

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

Thomaz Massadi Teixeira Kawauche

Religião e política em Rousseau

VERSÃO CORRIGIDA APÓS A DEFESA
(ORIGINAL NO CAPH DA FFLCH-USP)

São Paulo

2012

THOMAZ MASSADI TEIXEIRA KAWAUCHE

Religião e política em Rousseau

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação da Profa. Dra. Maria das Graças de Souza.

VERSÃO CORRIGIDA APÓS A DEFESA
(ORIGINAL NO CAPH DA FFLCH-USP)

São Paulo

2012

*“em nada se crê tão firmemente
como naquilo que menos se sabe”*

*(Montaigne, *Essais*, I, xxxii)*

Ao meu pai, Tomaz, com admiração.

À minha mãe, Fumiko, com saudade.

Agradecimentos

À professora Maria das Graças de Souza, minha orientadora, por todo o apoio e, sobretudo, pela amizade.

Aos professores que acompanharam de perto o trabalho de minha pesquisa: Franklin de Mattos, Natalia Maruyama, José Oscar de Almeida Marques, Antônio Carlos dos Santos, Ricardo Monteagudo e Rolf Nelson Kuntz.

Ao professor Tanguy L'Aminot, por ter me recebido em seu grupo na Sorbonne, possibilitando assim meu estágio de estudos em Paris.

Aos professores Alain Grosrichard e Jacques Berchtold, sempre muito gentis, pela atenção que deram a mim durante o período que passei no exterior.

Ao pessoal da secretaria do Departamento de Filosofia da USP, especialmente Maria Helena e Mariê, pelo apoio técnico.

Ao Mauro Zaidan, meu analista, pela escuta.

À Carla Cavalcanti, minha professora de francês, pelo incentivo.

Aos amigos, por serem amigos, e por compreenderem que, para ser justo com todos, eu não poderia destacar o nome de ninguém.

À Jacqueline, por tudo, e apesar de tudo.

Ao meu pai e à “dona” Eiko, que me deram abrigo em São Carlos e cuidaram das coisas práticas da vida enquanto eu escrevia a tese ali.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa “sanduíche” do PDEE, que permitiu o valiosíssimo estágio de estudos de doze meses na França.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pela bolsa de estudos de doutorado, sem a qual a pesquisa cujos resultados aqui apresento não teria sido possível.

RESUMO

KAWAUCHE, Thomaz Massadi Teixeira. *Religião e política em Rousseau*. 2012. 209 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Trata-se, nesta tese, de analisar a relação entre política e religião na obra de Jean-Jacques Rousseau. Como fio condutor das discussões aqui apresentadas, toma-se o conceito de religião civil, definido no capítulo 8 do quarto livro do *Contrato Social*. A análise busca reconstituir a gênese desse conceito e apontar seus desdobramentos, mostrando em que sentido ele supera o conflito histórico entre poder secular e poder eclesiástico. O aspecto decisivo da pesquisa está em comparar aquilo que Rousseau denomina “o essencial da religião” com o princípio de sociabilidade verificado em seus escritos políticos, ressaltando-se que tal aproximação não implica em afirmar um fundamento religioso da sociedade. Com este trabalho, pretende-se não apenas compreender um aspecto fundamental do pensamento rousseauiano, mas também refletir acerca da dicotomia entre religião e política no âmbito da filosofia política moderna.

Palavras-chave: religião, política, Igreja, Estado, religião civil, Contrato Social, Rousseau.

ABSTRACT

KAWAUCHE, Thomaz Massadi Teixeira. *Religion and Politics in Rousseau*. 2012. 209 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

The purpose of this thesis is to analyze the relation between Politics and Religion in the work of Jean-Jacques Rousseau. The main theme of the discussion presented here is the concept of civil religion, as defined in the *Social Contract* (book IV, chapter 8). The analysis seeks to reconstruct the genesis of this concept and point out its consequences, showing in what sense it overcomes the historic conflict between ecclesiastical power and secular power. The decisive aspect of the research is to compare what Rousseau called “the essence of religion” with the principle of sociability found in his political writings, pointing out that such an approach does not mean to say that society has a religious foundation. With this work, we intend to not only understand a fundamental aspect of Rousseau's thought, but also reflect on the dichotomy between Religion and Politics in the context of modern political philosophy.

Key-words: Religion, Politics, Church, State, Civil Religion, Social Contract, Rousseau.

SUMÁRIO

Introdução.....	9
1. Da teologia à política: o “catecismo do cidadão”	21
2. O “mar das opiniões” e a religião natural como instrumento crítico.....	58
3. O legislador e a religião civil no <i>Contrato social</i> : entre história e direito	102
4. A política e o “essencial da religião”	145
Considerações finais	186
Bibliografia.....	192
Índice	207

Notação utilizada

As referências aos textos de Rousseau remetem o leitor à edição das *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, publicada sob direção de Bernard Gagnebin e Marcel Raymond (Paris: Gallimard, 1959-1995, Bibliothèque de la Pléiade, 5 tomos).

Indica-se “O.C.”, seguido de: número do tomo da coleção e título da obra, além do livro ou capítulo em que a passagem citada se localiza. Indica-se ainda a página da tradução utilizada, conforme as edições que constam na Bibliografia.

Por exemplo: O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 381; trad. bras. p. 109.

O significado da referência é: *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, tomo III, *Contrato social*, Livro II, Capítulo 7, página 381 na edição da Pléiade e página 109 na tradução brasileira.

As citações da *Correspondance Complète de J.-J. Rousseau*, editada por R. A. Leigh, são indicadas por “C.C.”; quanto à *Correspondance Générale de J.-J. Rousseau*, editada por Theophile Dufour, a indicação é com “C.G.”; cita-se ainda a edição das *Lettres philosophiques*, de H. Gouhier (Paris: J. Vrin, 1974).

