade é o mais sagrado de todos os direitos dos cidadãos, e em alguns aspectos é até mais importante que a própria liberdade, seja porque fala mais diretamente à conservação da vida, seja porque, sendo mais fácil usurpar os bens e mais difícil defendê-los do que a própria pessoa, deve-se respeitar mais aquilo que se pode realizar com maior facilidade; seja, enfim, porque a propriedade é o verdadeiro fundamento da sociedade civil e a verdadeira garantia dos compromissos dos cidadãos: pois, se os bens não pertencem às pessoas, nada mais fácil do que iludir seus deveres e divertir-se com as leis.¹⁰⁶¹

Esse aspecto da obra de Rousseau foi posteriormente incorporado à *Declaration* de 1789, no seu artigo 16, assim como foram incorporadas prescrições relativas à justiça tributária. A condição para a sobrevivência de uma sociedade política fundada na propriedade é a de que os cidadãos se comprometam com os custeios dos gastos públicos: “é importante relembrar aqui que o fundamento do pacto social é a propriedade, e sua primeira condição que cada um seja mantido na agradável fruição daquilo que lhe pertence. É verdade que pelo

¹⁰⁵⁹ *Discurso sobre a economia política...*, op. cit., p.38.

¹⁰⁶⁰ *Ibidem*, p.42.

¹⁰⁶¹ *Ibidem*, p.42-43.

mesmo acordo cada um se obriga, ao menos tacitamente, a se cotizar quanto às despesas públicas.”¹⁰⁶²

Mas a legitimidade das contribuições dependeria do consentimento dos contribuintes – tese secular na experiência inglesa, pelo menos desde o século XIII, com a edição da *Magna Carta* – e da proporcionalidade:

percebe-se que, para ser legítima, essa cotização deve ser voluntária, não a partir de uma vontade particular, como se fosse necessário ter o consentimento de cada cidadão e que ele só deva dar aquilo que lhe aprouver, o que seria totalmente contra o espírito corporativo, mas de uma vontade geral, expressão de uma pluralidade de vozes, e com uma tarifa proporcional que não é uma contribuição arbitrária.¹⁰⁶³

Com relação à proporcionalidade, Rousseau faz alguns comentários: “primeiramente, se deve considerar a relação das quantidades de forma isonômica e aquele que tem dez vezes mais bens que um outro, deve pagar dez vezes mais.”¹⁰⁶⁴ Em segundo, para fins de incidência dos tributos, deveria haver uma distinção entre o necessário e o supérfluo: “aquele que tem apenas o necessário não deve pagar absolutamente nada; a taxa daquele que tem algo supérfluo pode igualar-se, caso haja necessidade, à soma total do valor que exceda seus bens necessários.”¹⁰⁶⁵

Rousseau leva em consideração que seus críticos poderiam argumentar que o conceito de “bem supérfluo” é de difícil precisão: “dirá por sua vez que aquilo que é supérfluo para um homem inferior, é necessário para um outro”. Mas, na lógica dos direitos do homem, esse argumento não deveria prosperar:

isso é uma mentira: um senhor tem duas pernas como um pastor e apenas um estômago como ele. Além do mais, essa pretensa necessidade é por sua vez pouco justificável, que será muito mais respeitado, se souber em nome de algo louvável renunciar a ela. O povo se prostraria diante de um ministro que fosse a pé ao Conselho, por ter vendido suas carruagens em época de dificuldades do Estado. Enfim, a lei não prescreve magnificência a ninguém e a conveniência jamais é uma razão contra o direito.¹⁰⁶⁶

A tese dos direitos do homem, universalizante, contrasta com as injustiças sociais, particularmente os privilégios do rico:

Uma terceira razão que nunca é apontada e que sempre se deveria considerar inicialmente diz respeito às utilidades que cada um retira da confederação social, que protege fortemente as imensas posses do rico e apenas permite ao

¹⁰⁶² *Discurso sobre a economia política...*, op. cit., p.49.

¹⁰⁶³ *Ibidem*, p.49-50.

¹⁰⁶⁴ *Ibidem*, p.51.

¹⁰⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶⁶ *Ibidem*.

pobre desfrutar o casebre que construiu com suas mãos. Todos os favores da sociedade não são para os poderosos e os ricos? Todos os empregos lucrativos não são preenchidos por eles? Todas as vantagens, todas as isenções não estão reservadas a eles? E a autoridade pública não lhe é totalmente favorável? Um homem de posição que roube seus credores ou faça suas vigarices não está sempre certo da impunidade? Os golpes que aplica, as violências que comete, as mortes e mesmo os assassinatos dos quais é culpado, não são atenuados, e, ao final de seis meses, já não têm mais importância? Mas, que esse mesmo homem seja roubado: toda a polícia é acionada e pobres dos infelizes dos quais ele suspeitar. Ele passa por um lugar perigoso? Logo a escolta é colocada a campo. O eixo de sua carruagem rompe-se? Num abrir e fechar de olhos toda segurança lhe é dada. Alguém faz barulho à sua porta? Basta que diga uma palavra e tudo se cala. A multidão o incomoda? Ele faz um sinal e tudo está em ordem. Um cocheiro atrapalha sua passagem? Seus empregados estão prontos a abatê-lo. E cinquenta homens honestos e piedosos, indo para o trabalho, serão abatidos com muito mais facilidade do que retardado um malandro ocioso na sua carruagem. Todos esses ocorridos não lhe custam um centavo; são os direitos do homem rico e não o preço da riqueza. Como a situação em que se encontra o pobre é diferente! Quanto mais a humanidade lhe deve, mais a sociedade lhe recusa...¹⁰⁶⁷

A sociedade atendia apenas aos direitos do homem rico. Aos pobres, em particular, recusava todas as benesses. Era evidente a contradição entre a “humanidade” e a “sociedade”. O princípio de organização desta última, particularista, não estava contemplando os direitos universais da humanidade. A partir dessa sensibilidade, alimentada pelo Evangelho da fraternidade universal, pôde-se reivindicar não a adaptação do homem à sociedade, mas a transformação social em favor dos homens. Começava a se operar a mudança do hábito mental que permitiria aos cidadãos dos mais diferentes Estados lutar pelos “direitos humanos” sem os escrúpulos de uma consciência angustiada pela culpa e pelo pecado. Lutar pelos direitos dos homens, simplesmente porque os “homens são bons (dignos), é a sociedade que os corrompe.”

¹⁰⁶⁷ *Discurso sobre a economia política..., op. cit., p.51-52.*

CONCLUSÕES

A história do conceito de *direitos do homem* começa com um novo sentimento diante de Deus, de si e do próximo. Foi a partir dessa nova sensibilidade que se puderam construir os edifícios normativos que desde então passaram a orientar a vida dos Estados, pelo menos de modo formal e majoritário no Ocidente. Rousseau, com suas obras, desempenhou papel central nesse processo de constituição de um novo *ethos*. Podemos ver, no entanto, que se trata menos de alguém que cria novos valores, e mais de alguém que foi capaz de promover uma competente reordenação semântica de valores existentes e socialmente partilhados, centrando-se naquilo que era a base cultural da época: o cristianismo.