Introdução

Ainda que possamos nos referir a uma *noção* de contrato que remonta a Epicuro¹, sabe-se que a *teoria* do contrato social surge somente no século XVI, em meio aos manifestos dos huguenotes que buscavam justificar o chamado direito de resistência, sobretudo após o massacre na noite de São Bartolomeu². Pois até então, contrato não era sinônimo de fundamento puramente civil da sociedade. Os cristãos, em particular, atribuíam à palavra o sentido de aliança religiosa, como a que Deus estabelece com os homens após o dilúvio no Antigo Testamento.³ É preciso lembrar que, durante boa parte da Idade Média, o modelo de sociedade cristã foi a cidade divina descrita por Santo Agostinho, e que só após a retomada da concepção aristotélica de *civitas* como ordem natural, por São Tomás, é que vieram à luz certas teorias de justiça que contestavam a autoridade do Papa, como a de Marsílio de Pádua.⁴ Porém, como explica Ernst Kantorowicz, mesmo quando a noção de “corpo político” tornou-se popular no século XIII, os juristas e os escritores políticos da época identificavam-na com a noção de *corpus mysticum et spirituale* da Igreja,⁵ de modo que, naquele período, qualquer noção de contrato original entre o monarca e o povo não deixava de ter fundamento teológico. Não por acaso, os canonistas da Idade Média tardia comparavam a coroação do príncipe a um casamento (*matrimonium morale et politicum*, que tornava o governante *maritus reipublicae*), em alusão à passagem bíblica sobre a união de Cristo com sua Igreja.⁶ Por isso, há quem chegue a afirmar que, até na França de Charles IX, a preocupação era menos política que devocional, dado que os primeiros contratualistas, tanto protestantes quanto

¹ F. Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, Nîmes, La Laborieuse, 1906, p. 18.

² Cf. p. ex. J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought (1450-1700)*, Cambridge University Press, 1991, cap. 6 a 8.

³ Gênesis 9:16.

⁴ Cf. É. Pisier et al., *Histoire des idées politiques*, Paris, PUF, 1982, cap. 1 e 2. Cf. tb. O. Nay, *Histoire des idées politiques*, Paris, Armand Colin, 2004, cap. 1 a 3.

⁵ E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, 1957, p. 210-211.

⁶ Id., *ibid.*, p. 212 e 214. A passagem em questão é esta: “porque o marido é o cabeça da mulher, como também Cristo é o cabeça da igreja, sendo este mesmo salvador do corpo” (Efésios 5:23).

católicos, reivindicavam apenas o “direito de livre adoração”⁷.

Assim, quando o autor das *Vindiciae contra tyrannos* (1579) distingue o contrato entre Deus, o rei e o povo do contrato entre o rei e o povo⁸, tem-se uma nova leitura do mandamento de Paulo acerca da obediência às autoridades instituídas⁹: a partir daí, separa-se o plano religioso do plano político no que concerne ao pacto de submissão (ou contrato de governo) e, como explica Pierre Mesnard, o poder do monarca passa a ser duplamente limitado, “entre a infinitude da potência divina, de onde procede a sua própria, e a universalidade da razão popular que, sozinha, define verdadeiramente o bem comum”¹⁰. Os desdobramentos dessa crítica ultrapassam as disputas teológicas implicadas nos manifestos dos huguenotes e lançam as bases para uma maneira diferente de se conceber a relação legítima entre governante e governados. Pois, ao propor com os dois contratos “uma teoria de governo e uma teoria da resistência realmente seculares”, o autor das *Vindiciae* “afasta-se dos fundamentos religiosos de muitos dos outros tratados e da maioria das teorias calvinistas da resistência”¹¹. Em linhas gerais, é nessa direção que caminha a análise de Quentin Skinner, para quem o resultado dos movimentos “monarcômacos” no tempo das guerras de religião corresponde a “uma teoria totalmente política da revolução, fundada em uma tese reconhecidamente moderna e secularizada sobre os direitos naturais e a soberania original do povo”¹².

É com base nesse quadro histórico que podemos compreender melhor o problema de Robert Derathé sobre as fontes do *Contrato social* de Rousseau. De acordo com esse comentador, as teorias da lei natural de Grotius, Pufendorf, Barbeyrac e Burlamaqui fundamentavam o direito de resistência ao mesmo tempo

⁷ J. Plamenatz, *Man and Society: A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, v. I, London, Longman's, 1963, p. 163.

⁸ *Vindiciae contra tyrannos, or, Concerning the Legitimate Power of a Prince over the People, and of the People over a Prince*, ed. George Garnett, Cambridge University Press, 1994, p. 129-131.

⁹ “Todo homem esteja sujeito às autoridades superiores; porque não há autoridade que não proceda de Deus; e as autoridades que existem foram por ele instituídas. De modo que aquele que se opõe à autoridade, resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos condenação. Porque os magistrados não são para temor quando se faz o bem, e, sim, quando se faz o mal. [...] visto que a autoridade é ministro de Deus para teu bem. Entretanto, se fizeres o mal, teme; porque não é sem motivo que ela traz a espada [...]. É necessário que lhe estejais sujeitos, não somente por causa do temor da punição, mas também por dever de consciência.” (Romanos 13:1-5).

¹⁰ P. Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1977, p. 347.

¹¹ R. M. Kingdon, “Calvinism and resistance theory, 1550-1580”, in *The Cambridge History of Political Thought (1450-1700)*, op. cit., p. 213.

¹² Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, v. 2, Cambridge University Press, 1978, p. 338.

que serviam de contraponto para a formulação de um direito positivo. E, dentre os assuntos tratados, estava a ideia de pacto civil, que para esses teóricos representava um instrumento jurídico destinado ao combate da opinião comum segundo a qual os reis eram divinamente instituídos: “No espírito dos que a formularam, a teoria do contrato social era destinada a combater e substituir a doutrina do direito divino, ou teoria da origem divina do poder civil.”¹³ Derathé lembra ainda que “os esforços de Grotius e Pufendorf tendiam principalmente a separar o direito natural da teologia”, uma vez que “eles soltaram a ciência política de seus vínculos com a teologia e, num mesmo golpe, libertaram o Estado da tutela da Igreja”¹⁴. Mas não que tais autores pretendessem o estabelecimento de um governo popular, pois o pacto era, primeiramente, de submissão: buscava-se apenas criticar a legitimidade da Igreja a fim de determinar um fundamento não-religioso do poder do rei. Daí o significado da afirmação de Derathé: “A teoria do contrato social estava primitivamente dirigida contra o poder temporal do Papado e tendia essencialmente a restituir ao poder real sua autonomia, estabelecendo-o sobre bases puramente laicas.”¹⁵

Como sabemos, Rousseau fala somente do pacto de associação, por meio do qual cada um dos membros do corpo se liga a todos os outros por obrigações mútuas, sem necessitar submeter-se a um homem ou a uma associação de homens. Ora, se raciocinarmos em termos de uma linha evolutiva na história do pensamento político, diríamos que em Rousseau encontra-se a expressão máxima da teoria do contrato social, associada à figura do povo soberano que livremente se autoinstitui enquanto tal, sem que para isso tenha que depender de papas (pois a autoridade da Igreja não subjuga o Estado) ou de príncipes (pois o governo é apenas um executor da vontade geral). Hipótese confirmada pelo próprio Derathé, que considera o *Contrato social* como o “resultado de uma corrente de ideias, que nasceu com a Reforma e que marcou, no plano intelectual, a luta contra o absolutismo real e, ao mesmo tempo, a liberação diante da doutrina tradicional da Igreja católica sobre a origem divina do poder civil”¹⁶. Os avanços na teoria do contrato social corresponderiam, de acordo com tal raciocínio, a um processo de separação entre Estado e Igreja que culminaria na afirmação da soberania popular.

¹³ R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo* [1950], São Paulo, Barcarolla, 2009, p. 66.

¹⁴ Id., *ibid.*, p. 74.

¹⁵ Id., *ibid.*, p. 82.

¹⁶ Id., *ibid.*, p. 105.

Todavia, essa conclusão me parece bastante problemática. Porque ela teria por pressuposto que Derathé levou muito a sério a hipótese weberiana do “desencantamento do mundo”¹⁷, o que constituiria uma dificuldade na medida em que o plano religioso e o plano político não são absolutamente separáveis na obra do genebrino. Lembremos que Rousseau propõe, no *Contrato social*, a “união das duas cabeças da águia”¹⁸, ou seja, a aliança entre o Estado e a Igreja. Haveria ainda de se considerar o fato do recurso à religião mostrar-se necessário num momento crucial do *Contrato*: o capítulo sobre o legislador. Sem fazer os deuses falarem, o legislador não é capaz de conduzir o povo a realizar a passagem da condição de indivíduos independentes para a de membros de um mesmo todo que é o Estado. Esse “homem extraordinário”¹⁹ guia “pela autoridade divina os que a prudência humana não poderia abalar”²⁰. Sendo a ignorância do povo um fato histórico, Rousseau conclui: “Seriam precisos deuses para dar leis aos homens”²¹.

Polêmicas à parte, se assumirmos que Derathé realmente filia Rousseau a uma tradição de autores dos séculos XVII e XVIII comumente associada a um certo movimento de “secularização” – leitura que aparece, por exemplo, na *Filosofia do Iluminismo* de Cassirer²² –, entenderíamos o porquê de não haver nenhuma referência ao problema do legislador em seu comentário, bem como a razão de só mencionar a religião civil quando sugere compará-la a uma espécie de consciência pública²³. Neste caso, poderíamos suspeitar que a ideia de profissão de fé do cidadão constitui o elemento estranho por excelência na leitura de Derathé. Afinal, o capítulo

¹⁷ M. Weber, *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p. 96. O sentido da expressão alemã (*Entzauberung der Welt*) utilizada por Weber é de “repressão/supressão da magia como meio de salvação” (Id., *ibid.*, p. 282), em referência às religiões de salvação que pregavam a doutrina da predestinação, notadamente, o calvinismo. O desdobramento mais radical dessa hipótese é conhecida como “tese da secularização”, e encontra-se em M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985. Segundo Gauchet, vislumbra-se uma “sociedade sem mais necessidade de religião” (Id., *ibid.*, p. 31), tendo-se por demonstrável que, do ponto de vista da história, “uma saída completa da religião é possível” (Id., *ibid.*, p. 393). Uma exposição dos problemas da tese da secularização encontra-se, por exemplo, em: J.-C. Monod, *Sécularisation et laïcité*, Paris, PUF, 2007.

¹⁸ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 463; trad. bras. p. 236.

¹⁹ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 382; trad. bras. p. 110.

²⁰ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 384; trad. bras. p. 112.

²¹ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 381; trad. bras. p. 109.

²² Cassirer utiliza a palavra “secularização” para falar de uma “mudança de sinal” na reflexão dos pensadores do século XVIII, cujo centro de gravidade passa do problema de Deus para a física, a história, o direito, o Estado e a arte, cf. E. Cassirer, *A filosofia do Iluminismo* [1932], Campinas, Ed. Unicamp, 1992, p. 218-219.

²³ R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*, op. cit., p. 494.

sobre a religião civil não deixa de ser uma explicitação do discurso do legislador, e, por aparecer ao final do tratado, tem-se a impressão de que, segundo Rousseau, todo o edifício político exposto ao longo dos quatro livros do *Contrato social* depende da religião, ou melhor, dos sentimentos religiosos para se sustentar. O que representaria não apenas outra dificuldade (um Estado teocrático em pleno século das Luzes), mas também um retrocesso, caso insistíssemos em pensar nos termos de uma linha evolutiva das teorias sobre o pacto civil. Sem contar que é essa impressão que induz certos comentadores a considerarem Rousseau um “apóstolo da tirania e um inimigo da liberdade no Estado”²⁴. Nessa linha interpretativa, a religião civil, enquanto “religião secular”, serviria de base ideológica para aquilo que poderia ser denominado “democracia totalitária”²⁵. Com efeito, há quem veja na teoria política do *Contrato* a afirmação de um Estado divinizado, sendo a religião civil “a prova mais evidente dessa divinização”²⁶, de modo a conferir ao pensamento político de Rousseau “o aspecto de uma *teologia política*”²⁷.

* * *

O problema desta tese é a relação entre política e religião na obra de Jean-Jacques Rousseau. Como objeto de estudo, considera-se o conceito de religião civil, que traz em sua própria expressão certas dificuldades – já bem conhecidas nos estudos de história do pensamento político – relativas às exigências contraditórias do poder secular e do poder eclesiástico. Trata-se, neste trabalho, de reconstituir a gênese desse conceito e apontar seus desdobramentos nos escritos de Rousseau, notadamente, no *Contrato social*. Cabe observar que as questões colocadas ao longo da investigação pretendem dar conta de pelo menos três aspectos da relação examinada: sua necessidade, seus modos, seus limites. Mas, mais do que isso, é preciso observar que essas questões também se valem da obra de Rousseau para melhor compreender o próprio fundo teórico sobre o qual é posto aquilo que, ingenuamente talvez, se denomina “problema” nesta pesquisa.

Assim, minhas indagações dirigem-se indiretamente à dicotomia mesma entre religião e política que, de certa forma, pressupõe algo como a hipótese do

²⁴ A. Cobban, *Rousseau and the Modern State*, London, George Allen, 1934, p. 88.

²⁵ J.-L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, Secker & Warburg, 1952, p. 9, 21-24, 43.

²⁶ S. Cotta, “Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau”, in *Rousseau et la philosophie politique*, Paris, PUF, 1965, p. 190.