A nova sensibilidade não emergiu apenas como uma perspectiva de futuro, mas apelou constantemente para o resgate de uma situação perdida, embora não convocasse à regressão. É à luz da tradição bíblica, particularmente dos Evangelhos, que Rousseau imaginará um homem criado bom, capaz de se regenerar individual e coletivamente. São Paulo fala-nos da necessidade de construir o “homem novo”, e o apelo à busca do “homem da natureza” guarda com o desejo de Paulo íntima conexão.

A religião cristã era a grande narrativa explicativa da existência individual e coletiva no século XVIII, e Rousseau procurará se mover no interior de seus paradigmas. Não se trata de conformismo: vimos que ele se opõe de modo decidido ao modelo cristão dominante para propor uma nova experiência. Obviamente, não era o único a criticar os pilares de sustentação de um cristianismo que não estava respeitando a mensagem original dos Evangelhos. Voltaire, por exemplo, não se cansa de criticar a Igreja e sua posição na sociedade francesa de meados do século XVIII com base nos ensinamentos de Jesus. A diferença talvez seja que nos escritos do patriarca de Ferney o objetivo maior é o de se opor ao fanatismo e intolerância eclesiais, enquanto o que move Jean-Jacques é a admiração manifesta pelo próprio teor da doutrina do Evangelho.

É como bom protestante, tendo em mente o Evangelho, que Jean-Jacques procurará combater os materialistas que propunham o abandono puro e simples da religião, e por outro, os setores do clero que se mantinham presos às concepções hegemônicas do catolicismo francês do Antigo Regime. Nesse embate, temas sensíveis aparecerão como focos de disputa (pecado original, os milagres, a revelação, a autoridade da Igreja, a divindade de Jesus) e é em torno dessas questões que irá, portanto, emergir a nova sensibilidade cristã.

O cristianismo de Rousseau é aquele que deixou de ser triunfante, integral e clerical para se tornar a “religião do espírito e do coração”. Em sua obra, o cristianismo deixa de sacralizar a ordem política hierárquica vigente e suas prerrogativas¹⁰⁶⁸ para sacralizar “o homem” e seus direitos. Trata-se de um processo, nas palavras de Chartier, de “transferência de sacralidade”.¹⁰⁶⁹

A concepção de *direitos do homem* (*droits de l’homme*), como parte de uma nova representação religiosa, surge nas décadas de 1750 e 1760 justamente porque é nesse período que a religião cristã, submetida a um amplo debate na esfera pública francesa, ganhará nas obras de Rousseau a significação de “religião do homem”. Também nesse sentido, não se trata de uma “voz no deserto”: pudemos observar no capítulo 4 que vários autores daquele momento procurarão ressaltar as relações entre cristianismo e os direitos de humanidade. Mas sem dúvida a obra de Rousseau foi um marco, particularmente por ter sedimentado a concepção.

A ideia de *direitos do homem* não é nova, obviamente, em termos absolutos, mas também não se identifica totalmente com a concepção de direito natural formulada no século XVII.¹⁰⁷⁰ Nos escritos políticos de Rousseau, como pudemos observar no último capítulo, aparece clara a noção de que o Estado não pode atentar contra a vida, a liberdade e os bens dos cidadãos. Mas é certo que essa ideia não esgota toda a temática dos direitos humanos, não sendo suficientemente forte para romper finalmente com a *dignidade do estado social*, as prescrições hierárquicas do Antigo Regime e a escravidão.

Lynn Hunt mostra como a “teoria dos direitos humanos” trouxe consequências radicais para uma série de questões de gênero, religião, condição jurídica e social, e como o governo revolucionário francês, após a *Declaration des droits*, as resolveu num sentido

¹⁰⁶⁸ A ênfase nos aspectos da sacralidade, como é sabido, serviu para justificar durante séculos uma ordem social e jurídica centrada no Rei, os direitos/privilégios do clero e da nobreza, bem como o poder régio. Sobre o caráter sagrado da realeza, veja BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio* – França e Inglaterra. Trad: Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. Particularmente relevante para a compreensão da questão é o capítulo 3 “A realeza maravilhosa e sagrada: desde as origens do toque das escrófulas até a Renascença”.

¹⁰⁶⁹ A expressão utilizada no capítulo V (*Déchristianisation et laïcisation*) de *Les origines culturelles de la Révolution française*, op. cit. Talvez as grandes conquistas desse processo de rearranjo da religião cristã na obra de Rousseau – que poderia ser visto como a “ilustração do cristianismo” ou a harmonização entre religião cristã e os postulados intelectuais das Luzes – sejam ideias como bondade natural, liberdade e igualdade dos homens, universalidade da condição humana, exigências de fraternidade, tolerância, virtude e deveres para com o próximo. Tudo isso, assumindo-se o ponto de vista daqueles que estão numa situação desfavorável, vítimas da injustiça de uma ordem social. Estavam dadas as linhas fundamentais dentro das quais poderia posteriormente se desenvolver toda a teoria dos direitos do homem.

¹⁰⁷⁰

progressista. A ideia tradicional lockeana de que o poder político deveria ser limitado a bem do cidadão não teria permitido tal amplitude e radicalidade de consequências.¹⁰⁷¹

Pensamos, então, que foi preciso um novo elemento para reorientar a questão dos direitos naturais e abri-la a uma nova perspectiva, muito mais abrangente. E aí entrou em cena o elemento religioso: à tradição intelectual dos direitos naturais veio se agregar a nova leitura do cristianismo naquele momento, como se duas forças se cruzassem para articular a nova concepção.

Na obra de Rousseau, a questão dos *direitos do homem* se torna uma agenda aberta ao futuro.¹⁰⁷² A ideia de *direitos do homem* nasceu com suas obras nas décadas de 1750 e 1760 não porque só aí se passou a falar em direitos naturais, mas porque foi a partir daí que a questão se tornou uma teoria da transformação social suficientemente forte para amplas repercussões políticas. Pudemos observar que todo esse processo de “reconstrução imagética” do homem, condição *sine qua non* para a concepção de direitos humanos, será feita sobre as bases do cristianismo: a *dignidade do homem* vem, num primeiro momento, da sua condição de criatura feita à imagem e semelhança de Deus.

A figura do vigário corrobora o ideal de homem naturalmente bom e orientado pelo Evangelho: ele age fraternalmente em relação ao jovem Rousseau, ensina-lhe sobre a virtude, os deveres do homem, as ilusões da riqueza e do poder, a auxiliar os homens pelas suas necessidades, e não porque pertencem a esta ou aquela religião. Vemos nas atitudes e nas palavras do vigário o Evangelho dos direitos do homem, procurando ressaltar que a sua “construção literária” não é casual.

A formação religiosa de Rousseau e a apresentação de um vigário humilde e simples, que trará aos homens o Evangelho da dignidade do homem, constituem um dos grandes núcleos irradiadores da concepção de “direitos humanos”, abrindo-se a partir daí uma agenda de temas e opositores a serem combatidos. Os filósofos materialistas são os primeiros alvos da teoria que então se construía.

A luta contra os materialistas não se restringiu a uma questão de crença em Deus: o que Jean-Jacques reivindica, no fundo, é a dignidade humana. O genebrino religioso vê os materialistas como grupo suspeito, com uma filosofia perigosa que via no homem apenas um

¹⁰⁷¹ Os escravocratas, por exemplo, alegariam que o poder soberano não deveria interferir no seu direito sagrado e inviolável de propriedade.

¹⁰⁷² Dois anos após a publicação do *Contrat*, e muito animado por suas ideias, o jovem Cesare Beccaria vai propor reformas profundas na legislação penal e punitiva do Antigo Regime no seu *Dos delitos e das penas* (1764).

animal mais complexo.¹⁰⁷³ Rousseau procura provocar o partido materialista falando das vantagens da religião sobre a filosofia no que concerne à condução do homem à humanidade. Para ele, o Evangelho contribuiu muito mais do que as letras para um respeito à humanidade e para a pacificação social.

Outro grupo que mereceu a crítica de um Rousseau inspirado pelo Evangelho dos direitos do homem foram os setores mais conservadores do clero católico francês, representados pelo arcebispo de Paris, Christophe de Beaumont, com quem Rousseau travará uma discussão interessante para os nossos propósitos. O movimento de Rousseau se constrói no sentido de uma afirmação de que o homem é uma criatura que não carrega consigo a mancha de um pecado a imputar-lhe culpa eternamente.

Tivemos oportunidade de ver que Rousseau não é o único a defender a tese da bondade original, entendimento que já tinha sido levantado por alguns humanistas desde o Renascimento. Além da bondade, a obra de Rousseau vai agregar outro elemento de composição da concepção de direitos humanos: o entendimento de que “a sociedade”, e portanto, a tradição e as práticas constituídas se articularam *contra* o homem e seus direitos. A ideia de que um homem originalmente bom está sendo ameaçado por uma pressão ilegítima da sociedade vem a ser o pressuposto de toda a concepção.

Rousseau colaborou à sua maneira para a inversão de uma mentalidade disposta a entender o homem como mau e pecador e a sociedade como decorrência direta da vontade de Deus. Neste primeiro cenário cultural e mental, não havia muitas possibilidades para a afirmação dos direitos do indivíduo contra as estruturas da sociedade. Todas as prerrogativas pertenciam aos estados sociais que compunham corporativamente a ordem social sagrada.

Foi preciso modificar a compreensão, entendendo que não é a sociedade, mas o próprio homem que é a obra primeira de Deus. Dele decorrem os direitos elementares outorgados pelo próprio Criador por meio da natureza: a “sociedade” nada mais é do que uma convenção de indivíduos que querem preservar os seus direitos elementares. Não é, portanto, o homem mau e pecador que deve se alinhar às estruturas jurídicas divinamente legitimadas da sociedade, mas, antes, a sociedade que deve ser construída em respeito aos direitos outorgados pelo próprio Criador.

As teses contratualistas não foram, naturalmente, criadas por Rousseau. Mas no plano das mentalidades, talvez nenhum autor até então tenha dado tanta ênfase à ideia de que “a sociedade” corrompe a bondade original. Não foi por acaso que Rousseau se entusiasmou

¹⁰⁷³ Não entramos analisar nesse particular o mérito de das posições de Rousseau quanto aos materialistas, se era justa ou não.

tanto com a intuição: a ideia é poderosa, e até hoje o pressuposto dos que atuam em favor dos direitos humanos é a noção de que alguma coisa na sociedade deve ser modificada para que se preserve a dignidade do homem.

A concepção foi incorporada no preâmbulo da *Déclaration des droits de l'homme* de 1789, que afirma serem “a ignorância, a negligência ou o menosprezo dos direitos do homem [...] as únicas causas dos males públicos e da corrupção governamental.” Em outras palavras, todos os problemas sociais adviriam de uma origem específica: o desrespeito ao homem e seus direitos. Mudanças significativas haviam operado ao nível das representações para que sociedades que concebiam como legítimas a hierarquia, a escravidão, a discriminação religiosa, a tortura e as punições judiciais, a lógica do dever e da submissão passassem a entender que o desrespeito aos direitos do homem é a grande causa dos males públicos; para que sociedades pudessem proclamar a universalidade dos direitos, a liberdade e a igualdade entre os homens. A obra de Rousseau é, simultaneamente, expressão e motivo desse processo de mudanças no plano das mentalidades religiosas.

Mesmo sua obra política máxima, o *Contrat Social*, como os outros escritos políticos, mantém relação com a nova abordagem religiosa. É claro que não podemos, de modo simplista, ver nisso uma decorrência de tipo causa e efeito: não se trata de estabelecer uma relação direta entre as motivações cristãs de Rousseau e a sua teoria política. Mas também seria equivocado negar quaisquer relações entre uma e outra. Sem negar a autonomia intelectual e a tradição da teoria política, é bem possível afirmar que os escritos políticos dos séculos XVII e XVIII – para só ficar nestes – se moviam no interior de um campo edificado sobre uma série de pressupostos teológicos. A obra de Rousseau, nesse sentido, não foge à regra.

Observemos a questão do pecado. A defesa da ideia de que o pecado original não consta originalmente do texto bíblico foi fundamental para o redirecionamento das discussões políticas sobre as melhores formas de governo. A concepção do “homem mau e pecador” pôde justificar politicamente governos fortes e centralizados: cabia ao Estado conter as paixões más próprias da natureza humana, evitando que a “guerra de todos contra todos” degenerasse numa convulsão capaz de dilacerar o tecido social. Não é essa a posição de Rousseau. Destaca Derathé que

Hobbes só pintou um quadro tão negro do estado de natureza para que os homens acreditassem que só poderiam viver em paz sob a dominação de um senhor e para lhes mostrar que a servidão é ainda preferível a uma guerra sem fim. Rousseau pensa, ao contrário, que nada poderia compensar a perda

de um bem tão precioso quanto a liberdade, e a guerra civil lhe parece menos temível do que a tirania.¹⁰⁷⁴

Talvez a motivação inicial desencadeadora inclusive de sua obra política tenha sido a descoberta – intuitivamente ou não – do tema “bondade original/corrupção social”. O próprio Rousseau disse no *Émile* que política e moral são duas coisas indissociáveis. Mas deixemos de lado essa questão.¹⁰⁷⁵

Com relação ao cristianismo tradicional, pudemos observar como as Reformas – a despeito dos inegáveis avanços em termos de organização eclesial – produziram uma religião ainda bastante elitista, com pretensões ambiciosas de integração dos mais diferentes estratos sociais e culturas à *orbis christianus*. Desse projeto totalizador participaram ativamente os Estados modernos, especialmente em terras católicas. Sem a presença e atuação da estrutura burocrática do Estado, certamente os esforços para a cristianização teriam sido vãos.