²⁷ Id., *ibid*, p. 187.

“desencantamento do mundo” de Weber, ou, pelo menos, a possibilidade de se distinguir o teológico do não-teológico com vistas à afirmação de uma filosofia política “reconhecidamente *moderna e secularizada*”, nos termos de Skinner. É evidente que um empreendimento desse tipo extrapolaria o quadro de um trabalho sobre a obra de Rousseau, não podendo aparecer aqui a não ser como horizonte teórico de interesse em meus estudos sobre os autores do século XVIII. Espero então ter encontrado a justa medida quando digo que o escopo da pesquisa cujos resultados aqui se apresentam diz respeito às *condições* da chamada filosofia política de Rousseau à luz da análise dos escritos em que o pensador genebrino apresenta suas considerações, teóricas ou pessoais, acerca dos diversos estatutos que a religião pode assumir na sociedade.

No primeiro capítulo, após situar a religião civil no quadro dos estudos contemporâneos das ciências sociais, passo ao escrito em que Rousseau apresenta o embrião do referido conceito: a *Carta a Voltaire sobre a Providência*, de 1756. Tendo como pano de fundo a discussão travada entre Rousseau e Voltaire sobre a doutrina do otimismo filosófico, procuro desfazer algumas leituras estereotipadas do texto, como as que rotulam o primeiro como um sentimentalista e o segundo como um pessimista. Mostro ainda que, na *Carta*, ambos os autores consideram os aspectos práticos do problema do mal, e que Rousseau, em particular, só retoma o problema da teodiceia, concebido por Leibniz do ponto de vista da metafísica, para recolocá-lo na perspectiva da política. O objetivo da exposição é não apenas explicitar o contexto histórico e o quadro teórico em que Rousseau se situava no momento em que escreve a *Carta*, mas também reconstituir a ordem das razões segundo a qual ele chegou à formulação do primeiro esboço do conceito de “profissão de fé civil”, ali denominado “catecismo do cidadão”.

O “catecismo do cidadão” seria, segundo Rousseau, um desdobramento do “catecismo do homem”, que corresponde àquilo que, entre os filósofos do século XVIII, denominava-se “religião natural”. Por isso, no segundo capítulo, examino a *Profissão de fé do vigário saboiano*, opúsculo do livro IV do *Emílio* em que Rousseau expõe sua concepção de religião natural. Por intermédio da reconstrução do percurso argumentativo desse escrito, procuro mostrar que os dogmas ali apresentados constituem um “essencial da religião”, isto é, um credo mínimo constituído por um pequeno número de artigos de fé aceitáveis à razão e comuns a todas as religiões históricas monoteístas. Como hipótese de leitura da *Profissão de fé*, refiro-me à

religião natural de Rousseau como um “instrumento crítico” para julgar os argumentos do partido religioso e do partido filosófico, ressaltando porém que o vigário não é imparcial: muito embora ele não menospreze os efeitos sociais nocivos da religião (como a intolerância) e demonstre uma espécie de ceticismo quanto às verdades reveladas, ainda assim revela uma certa simpatia pelo partido religioso na medida em que rejeita as doutrinas dos materialistas da época, argumentando que, ao final das contas, o fanatismo é um mal menor do que o ateísmo.

É no terceiro capítulo que examino o conceito de religião civil. Para isso, faço uma exposição sumária dos quatro livros do *Contrato social* a fim de contextualizar na obra, à luz dos principais comentadores, não apenas o capítulo da religião civil, mas também o capítulo sobre o legislador, haja vista a ligação umbilical entre ambos. Basicamente, mostro que Rousseau procura unir justiça e utilidade alternando sistematicamente entre o ponto de vista do direito político (o plano do dever-ser) e o ponto de vista da história (o plano concreto das coisas tais como são), porém, sem submeter nem condicionar o segundo ao primeiro, mas considerando-os como perspectivas complementares de um mesmo objeto. Além de mostrar que a necessidade do legislador sobre-humano se justifica pelo problema da justiça ou, trocando em miúdos, da reciprocidade nas relações entre indivíduos, faço ainda algumas considerações sobre a legitimidade e a eficácia da obra do legislador passando pelo tema da linguagem. É do ponto de vista da retórica – mas não somente – que justifico a necessidade do recurso ao credo mínimo constituído pelos dogmas da religião civil. O fato de Rousseau referir-se a esses dogmas como “sentimentos de sociabilidade” alternando sistematicamente entre uma perspectiva teórica e uma perspectiva prática, permitiu-me chegar à conclusão de que tanto o legislador quanto a religião civil situam-se num não-lugar, entre o plano do dever-ser e o devir histórico, e que tal fato não compromete a coerência e a unidade do *Contrato social*.

As análises desenvolvidas nesses três capítulos da tese me levaram a tratar, no último, da relação entre religião e política à luz daquilo que Rousseau denomina “o essencial da religião”. Esse essencial se expressa na forma de dois tipos de credo mínimo: o catecismo do homem e o catecismo do cidadão. Em ambos os casos, o credo a ser professado consiste num código moral simples, cujos artigos de fé, aceitáveis à razão e em pequeno número, corresponderiam a verdades comuns a todos os credos históricos. Examinado o tema da religião essencial passando pela crítica aos milagres nas *Cartas escritas da montanha*, pela crítica ao cristianismo no

Contrato social, pela questão da utilidade da religião na *Carta a Christophe de Beaumont*. Mostro ainda que a diferença em relação à religião essencial de Marie Huber diz respeito à forma de ensinar os dogmas: Rousseau trabalha no plano dos costumes e das leis que se gravam no coração, preconizando nas *Considerações sobre o governo da Polônia* as “instituições ociosas”. Por fim, defendendo a afirmação de que o mesmo espírito que leva os homens a estabelecerem um credo mínimo para chegarem a um acordo que torne possível a convivência entre pessoas de diversas religiões também se encontra naquilo que Rousseau denomina “essência” da vontade geral. Assim, sugiro que tanto o “essencial” da religião, associado aos “sentimentos de sociabilidade”, quanto a “essência” da vontade geral, que torna possível o acordo entre os membros da associação, referem-se às condições teóricas de existência da sociedade.