Na Inglaterra do século XVII intelectuais construirão todo um arsenal crítico a esse modelo: o esforço catequético e missionário vai encontrar então a resistência de uma opinião pública refretária à concepção aculturadora do cristianismo. Nesse momento – e mesmo antes dele, no Renascimento, já aparecem indícios de uma nova sensibilidade religiosa. Mas é na França do século XVIII que os ilustrados vão definitivamente se levantar contra o fanatismo, a superstição e a intolerância religiosas, procurando pôr em evidência as fragilidades de uma religião excessivamente apoiada em bases sobrenaturais, e fazendo a crítica social da instrumentalização política da religião.

Nesse processo de crítica, alguns defenderão a extinção pura e simples da religião (como os materialistas), outros procurarão defender a religião natural (como os deístas). Não foram essas as opções de Rousseau. Para nós ficou claro que Jean-Jacques se move no interior do universo cristão. Embora o vigário afirme ser natural a sua religião, é preciso lembrar que ele fala num contexto de forte inter-relação entre “natureza” e “cristianismo”.

¹⁰⁷⁴ DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad: Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009, p. 166-167.

¹⁰⁷⁵ No caso específico de Rousseau, é certo que desde a década de 1740 ele concebe o projeto de tornar-se um escritor político: “Foi em Veneza que Rousseau concebera o projeto de tornar-se, um dia, um escritor político. Mas, se a “primeira idéia” de suas *Instituições políticas* remonta a 1743 ou 1744, as primeiras pesquisas tendo-se em vista essa obra, trabalhos de encaminhamento e documentação, não são anteriores a 1750. Com efeito, durante os anos que se seguem a seu retorno a Paris, Rousseau consagra a maior parte de suas atividades a composições musicais, poéticas ou dramáticas, e depois, tornando-se colaborador da *Enciclopédia*, ele trabalha na redação de seus artigos sobre música. Desse modo, a realização do projeto concebido em Veneza foi adiado, e somente em 1750 ou 1751 Rousseau começou a preparar seriamente suas *Instituições políticas*.” *Ibidem*, p. 91-92.

Para Rousseau, o cristianismo do Evangelho é, tal como para o quaker de Voltaire, o exemplo máximo da religião natural aperfeiçoada. O “deísmo de Rousseau”, nesse sentido, não é propriamente a crença num Ser Supremo e numa moral universal: a fé do genebrino, expressa no conjunto da sua obra, tem nome e divindade, sendo o Evangelho o exemplo maior da lei natural. Podemos interpretar a defesa desse novo cristianismo do século XVIII como aspiração por uma democratização da religião elitista produzida no século XVI? É possível ver aqui uma luta de classes? Talvez sim.

Observando o embate de Jean-Jacques com os setores mais conservadores das ortodoxias religiosas, pode-se argumentar que o ideal de uma religião natural, encarnada na proposta de um cristianismo simples e evangélico, representou a exigência por uma democratização religiosa que inevitavelmente produziu impactos nas esferas política e jurídica. A vocação universal à salvação, proclamada no Evangelho, pôde pôr em evidência a precariedade de um modelo religioso que, vinculado a uma dada constituição política, preconizava e legitimava o privilégio de grupo, a salvação exclusiva e o direito divino.

Tocqueville, falando do impacto universalizante da Revolução Francesa, diz que ela agiu à maneira de uma revolução religiosa, porque pôs em evidência a dignidade do homem em geral:

A Revolução Francesa agiu em relação a este mundo exatamente como as revoluções religiosas operam em relação ao outro. Tem considerado o cidadão de uma maneira abstrata, fora de qualquer sociedade particular, da mesma maneira que as religiões consideram o homem em geral, independentemente do país e da época. Não pesquisou tão-somente qual era o direito particular do cidadão francês mas também quais os deveres e direitos gerais dos homens em matéria política. Foi remontando sempre desta maneira ao que havia de menos particular e por assim dizer de mais *natural* em matéria de estado social e governo que a Revolução Francesa conseguiu tornar-se compreensível a todos e copiável em cem lugares ao mesmo tempo. Como parecia aspirar mais ainda à regeneração do gênero humano que à reforma da França, acendeu uma paixão que as revoluções políticas mais violentas jamais conseguiram produzir até então. Inspirou o proselitismo e gerou a propaganda. Foi assim que pegou este ar de revolução religiosa que tanto apavorou os contemporâneos, ou melhor, tornou-se ela uma espécie de nova religião, uma religião imperfeita, é verdade, sem Deus, sem culto, sem Além, mas que, todavia, como o islamismo, inundou toda a terra com seus soldados, apóstolos e mártires.¹⁰⁷⁶

Essa nova sensibilidade religiosa do século XVIII pode ser particularmente percebida nas manifestações de Rousseau acerca da solidariedade e empatia, bem como nos debates de com o arcebispo de Paris sobre a melhor pedagogia. Procuramos demonstrar que tais debates

¹⁰⁷⁶ TOCQUEVILLE, Alexis. *O Antigo Regime e a Revolução*. 3.ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1989, p. 60.

são partes de um debate maior sobre religião e humanidade e que as discussões não giram senão em torno do tema do “homem pecador”.

Procuramos também mostrar como Rousseau combaterá o cristianismo hegemônico e eclesial reivindicando a “teologia de Tiago”, na sua avaliação muito mais próxima à mensagem original de Jesus do que o “cristianismo terrível de São Paulo.” A adesão a Tiago significa para Rousseau uma adesão à mensagem de amor ao próximo, à proibição da aceitação de pessoas, a condenação do enriquecimento injusto e a exaltação dos humildes. Podemos observar aí outro núcleo dinamizador da concepção de direitos do homem: a condenação da diferença injusta. Os pobres ou empobrecidos, em particular, devem ser estimados posto que sua humanidade encontra-se muitas vezes ofendida pela injustiça do rico.

A teologia de Tiago é uma teologia dos deveres para com o outro em homenagem aos seus direitos. O cristianismo de Paulo, ao contrário, é aos olhos de Rousseau uma religião dogmática, um cristianismo do puro dever, prescritivo, hierárquico, que impunha pesados fardos, particularmente sobre as mulheres.¹⁰⁷⁷ E aqui temos talvez o ponto central das posições religiosas da obra de Rousseau: ele é um grande admirador e observador atento da figura de Jesus. O que o move contra o cristianismo dogmático e arrogante dos teólogos e doutores é, sem dúvida, a humanidade de Jesus, sua simplicidade pessoal e a predileção manifestada pelos pequenos e humildes, a simplicidade da doutrina, a liberdade em relação aos preceitos religiosos que também a seu tempo impunham aos homens deveres excessivos.

Esse homem, de palavras e gestos de profunda sabedoria, não pode ser senão divino. A sabedoria do Evangelho, para Rousseau e o vigário saboiano, não poderia ter uma origem exclusivamente humana. A partir de Jesus e da doutrina por ele manifestada nos Evangelhos, Rousseau vai procurar reinterpretar alguns pontos da tradição cristã. A questão da bondade original é um deles: Jesus, humano que foi, é a prova de que o homem não foi feito pelo Criador com a mácula intransponível do pecado. Os outros são as questões dos milagres e da revelação.

Os milagres eram talvez o tema preferido dos intelectuais críticos daquele catolicismo francês de meados do século XVIII. A crítica ganhava quase sempre o tom da sátira, que levava o público a julgar pela inconsistência dos eventos relatados, inconsistência que se tornava mais evidente quando os milagres eram cotejados com as leis naturais recém-

¹⁰⁷⁷ Rousseau condena o cristianismo de Paulo e a teologia do “pecado e da culpa”, ambos reforçados por Agostinho e pelas Reformas. É certo que Rousseau não postulará de modo enfático uma igualdade entre homem e mulher. Pelo contrário: no capítulo V do *Émile*, vai ressaltar as desigualdades naturais de ambos e os deveres respectivos daí advindos. Mas é clara sua posição de crítica a um cristianismo do puro dever em nome de um cristianismo evangélico.

descobertas pela física newtoniana. Rousseau não defenderá cegamente os eventos miraculosos, inclinando-se, como bom ilustrado, pela valorização das leis naturais. Mas irá interpretá-las não como o produto de uma causalidade cega e indiferente aos destinos do homem: antes, são decorrências da vontade de uma Providência benfazeja.

O que nos espanta nos argumentos de Jean-Jacques, todavia, não é a “leitura teológica” da Criação, mas a ressignificação dos milagres realizados por Jesus. Pudemos ver que Rousseau os interpreta como “virtude” realizada em favor do homem. Não se trata de qualquer evento sem sentido disposto a mostrar o poder do Cristo, mas de um gesto humano de solidariedade em relação ao próximo. Vemos aqui, também, que o tema dos milagres se abre a uma nova perspectiva: a de que o verdadeiro milagre é a solidariedade, a atuação discreta em favor do outro. Também nesse ponto um tema clássico da tradição cristã está ganhando outro sentido no conjunto da nova sensibilidade.

O tema da revelação também é ressignificado, deixando-se de prender exclusivamente ao culto para se articular com a própria figura de Jesus e sua mensagem. Rousseau compreende que o que foi revelado não foi uma religião verdadeira, um culto exclusivo, fora do qual não haveria salvação, mas sim a mensagem de virtude, caridade e amor ao próximo: a lógica dos deveres para com o outro, em homenagem a seus direitos. Nesse sentido, a tolerância, e não a intolerância, passa a ser o corolário da ideia de revelação.

Orientado pelo Evangelho dos direitos do homem, Rousseau e o seu vigário procurarão, por fim, derrubar alguns dos postulados do cristianismo tridentino e reformado de seu tempo: aqui é particularmente decisiva a crítica à ideia de que é através *do conhecimento* que o homem obtém a salvação. Se esse fosse o critério, a maioria do gênero humano estaria condenada. Outro ponto de discórdia é a questão do rito. A posição de Rousseau – que relativiza sobremaneira o seu protestantismo, mostrando que ele vai além das posições tradicionais de Lutero e Calvino – é de que a salvação advém da prática da virtude. É o amor à verdade e ao próximo que são os caminhos de salvação, e não a erudição teológica ou a prática farisaica e ritualista. Para finalizar, Jean-Jacques procura reinterpretar os temas da morte, inferno e ressurreição procurando descentrá-los da ideia tradicional de um julgamento realizado por um juiz severo para conciliá-los com uma perspectiva de um pai amoroso que respeita a dignidade humana.

O capítulo final pretende mostrar como a reivindicação por um cristianismo mais próximo ao Evangelho foi fundamental na construção de uma cultura política disposta a valorizar a promoção e defesa dos direitos universais de todos os homens. Rousseau fará

crítica contundente a situações sociais e políticas que até então eram tidas por legítimas. O “direito de escravidão”, a hierarquia e os privilégios das classes aristocráticas, a intolerância religiosa são alguns dos temas que mereceram crítica à luz das novas representações.

Não tínhamos a intenção de explorar os principais temas políticos (soberania, divisão dos poderes, lei/governo, estado natural/estado civil), pois isso exigiria um trabalho autônomo e diferente. Sem se preocupar com as influências intelectuais de Rousseau e a evolução interna dos conceitos políticos da sua obra¹⁰⁷⁸, nos preocupamos simplesmente em mostrar como a nova sensibilidade discutida nos três primeiros capítulos se harmoniza bem com as exigências de respeito aos direitos universais dos homens em geral e também dos cidadãos no corpo do Estado. Trata-se de salientar, do ponto de vista cultural, como a teoria dos direitos do homem apresenta inegáveis reverberações políticas, apresentando os indícios pertinentes.

Ao contrário do que sustentam muitos intérpretes da obra de Rousseau, dentre eles Yves Vargas – não estão totalmente fechadas as fronteiras que separam “a moral” (e, portanto, a religião e todos os postulados dos deveres do homem, virtude, moralidade, lei natural, Evangelho) da “política” (soberania, governo, direito político) na obra de Rousseau. No processo de emergência histórica da noção de direitos do homem e do cidadão encontrou-se a aspiração por uma religião cristã renovada pelo Evangelho.

Essas aspirações encadearam-se num sistema de representações que ultrapassou os cânones das tradicionais teorias do direito natural. A crítica de Rousseau aos autores que o precederam não se orienta tanto por aspectos técnicos ligados a um ou outro conceito: Jean-Jacques não se conforma é com o conformismo deles, sempre preocupados em justificar o estabelecido sem se avaliar se estaria ou não de acordo com o direito, ou melhor, com os “princípios do direito político.”

É pela proclamação dos novos princípios que Rousseau procurará se distinguir dos que o precederam. Pode-se dizer que a perspectiva da fraternidade universal dos seres humanos, alinhando-se à exigência de igualdade jurídica no plano civil, produziram uma nova sensibilidade política, passando os privilégios, a hierarquia e a escravidão, por exemplo, a serem encarados como problemas que deveriam ser superados.

¹⁰⁷⁸ Tema brilhantemente desenvolvido por Robert Derathé, no seu *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. O autor mostra como a teoria rousseauiana, ao contrário do que diz o próprio Jean-Jacques, é tributária dos juristas e escritores políticos que o precederam. O autor destaca também que não se deve tomá-la por algo homogêneo: no *Contrat Social*, obra-mestra da teoria de Rousseau, ele revê muitas das posições manifestadas nas primeiras obras políticas, como o segundo *Discours* e *Économie politique*.

Novamente, o que moveu Jean-Jacques foi a ideia – ausente nos autores que até então tinham investigado as questões de direito natural – de que se “a sociedade” produz a injustiça, ela deve ser modificada em homem do homem. Estava ultrapassada a visão de simples conservação de direitos de um cidadão no corpo político do Estado e aberto o horizonte para a luta de todos os homens, inclusive dos que nada têm, pelos seus direitos.