A própria expressão “religião civil”, que exhibe uma “audaciosa aliança de palavras”²⁸, corresponde a uma relação difícil, porém necessária do ponto de vista da história, entre Igreja e Estado. Unir as duas cabeças da águia: o ideal de Hobbes endossado por Rousseau. Ora, isso não significa que, para Rousseau, os dogmas da religião civil devam constituir objetos da vontade geral. Pois tal afirmação equivaleria a reduzir o interesse comum dos homens à fé, ou ainda, aos bens da vida futura, o que seria pertinente em um Estado teológico como o do *Leviatã* de Hobbes, mas não no Estado do *Contrato social* de Rousseau que, como sabemos, é, em sua essência, fundado por homens. O que tentei mostrar nesta tese foi que, de certa forma, o genebrino supera a tensão entre poder secular e poder eclesiástico ao pensar em algo “essencial” que antecede tanto os aspectos religiosos quanto os aspectos políticos do problema das relações humanas.

* * *

Na investigação que aqui apresento, procurei evitar a eleição de um ou alguns comentadores que monopolizassem os esclarecimentos das passagens citadas de Rousseau. Tentei valer-me do fato de as vozes serem muitas e, em vários casos, contraditórias entre si, para colocá-las em confronto umas com as outras, tendo em vista a desconstrução de rótulos, estereótipos, qualificações simplistas, leituras de manual, enquadramentos forçados e comparações apressadas. Assim, apliquei-me em rejeitar sistematicamente uma série de adjetivos empregados pelos comentadores

²⁸ S. Goyard-Fabre, *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 2001, p. 122.

para classificar Rousseau segundo determinados pressupostos: sentimentalista, racionalista, incoerente, sistemático, totalitarista, revolucionário, otimista, pessimista, idealista, pragmático, pensador laico, teísta, materialista, deísta, espinosano, cristão, crítico do cristianismo, protestante liberal, católico conservador, tolerante, intolerante, etc.

Tal procedimento, todavia, não representa um menosprezo aos comentadores, como se eu tivesse a pretensão de colocar-me acima deles e desvelar “o verdadeiro Rousseau”²⁹. Pelo contrário, vejo a fortuna crítica da obra do genebrino como uma fonte valiosíssima para a pesquisa, o que se confirma em meu interesse pela constante atualização da bibliografia sobre a recepção da obra de Rousseau no Brasil³⁰. Além disso, não nego que o reducionismo me seja tentador diante do “mar das opiniões” de comentadores que divergem entre si quanto à montagem correta do quebra-cabeça de sua obra e aos sentidos de alguns conceitos-chave de seus escritos políticos, bem como quanto ao preenchimento de algumas “lacunas”. Ora, ainda que eu não procure uma ordem absoluta segundo a qual pudéssemos falar em um *sistema* rousseauiano, isso não me impede de determinar uma *direção* para o caminho a ser percorrido, que poderia ser traduzida na forma de uma dupla-questão: saber, de um lado, em que medida é legítimo o recurso à religião na ação do governo e, de outro, como lidar com os efeitos danosos (fanatismo, intolerância) da religião na sociedade.

* * *

Tentei limitar-me ao máximo à exposição dos textos e à análise de sua economia interna. Procurei reconstituir os movimentos por meio dos quais o autor produz suas teses. Mesmo sabendo que nem tudo é sistema, busquei apreender a ordem – ou a desordem – da estrutura construída. Esforcei-me para não cometer anacronismos nem impor questões estranhas aos conceitos presentes nos escritos. Voluntariamente, deixei de lado as perguntas baseadas em meus esquemas de leitura e minhas chaves de interpretação, restringindo-me a compreender tão-somente o que o autor nega ou afirma. Se por vezes recorri ao contexto histórico e à comparação com outros filósofos, cuidei para tudo fosse feito com reserva, somente com o propósito de esclarecer pontos que não eram evidentes no contexto imediato das passagens examinadas. Por essa razão, evitei, tanto quanto pude, comparar passagens em

²⁹ A. Schinz, *La Pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, F. Alcan, 1929.

³⁰ Disponível no site do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Jean-Jacques Rousseau:
<<http://giprousseau.blogspot.com>>

escritos distintos, e até mesmo passagens de um mesmo escrito quando os propósitos do autor em afirmar uma e outra eram diferentes.

No fundo, levei a sério a recomendação de Rousseau nas *Cartas da montanha* para observar “a página anterior ou a seguinte”³¹ antes de julgar qualquer uma de suas afirmações. Exatamente o que não fazia o procurador genebrino Jean-Robert Tronchin, que, na opinião de Rousseau, refuta o *Emílio* e o *Contrato* segundo uma certa “maneira odiosa de recortar uma obra, de desfigurar todas as suas partes, de julgá-la a partir de pedaços arrancados aqui e ali ao bel prazer de um acusador infiel que produz o próprio mal”³². Em tom irônico, nosso autor dá exemplos de máximas isoladas extraídas do Evangelho, mas que, consideradas fora do contexto, poderiam ser atribuídas a um livro nocivo. Assim, quanto à afirmação de Jesus, “não vim trazer a paz, mas a espada”³³, ainda que ela tenha sido feita com o intuito de alertar os discípulos acerca das perseguições que sofreriam ao professarem a nova religião, nada impediria que um “acusador infiel” utilizasse essas mesmas palavras para justificar que até mesmo a Escritura pode ser vista como “um livro no qual, por toda parte, é espalhado o fogo da discórdia”³⁴.

Ora, é certo que há passagens na obra de Rousseau que revelam um espírito profundamente cristão. Por exemplo, nas *Cartas da montanha*, ele afirma:

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 obscuridades, 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 esta santa doutrina tão profanada, aviltada por nossos pretensos cristãos e, principalmente, por aqueles que dizem ser seu dever nos instruir sobre ela. Ouso mesmo acreditar – e disso me gabo – que nenhum deles falou mais dignamente do que eu do verdadeiro cristianismo e de seu Autor.³⁵

Para Rousseau, a crença determina a conduta, o que justificaria que uma moral como a do Evangelho seja professada publicamente. Os filósofos não teriam feito mais do que reproduzi-la: “Não sei por que pretende-se atribuir ao progresso da filosofia a bela moral de nossos livros. Essa moral tirada do Evangelho era cristã

³¹ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 708; trad. bras. p. 174.

³² O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 707; trad. bras. p. 174.

³³ Mateus 10:34.

³⁴ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 709; trad. bras. p. 177.

³⁵ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, IV, p. 767; trad. bras. p. 262.

antes de ser filosófica.”³⁶ É significativo então que, ao arcebispo de Paris, nosso autor tenha se declarado “sinceramente cristão, segundo a doutrina do Evangelho”, acrescentando ainda que se sentia “suficiente convencido das verdades essenciais do cristianismo que servem de fundamento a toda boa moral”³⁷. Assim, num primeiro momento, o cristianismo que Rousseau elogia é, “pela pureza de sua moral”, uma religião destinada a “todo o gênero humano”.³⁸

Porém, todas essas passagens sobre o Evangelho e sobre Jesus caem por terra quando se lê, no *Contrato social*, que o cristianismo é nocivo ao Estado. Pois, muito embora seja uma religião santa, sublime e verdadeira, que faz todos os homens reconhecerem-se como irmãos, o cristianismo não tem nenhuma relação particular com o corpo político. Assim, não apenas enfraquece os elos da sociedade por não acrescentar nenhuma força às leis, como também desprende os corações dos cidadãos de todas as coisas da terra. Donde segue a rejeição radical de Rousseau, do ponto de vista da política, a essa religião cujo vício destruidor estaria em sua própria perfeição: “Não conheço nada mais contrário ao espírito social”³⁹. Ora, antes de afirmarmos que o que temos aí é uma contradição, é preciso examinar os textos em seus contextos, a fim de evitar a formulação de falsos problemas. Afinal, com que direito somos autorizados a aproximar passagens isoladas de escritos distintos? E por que tem-se tanta pressa em ver no corpo de escritos de Jean-Jacques uma unidade ou um sistema? Neste ponto, é bom recordar o que disse Bento Prado Jr. em uma aula de 1966, quando discorria sobre o problema do estatuto do imaginário (ora “separado” do mundo real, ora “integrado” à existência imediata) na obra de Rousseau. Para o filósofo brasileiro:

Não se trata aqui de uma questão simples. Não é possível encontrar a sua resposta através de uma investigação linear, ao termo de uma única caminhada. É o próprio estilo do autor e o movimento de seus textos que nos obrigam a um itinerário tortuoso: jamais nos é dada uma *teoria* unitária da imaginação; o que encontramos é a emergência do *tema* em contextos diferentes. É preciso, pois,

³⁶ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 728; trad. bras. p. 202.

³⁷ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 20; trad. bras. p. 72.

³⁸ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 706; trad. bras. p. 172.

³⁹ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465; trad. bras. p. 238.

refazer o caminho, reencontrar o tema no momento em que ele nasce, dentro de sua paisagem, antes de tentar a apressada construção do sistema.⁴⁰

Não se trata, pois, de fazer trabalho de *bricolage* com recortes de parágrafos de Rousseau, pois isso seria impor uma ordem estranha àquela que, bem ou mal, o autor deu às suas próprias ideias. Tampouco se trata de situar a teoria política do genebrino na história do pensamento, uma vez que o exame de algumas passagens-chave que se contradizem entre si é suficiente para mostrar que a própria pressuposição de unidade da teoria já constitui um problema nos escritos em questão. O que faço é tão-somente seguir o conselho de Bento: “refazer o caminho”. Com a ressalva de que meu objetivo nunca foi o de escrever uma tese sobre o *tema* da religião em Rousseau, até mesmo porque não haveria justificativa para qualquer trabalho desse tipo após o monumental *La Religion de Jean-Jacques Rousseau* (Paris, Hachette, 1916) de Pierre-Maurice Masson.

Na verdade, longe de esgotar o tema na obra, busco apenas compreender um *conceito*, o de religião civil, bem como os *conceitos* correlatos que se ligam à chamada filosofia política de Rousseau, a saber, justiça, lei, vontade geral, etc. E, na medida em que caminho pelos escritos a fim de “reencontrar o tema no momento em que ele nasce”, o que encontro de fato são justamente as correlações conceituais, de modo que vejo desvelar-se diante de mim um sentido mais profundo do texto, indissociável de seu entorno e da *démarche* por meio da qual o pensamento do autor se desdobra. Coisa que, penso eu, um trabalho puramente temático jamais poderia alcançar, pelo menos, no caso de Rousseau. Obviamente, não quero com isso dizer que o meu percurso seja o único, pois – nunca é demais lembrar – tenho plena consciência de que há, certamente, outros caminhos para se abordar a obra de Rousseau, e que a leitura que apresento neste trabalho é apenas uma leitura *possível*.

⁴⁰ B. Prado Jr., “Leitura e interrogação: uma aula de 1966”, in *A retórica de Rousseau e outros ensaios*, São Paulo, Cosac Naify, 2008, p. 376.

1. Da teologia à política: o “catecismo do cidadão”

Não deve causar espanto o fato de Pierre Nora ter utilizado o sintagma “religião civil” em referência à república francesa.¹ Para esse historiador, lugares de memória como o Panthéon de Paris, por exemplo, nos remetem a uma dimensão imaginária da sociedade que, enquanto universo simbólico com seus mitos, altares e datas festivas, designa os fundamentos últimos da ordem social.² O que se denomina “religião civil”, neste caso, diz respeito a um sistema de significações constituído por crenças, valores e ritos tradicionais que sacralizam o Estado e, por conseguinte, asseguram, de um ponto de vista ideológico, a ordem moral e a unidade da nação. Trata-se, em suma, da instituição daquilo que, desde 1789, é objeto de culto público em diversas sociedades: a *Pátria*.

Esse sentido de religião civil foi introduzido pelo sociólogo Robert Bellah no artigo “Civil Religion in America”, publicado em 1967. Bellah analisa alguns discursos de presidentes dos Estados Unidos, como Washington, Jefferson, Lincoln e Kennedy, dentre outros, a fim de demonstrar que os símbolos, os cerimoniais, os lugares e os eventos sagrados, todos centrados na ideia de Deus, desempenharam papel constitutivo no pensamento dos estadistas americanos, além de terem sido compartilhados pela maioria dos cidadãos daquele país. Em suas palavras, é a “expressão autêntica da realidade religiosa [...] na experiência do povo americano”. O “*american way of life*” teria se instituído, segundo Bellah, com base numa “dimensão religiosa pública” que, no artigo citado, denomina-se “religião civil americana”.³

Tal uso do conceito de “religião civil” foi muito difundido nas ciências sociais, como mostra a vasta bibliografia sobre o assunto no estudo recente de Marcela Cristi.⁴ A referência básica, como se sabe, é o *Contrato social* de Rousseau, onde o sintagma ocorre pela primeira vez. Contudo, é importante observar, como faz Cristi, que o sentido atualmente em voga é diferente daquele utilizado pelos autores do

¹ P. Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, I: La République, Paris, Gallimard, 1984, p. 651.