FONTES:

Fontes diversas:

« Arrêt de Parlement qui condamne un imprimé ayant pour titre *Émile*, ou de l'éducation; par J.-J. Rousseau, imprimé à La Haye..., MDCCLXII, à être lacéré et brûlé par l'exécuteur de la Haute-Justice, Paris, P. Simon, 1762. » [1762]. In : COTTRET, Monique. ; COTTRET, Bernard. *Jean-Jacques Rousseau en son temps*. Paris : Perrin, 2005, pp. 619-622.

BERGIER, Nicolas. *Dictionnaire de théologie dogmatique, liturgique, canonique et disciplinaire*. [Texte imprimé, 1788] / par Bergier ; Annotations et articles... par M. Pierrot. Paris: Ateliers catholiques au Petit-Montrouge, 1850-1851. 4v. Disponível em : <http://gallica.bnf.fr>.

BURLAMAQUI, Jean-Jacques. *Principes du droit naturel* (1747). Genève: chez Cl. & Ant. Philibert, 1756, p.162. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/>.

“Carta Pastoral de Sua Graça o Arcebispo de Paris contendo a condenação de um livro que tem como título *Emílio*, ou Da educação, de J.-J. Rousseau, cidadão de Genebra.” [1762]. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont: e outros escritos sobre a religião e a moral*. Trad: José Oscar de Almeida Marques et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, pp.219-236.

« Censure de la Faculté de Théologie de Paris contre le livre qui a pour titre l'*Émile* ou de l'éducation. » [1762]. In : COTTRET, Monique. ; COTTRET, Bernard. *Jean-Jacques Rousseau en son temps*. Paris : Perrin, 2005, pp.623-626.

CLAUDE-YVON (Abbé). *Lettres a monsieur Rousseau, pour servir de réponse à sa lettre contre le mandement de monsieur l'archevêque de Paris* [Texte imprimé]. Amsterdam : chez Marc-Michel Rey [i. e. Paris, Charles-Joseph Panckoucke], 1763; in-8. [1763]. Disponível em <http://www.gallica.bnf.fr>.

DECLARAÇÃO DA INDEPENDÊNCIA [das Treze Colônias da América do Norte, 1776]. In: HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos*. Trad: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 219-224.

DECLARAÇÃO DE DIREITOS DO BOM POVO DA VIRGÍNIA [12/06/1776]. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-à-criação-da-Sociedade-das-Nações-até-1919/declaracao-de-direitos-do-bom-povo-de-virginia-1776.html>. Acesso em 09.09.2010.

DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean le Rond. *ENCYCLOPÉDIE ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. [Paris, 1751-1772]. 17 v. (ARTFL Project, da Universidade de Chicago). Disponível em <http://encyclopedia.uchicago.edu>.

«Extrait du bref du Pape Clément XIII, du 26 octobre 1763.» [1763]. In : *Collection des Annales de la Société Jean Jacques Rousseau* (1905-1932), t. I. Disponível em <http://www.gallica.bnf.fr>.

HUME, David. *Diálogos sobre a Religião Natural*. [1751-1755]. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris,.... [suivi de] Mandement de Monseigneur l'archevêque de Paris,...* [Exemplar pertencente a Voltaire, com anotações, 1762-1763]. In : *Oeuvres de Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève*. M. M. Rey (Amsterdam) : 1762-1763, in-12, t. 3, *seconde partie*. Disponível em <http://www.gallica.bnf.fr>.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. 2.ed. Trad : Julio Fischer. São Paulo : Martins Fontes, 2005.

_____. *The reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*. [1695]. London: Adam, 1958.

PUFENDORF, Samuel. *Os deveres do homem e do cidadão: de acordo com as leis do direito natural*. [1673]. Tradução para o inglês por Adrew Tooke, 1691. Trad: Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Liberty Classics, 2007.

TOLAND, John. *Le christianisme sans mystères*. Édition, introduction et notes par Tristan Dagron. Paris: Champion, 2005.

TRONCHIN, Jean-Robert. *Lettres écrites de la campagne*. [Texte imprimé, 1763]. Proche Genève: [s.n.], 1765. Disponível em : <http://www.gallica.bnf.fr>.

VOLTAIRE. *Dicionário Filosófico*. [1764]. Trad: Marilena Chauí. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção “Os Pensadores”.

_____. *Deus e os homens*. [1769]. Trad: Eduardo Brandão. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Tratado sobre a tolerância, a propósito da morte de Jean Calas*. [1763]. Introd., notas e bibliografia de René Pomeau. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

Obras de Jean-Jacques Rousseau :

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As Confissões de Jean-Jacques Rousseau*. [1767-1770]. Trad : Wilson Lousada. São Paulo : Livraria José Olympio Editora, 1948.

_____. « Carta a Christophe de Beaumont .» [1763]. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Beaumont : e outros escritos sobre a religião e a moral*. Trad: José Oscar de Almeida Marques et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. “Carta ao Senhor de Franquières”. [1769]. In: *Carta a Beaumont : e outros escritos sobre a religião e a moral*. Trad: José Oscar de Almeida Marques et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. “Carta ao Sr. de Malesherbes. » (Carta 2). [1762]. In: *Carta a Beaumont : e outros escritos sobre a religião e a moral*. Trad: José Oscar de Almeida Marques et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Discurso sobre a economia política* [1755] e *Do Contrato Social*. Trad: Maria Constança Peres Pissarra e prefácio de Bento Prado Júnior. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.” [1754]. In: *Rousseau*. Trad: Lourdes Santos Machado. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção “Os Pensadores”.

_____. “Do Contrato Social.” [1762]. In: *Rousseau*.. Trad: Lourdes Santos Machado. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção “Os Pensadores”.

_____. *Emílio ou da educação*. [1762]. Trad : Roberto Leal Ferreira. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. “Lettre de J.-J. Rousseau a M. de Voltaire.” [1756]. In: *Oeuvres complètes*, IV. Paris: Gallimard, 1969. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. pp.1059-1075.

_____. *Oeuvres complètes*. Paris : Gallimard, 1959-1995. 5v. (Conteúdo: v.1. Les confessions. Autres textes autobiographiques. (1959) ; v.2. La nouvelle Héloïse. Théâtre. Poésies. Essais littéraires. (1961) ; v.3. Du Contrat social. Écrits politiques. (1964) ; v.4. Émile. Education. Morale. Botanique (1969) ; v.5. Ecrits sur la musique, la langue et le théâtre (1995).

_____. “Profissão de fé do vigário saboiano.” [1762]. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Trad : Roberto Leal Ferreira. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. “Resposta de J.-J. Rousseau ao Rei da Polônia, duque da Lorena, sobre a refutação feita por esse príncipe ao seu *Discurso*.” [1751]. In: *Rousseau*. Trad: Lourdes Santos Machado. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção “Os Pensadores”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS :

ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Trad: Luíza Ribeiro. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.

BERNARDI, Bruno *et al.* *La religion, la liberté, la justice*. Paris : J. Vrin, 2005.

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio – França e Inglaterra*. Trad: Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BLUM, Carol. *Rousseau and the republic of virtue: the language of politics in the French Revolution*. Ithaca : Cornell University Press, 1986.