² Cf. J.-P. Willaime, “Le politique enchanté et réenchanté – les religions civiles”, in *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 2000.

³ R. N. Bellah, “Civil Religion in America”, in *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1991, p. 168-189.

⁴ M. Cristi, *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*, Waterloo/Canada, Wilfrid Laurier University Press, 2001.

século XVIII. Bellah comete uma imprecisão ao confundir a “profissão de fé puramente civil” de Rousseau com a definição de Durkheim nas *Formas elementares da vida religiosa* (1912), a saber, que a religião é “um sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas [...] que unem em uma mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos os que aderem a ela”⁵. Um dos méritos do livro de Cristi é o cuidado que a autora demonstra ao estabelecer a distinção conceitual entre “religião civil”, no sentido adotado pelos estudiosos das ciências sociais, e “religião política”, que seria a religião que Rousseau apresenta no *Contrato social*.

É preciso, pois, retornar às origens. Porém, não à maneira dos cientistas sociais. Propomo-nos, neste capítulo da tese, retroceder um pouco mais em relação a Bellah e aos autores que tratam da religião civil. Assim, antes de examinarmos no *Contrato social* o capítulo em questão, começaremos com o estudo de um escrito mais antigo, onde encontramos o primeiro esboço conceitual daquilo que Rousseau viria a chamar de “profissão de fé puramente civil”. Estamos falando da carta escrita a Voltaire em 1756 sobre a Providência.

* * *

A *Carta a Voltaire sobre a Providência*, datada de 18 de agosto de 1756, mostra que Rousseau vê na religião não apenas o tradicional instrumento de governo para assegurar a coesão da sociedade, mas também – e nisso notamos seus sentimentos cristãos – uma fonte de consolo e paciência para indivíduos que precisam suportar sofrimentos enquanto esperam uma vida melhor no futuro. Resposta ao *Poema sobre o desastre de Lisboa* que Voltaire havia escrito logo após o terremoto que destruiu Lisboa em 1º de novembro de 1755, a *Carta* de Rousseau retoma a doutrina do otimismo filosófico, associada aos nomes de Gottfried Wilhelm Leibniz e Alexander Pope, com o objetivo de defender a ideia de uma Providência benfazeja. Porém, não exatamente na perspectiva racionalista dos autores sistemáticos do século XVII, e sim na visão própria de um pensador que, sem negar a razão em absoluto, considerava as “provas de sentimento” (as quais encontrariam sua expressão máxima na *Profissão de fé do vigário saboiano*, no livro IV do *Emílio*) suficientes para justificar a crença num Deus providente, justo e bondoso.

Podemos dividir o texto da *Carta sobre a Providência* em duas partes. Na primeira, Rousseau apresenta uma espécie de crítica ao discurso metafísico,

⁵ É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960, p. 65.

tematizando o problema da origem do mal e a ideia de Providência. Nessa parte do texto, Voltaire é acusado de ser pouco convincente quando ataca a cadeia dos seres descrita por Pope, pois estaria com isso negando a pressuposta ordem do mundo e sugerindo que a natureza não age com total regularidade, como se não houvesse leis gerais fixas e imutáveis. No entanto, Rousseau não abraça totalmente a noção de universo como sistema, pois entende que, a rigor, os verdadeiros princípios do otimismo associados à concepção de ordem da natureza não poderiam ser apreendidos pelos homens por si mesmos, dada a insuficiência da inteligência humana para isso. Sem conseguir conciliar o fato da existência do mal no mundo com a ideia de Providência benfazeja, o genebrino prefere suspender seu juízo e entrar num “estado de dúvida”. Na segunda parte, que aparece como um desdobramento da primeira, Rousseau procura sair desse “estado de dúvida” mudando de perspectiva: deixa de lado o problema da verdade em religião e passa a considerar, de um ponto de vista prático, os efeitos sociais da diversidade das crenças, concentrando-se na questão da tolerância religiosa. Ou seja, em vez de continuar discutindo a verdade das crenças sem poder chegar a nenhuma conclusão certa, propõe-se indagar acerca da utilidade dos dogmas, refletindo sobre a relação entre crença e conduta, e, mais especificamente, sobre o uso da religião enquanto suporte do governo humano para promover a coesão do corpo político. É nesse contexto que Rousseau propõe uma “profissão de fé civil”, que também chama de “catecismo do cidadão”: espécie de “código moral” voltado para a manutenção das relações internas da associação entre os homens, que, como sabemos, reapareceria alguns anos mais tarde no capítulo sobre a religião civil do *Contrato social*.

Na primeira parte da *Carta sobre a Providência*, Rousseau questiona as afirmações acerca de Pope e Leibniz feitas por Voltaire no *Poema sobre o desastre de Lisboa*, publicado em março de 1756. Basicamente, trata-se de uma polêmica em torno do axioma “tudo está bem” na solução para o problema do mal: diante de todo o sofrimento causado pelo terremoto, Voltaire rejeita a doutrina do otimismo, demonstrada por Leibniz na *Teodiceia* (1710) e vulgarizada por Pope nos versos do *Ensaio sobre o homem* (1732-34), ao passo que Rousseau não consegue estabelecer uma distinção entre tal axioma e sua própria crença consoladora numa Providência benfazeja. Todavia, não se trata simplesmente de chamar um de teísta e outro de deísta, nem de dizer quem abraça e quem rejeita a doutrina do otimismo filosófico, pois tais reduções não contemplariam as sutilezas e as ambivalências nos textos do

debate. Como veremos, a controvérsia é atravessada não apenas pela dificuldade para se falar de Deus de modo objetivo, mas também pelo uso que Voltaire e Rousseau faziam da noção de teodiceia, cujo sentido era diferente daquele adotado por Leibniz. É preciso, pois, reconstituir os argumentos essenciais e situá-los na história do pensamento para melhor definirmos o quadro de nossa análise. Começamos, então, com o axioma “*tout est bien*” e sua ligação com o sistema de Leibniz e Pope.