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOTO, Carlota J. M. C. dos Reis. *A escola do homem novo: entre Iluminismo e a Revolução Francesa*. São Paulo: UNESP, 1996.

BURGELIN, Pierre. *Jean-Jacques Rousseau et la religion de Genève*. Genève: Labor et Fides, 1962.

BURKE, Peter. “Visões de mundo: alguns traços dominantes”. *O Renascimento italiano*. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 1999.

CAMUNHA, Elaine. *A função da religião civil e sua relevância na teoria política do contrato social de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo. FFLCH-USP, 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Rolf Nelson Kuntz (Orient.).

CASSIRER, Ernest. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad : Erlon José Paschoal et al. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

_____. *Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Unicamp, 1992.

CASTAÑEDA, Jorge. *Utopia desarmada: intrigas, dilemas e promessas da esquerda latino-americana*. Trad: Eric Nepomuceno. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Trad: Maria de Lourdes Menezes. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

CHARTIER. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa. Difel, 1990.

_____. *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*. Trad: Álvaro Lorencini. São Paulo: Unesp, 2004. 395p.

_____. *Les origines culturelles de la Révolution française*. Paris : Seuil, 2000.

CHAUNU, Pierre. *A civilização da Europa das Luzes*. Trad: Manuel João Gomes. Lisboa: Estampa, 1995. 2v.

CHÂTELLIER, Louis. *A religião dos pobres : as missões rurais na Europa e a formação do catolicismo moderno, séculos XVI – XIX*. Trad: Teresa Antunes Cardoso. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. 279p.

CHOUILLET, Jacques ; PEROL, Lucette. « Debat : De l'Encyclopédie à la Déclaration des Droits de l'Homme : rupture ou continuité ? » In : *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, Année 1990, Volume 8, Numéro 1. pp. 53 – 78. Disponível em : <http://www.persee.fr>.

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 1999.

_____. “Jean-Jacques Rousseau e a regeneração do mundo moderno.” In: _____. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. pp. 228-269.

COTTRET, Bernard; COTTRET, Monique. *Jean-Jacques Rousseau en son temps*. Paris : Perrin, 2005.

CRAGG, G. R. *A Igreja e a Idade da Razão (1648-1789)*. Lisboa: Editora Ulisséia Ltda, 1960.

CRANSTON, Maurice. *Jean Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712-1754*. New York: W. W. Norton, 1983.

_____. *The noble savage: Jean-Jacques Rousseau, 1754-1762*. Chicago : The University of Chicago Press, 1991.

_____. *The solitary self: Jean-Jacques Rousseau in exile and adversity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *A Constituição na vida dos povos: da Idade Média ao século XXI*. São Paulo: Saraiva, 2010.

DARNTON, Robert. *Edição e sedição: o universo da literatura clandestina no século XVIII*. Trad: Myriam Campello. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.15.

_____. *O beijo de Lamourette: mídia, cultura e Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *O grande massacre de gatos: e outros episódios da história cultural francesa*. Trad: Sonia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

_____. *O Iluminismo como negócio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Os best-sellers proibidos da França pré-revolucionária*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DELON, Michel (dir.). *Dictionnaire européen des Lumières*. Paris : Presses universitaires de France, 1997. 1128p.

DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Estampa, 1984. v.I.

_____. *As razões de minha fé*. Trad: Eunice Gruman. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. “Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme? » In : *Archives des sciences sociales des religions*. n.40, 1975. pp. 3-20.

_____. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Trad: Miguel Candel. Barcelona: Editorial Labor, 1973.

_____. *Nascimento e afirmação da Reforma*. Trad: João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989.

_____. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Trad: Álvaro Lorencini. Bauru: Edusc, 2003. 2v.

DENNY, Ercílio A. *O contratualismo no pensamento rousseauiano e algumas de suas implicações jurídicas*. São Paulo, FD-USP, 1989. Tese (Doutorado em Direito). Dalmo de Abreu Dallari (Orient.).

DERATHÉ, Robert. « Jean-Jacques Rousseau et le christianisme. » *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, Année 53, n. 1, p. 379-414, octobre 1948.

_____. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau* (1948). Genève: Slatkine, 1979.

_____. “Les rapports de la morale et de la religion chez J.-J. Rousseau”. *Revue Philosophique*, p. 143-173, 1949.

_____. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad: Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.

DESTAIN, C. *Jean-Jacques Rousseau : l’au-delà du politique. De la solitude des origines humaines à la solitude autobiographique*. Ousia. Bruxelles, 2004.

DOMENECH, Jacques. *L’éthique des lumières : les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle*. Paris : J. Vrin, 1989.

DOYLE, William. *O Antigo Regime*. São Paulo: Ática, 1991.

DUCHET, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris: Maspero, 1971.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad: Rogério Fernandes. Lisboa: Edição “Livros do Brasil”, s.d.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Trad: Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

FALCON, Francisco José Calazans. *Iluminismo*. 4.ed. 2. reimp. São Paulo: Ática, 2002.

FORESTIER, Louis. *Dixième huitième siècle français: le siècle des lumières*. Paris: Panorama Illustré, 1961. 239p.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

_____. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: Ftd, 1989.

GAY, Peter. *The Enlightenment, an interpretation*. New York: Alf. A. Knopf, 1967.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974.

GOUBERT, Pierre. *L’Ancien Régime*. Paris: Armand Colin, 1977. Volume II: “Les Pouvoirs”.

GOUHIER, Henri. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. 2.ed. revue. Paris: J. Vrin, 1984.

_____. *Rousseau et Voltaire : portraits dans deux miroirs*. Paris : Livrarie Philosophique J. Vrin, 1983. 478p.

GOUREVITCH, Victor. “The religious thought.” *The Cambridge companion to Rousseau*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001.

- GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da orden jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GUSDORF, Georges. *Dieu, la nature, l'homme au Siècle des Lumières*. Paris: Payot, 1972.
- HAZARD, Paul. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 2.v.
- HAMPSON, Norman. *O Iluminismo*. Trad: Rafael Gonçalves Gomes Filipe. Lisboa: Ulisseia, 1973.
- HESPANHA, Antonio Manuel. *História de Portugal Moderno: político e institucional*. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.
- HOBBSBAWM, E. J. *A era das revoluções: Europa, 1789-1848*. Trad: Maria Tereza Lopes Teixeira. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. 366p.
- HOWLETT, Marc-Vincent. *L'homme qui croyait en l'homme: Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Gallimard, 1989.
- HUIZINGA, Jakob Herman. *Rousseau: The Self-Made Saint*. Nova York: Grossman, 1976.
- JACQUET, Christian. *La pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau*. Louvain : Leiden, 1975.
- JEAN-JACQUES ROUSSEAU ET SON OEUVRE, Actes et colloques, 2. Paris : C. Klincksieck, 1964.
- JELLINEK, George. *La Déclaration des droits de l'homme et de citoyen: contribution a l'histoire du droit constitutionnel moderne*. Trad: Georges Fardis. Paris: Albert Fontemoing Éditeur, 1902.
- HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos*. Trad: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- LE GOFF, J. *A civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa: Estampa, 1983.
- LE GOFF, J.; RÉMOND, R. *Histoire de la France religieuse*. Paris: Seuil, 1983. t.II.
- LEBRUN, François. “As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal.” In: ARIÈS, Philippe e CHARTIER, Roger. *História da Vida Privada*. Trad: Hildegard Feist. 9.reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp.71-111.
- MACHADO, Lourival Gomes. *Política de Jean-Jacques Rousseau: homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Fontes, 1968.
- MARITAIN, Jacques. *Trois réformateurs : Luther, Descartes, Rousseau*. Nouv. éd., rev. et augm. Paris : Plon, 1947. 332p.

MANDROU, Robert. *Francia en los siglos XVII y XVIII*. Barcelona: Labor, 1973.

_____. *Magistrados e feiticeiros na franca do século XVII: uma análise de psicologia histórica*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

MARKS, Jonathan. « Who lost nature? » Rousseau and Rousseauism. In: *Polity*, n. 34, 4, verão de 2002. pp. 479-503.

MARQUES, José Oscar de A. (org). *Reflexos de Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2007.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. Vol.2 – “A Era do Absolutismo.” Trad: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1996.

MASSEAU, Didier. “La position des apologistes conciliateurs.” *Dix-huitième siècle, (Christianisme et Lumières)*, n.34, 2002. pp.121-130.

MASSON, P.-M. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*. [1916]. Genève : Slatkine Reprints, 1970. 3v.

MAUZI, Robert. *Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*. Paris : Colin, 1960.

MENOZZI, Daniele. *Les interprétations politiques de Jésus de l’Ancien Régime à la Révolution*. Trad : Jacqueline Touver. Paris : Éditions du Cerf, 1983.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *Figuras do corpo político: o último dos artefatos morais em Rousseau e Pufendorf*. São Paulo: USP, 2000. (Tese de Livre Docência).

_____. *Opinião pública e revolução*. São Paulo: EDUSP, 1989. 176p.

PÉREZ-LUÑO. António Henrique. *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Madrid: Tecnos, 1995.

PETERSON, M. D.; VAUGHAN, R. “A liberdade religiosa e a dessacralização da política.” In: POCOCK, J. G. A. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: Edusp, 2003.

PINTOR-RAMOS, Antonio. *El deísmo religioso de Rousseau: estudios sobre su pensamiento*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982.

PISSARRA, Maria Costança Peres. A República genebrina. In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas escritas da montanha*. Trad : Maria Costança Peres Pissara et. al. São Paulo : EDUC ; Unesp, 2006.

PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. 9.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

POMEAU, René. *La Europa de las Luces: cosmopolitismo y unidad europea en el siglo XVIII*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1988.

_____. *La religión de Voltaire*. Paris: Librairie Nizet, 1969. 547p.

PLONGERON, Bernard. “A descristianização.” In: VOVILLE, M. (org). *França revolucionária: 1789-1799*. São Paulo: Brasiliense, 1989. pp.275-278.

RAVIER, André. « Le Dieu de Rousseau et le christianisme. » In : *Archives de philosophie*, Paris, tome 41, cahier 3, pp. 353-434.

REIS, Helena Esser dos. *Liberdade e igualdade: direitos essenciais de humanidade segundo Jean-Jacques Rousseau*. Porto Alegre, UFRGS, 1991. Dissertação (Mestrado em Filosofia). João Carlos Brum Torres (Orient.).

ROLLAND, Romain. *O pensamento vivo de Rousseau*. Trad: J. Cruz Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1975. 134p.

RUDÉ, G. *A Europa no século XVIII*. Lisboa: Gradiva, 1988.

SALOMON-BAYET, Claire. « Jean-Jacques Rousseau. » In: CHÂTELET, François (org). *História da filosofia: idéias, doutrinas – o Iluminismo, século XVIII*. Trad: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. pp.130-186.

SANDLIN, Andrew. *Rousseau's Civil Religion: the Idolatry of Tolerance*. Disponível em: <http://rousseaustudies.free.fr/>

SCHINZ, Albert. *Pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes*. Paris: Felix Alcan, 1927. 52p.

SEMENOV, Márcia Maria Rodrigues. *A religião em Jean-Jacques Rousseau: a unicidade de religião e seu papel como via de aperfeiçoamento da civilização*. São Paulo, PUCSP, 1992. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

SILVA, Carlos Roberto Andrade e. *Religião e Estado em Hobbes e Rousseau*. Rio de Janeiro, IFCS-UERJ, 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Aquiles Cortes Guimarães (Orient.).

SILVA, Genildo Ferreira da. *Rousseau e a fundamentação da moral: entre razão e religião*. Campinas: Unicamp, 2004. Tese (Doutorado em Filosofia). Orientador: Prof. Roberto Romano.

SILVA, José Afonso. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. 31.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SIMON, Julia. “Natural Man and Lessons of History: Rousseau Chronotopes.” In: *Clio - A Journal of Literature, History and Philosophy*. Indiana University/Purdue University/ Fort Wayne, verão de 1997, n° 26, 4 , pp. 473-484.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

STAROBINSKI, Jean. *1780: les emblèmes de la raison*. Paris: Flammarion, 1979.

_____. *Le remède dans le mal: critique et légitimation de l'artifice à l'Âge des Lumières*. Paris: Gallimard, 1991.

_____. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Trad: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TOCQUEVILLE, Alexis. *O Antigo Regime e a Revolução*. 3.ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1989.

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVII e XVIII*. Trad: Denise Bottmann e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. 728p.

TODOROV, Tzvetan. *O jardim imperfeito: o pensamento humanista na França*. São Paulo: Edusp, 2005.

TREVISAN, Rubens Murillio. *Teologia política de Rousseau*. São Paulo, FFLCH-USP, 1978. Dissertação (Mestrado em Filosofia). João Paulo Monteiro (Orient.).

VARGAS, Yves. *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

_____. "Rousseau et le Droit Natural." IN: *Trans/Form/Ação*. São Paulo: Vol. 31(1). 2008. pp.25-52.

WATERLOT, Ghislain. *Rousseau: religion et politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

VENTURI, Franco. *Europe des lumières : recherches sur le XVIIIe siècle*. Paris : Mouton, 1971.
_____. *Utopia e reforma no Iluminismo*. Trad: Modesto Florenzano. Bauru : EDUSC, 2003.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Trad: Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

_____. *O direito e os direitos humanos*. Trad: Maria Ermantina de A. Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa contra a Igreja: da razão ao Ser Supremo*. Trad: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

_____. *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*. Paris: Seuil, 1978.

VOVELLE, Michel. (org). *França revolucionária: 1789-1799*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

VOVELLE, Michel (org.). *O homem do Iluminismo*. Lisboa: Presença, 1997.

XAVIER, Ângela Barreto; HESPANHA, Antonio Manuel. "A representação da sociedade e do poder." In: MATTOSO, José. *História de Portugal: o Antigo Regime, 1620-1807*. Lisboa: Estampa, 1993, t. IV. pp. 121-155.