Leibniz, na *Teodiceia*, justifica Deus da acusação de ser autor do mal com sua teoria do “melhor (*optimum*) dos mundos possíveis”⁶. No prefácio dessa obra, Leibniz explica que o criador, em sua infinita bondade e justiça, teria escolhido necessariamente o melhor de todos os mundos possíveis, ainda que o mundo escolhido pudesse conter alguma medida de mal. Uma espécie de método divino, que Leibniz denomina “princípio do melhor”⁷. No entanto, de acordo com tal teoria, Deus seria responsável apenas pelo mal de imperfeição, que é intrínseco à criação mesma, e não pelo mal moral, este sim de responsabilidade humana. Assim, o pecado de Adão, sendo um mal moral, se constituiria enquanto fato particular, possível mas não necessário, e, por conseguinte, sem relação com a vontade de Deus, cujos atos se dariam exclusivamente por decretos gerais:

O mal pode ser metafísico, físico ou moral. O mal metafísico é a mera imperfeição, o mal físico é o sofrimento, e o mal moral é o pecado. Embora o mal físico e o mal moral não sejam necessários, é suficiente que, em virtude das verdades eternas, eles sejam possíveis. E como essa vasta região de verdades contém todas as possibilidades, é necessário que haja uma infinidade de mundos possíveis, que o mal entre em diversos deles, e que até mesmo o melhor de todos contenha uma medida de mal. É o que determinou Deus a permitir o mal.⁸

Por sua vez, Pope, no *Ensaio sobre o homem*, se refere ao problema da origem do mal associando o sofrimento à ignorância humana. De acordo com o poeta inglês, os males são sempre parciais e relativos, visto que mostram-se aceitáveis se considerados do ponto de vista da divindade, isto é, segundo uma compreensão geral das partes em relação ao todo da natureza:

*All nature is but art, unknown to thee;
All chance, direction, which thou canst not see;*

⁶ G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, Parte I, § 8, p. 108.

⁷ Id., *ibid.*, Préface, p. 44.

⁸ Id., *ibid.*, I, § 21, p. 116-117.

*All discord, harmony not understood;
All partial evil, universal good:
And, spite of pride in erring reason's spite,
One truth is clear, whatever is, is right.*⁹

A proposição “*whatever is, is right*”, associada à teoria do melhor dos mundos possíveis de Leibniz, fora traduzida por Silhouette e Du Resnel para o francês como “*tout ce qui est, est bien*”¹⁰, donde viria a fórmula “*tout est bien*”, que Voltaire coloca no subtítulo de seu *Poema* e que, posteriormente, utiliza para emblematizar o personagem Pangloss – inspirado em Leibniz – no romance *Cândido*. De acordo com Arthur Lovejoy, o que está por trás da proposição de Pope é o “princípio de plenitude”, que remonta às teodiceias neoplatônicas. Tal princípio, segundo Lovejoy, fundamentaria tanto a doutrina do otimismo filosófico quanto a concepção de teodiceia leibniziana, pois a ideia de cadeia dos seres impõe como necessário que cada espécie de criatura tenha seu próprio grau de completude (ou perfeição) para que o maior bem possível se realize.¹¹ Assim, o princípio de plenitude não apenas explicaria o mal de imperfeição de Leibniz, mas também ligaria, no poema de Pope, a hipótese do melhor dos mundos possíveis ao axioma “tudo está bem”.

O termo “otimismo” vinculado ao axioma de Pope teria surgido, segundo V. Gourevitch¹², com a crítica que os jesuítas endereçaram a Leibniz na edição de fevereiro de 1737 do *Journal de Trévoux*: o “melhor (*optimum*) de todos os mundos possíveis” seria objeto do chamado “sistema do *optimum*, ou do *otimismo*”¹³, o qual não passaria de um “materialismo disfarçado ou um spinozismo espiritual”¹⁴. J. Ehrard indica ainda que até os jansenistas mostraram-se favoráveis à censura da *Teodiceia* e do *Ensaio sobre o homem* feita pelos redatores jesuítas: na edição de 04/05/1737 das *Nouvelles ecclésiastiques*, elogiaram os artigos em questão do

⁹ A. Pope, *An Essay on Man*, ed. Maynard Mack, London, Methuen, 1950, p. 50-51. Tradução: “A Natureza toda é uma arte ignota a ti, / Todo acaso, desígnio, que não vês aqui; / Toda discórdia, uma harmonia que ouves mal; / E todo mal parcial, o bem universal. / Malgrado o orgulho, o pensamento aberto, / Uma verdade é clara: tudo que é, é certo.” (A. Pope, *Poemas*, trad. Paulo Vizioli, São Paulo, Nova Alexandria, 1994, p. 99).

¹⁰ Cf. edições de *Essai sur l'homme de M. Pope*, de 1736 (em prosa, por Silhouette) e 1737 (em verso, por Du Resnais).

¹¹ A. Lovejoy, *The Great Chain of Beings*, London, Harvard University Press, 1936, p. 215-216.

¹² V. Gourevitch, “The Religious Thought”, in *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, 2001, p. 194-195.

¹³ *Journal de Trévoux, ou Mémoires pour servir à l'histoire des sciences et des arts*, Paris, fév. 1737, art. XIII, p. 207.

¹⁴ Id., *ibid.*, p. 208-209.

Journal de Trévoux referindo-se a eles como “preciosos à religião, de uma grande utilidade à Igreja e tratados com todo o zelo que a fé deve inspirar”.¹⁵ Aparentemente, a doutrina do otimismo filosófico não agradava a Igreja (ou pelo menos alguns grupos notáveis), pois, como Voltaire observa no prefácio ao seu *Poema sobre o desastre de Lisboa*, havia “uma turba de teólogos de todas as comunhões”¹⁶ argumentando que, se tudo está bem, então a natureza humana não se encontra corrompida nem carece de um redentor, e, se este mundo é o melhor dos mundos possíveis, não há por que esperar um futuro mais feliz. Ou seja, o otimismo filosófico tornaria sem importância os dogmas do pecado original, da salvação e da vida futura na perspectiva cristã da história. Nas palavras de Voltaire, são estas as “conclusões que se tiram do poema de Pope”¹⁷.

Outro ponto ligado ao sistema do otimismo que incomodava os jesuítas era a tese implicada no sistema de Pope segundo a qual todo mal particular concorre para o bem universal, de modo que os infortúnios seriam apenas elementos necessários à realização do desígnio de uma sabedoria superior, que não compreendemos. Os versos “Toda discórdia, uma harmonia que ouves mal; / E todo mal parcial, o bem universal” no *Ensaio sobre o homem* fazem ecoar o que Leibniz afirma na *Teodiceia*:

[...] essa sabedoria suprema, aliada a uma bondade que não é menos infinita, só pode ter escolhido o melhor. Pois, assim como um mal menor é uma espécie de bem, da mesma forma um bem menor é uma espécie de mal se obstrui um bem maior. E haveria algo a corrigir nas ações de Deus se fosse possível fazer melhor.¹⁸

Nesses termos, a doutrina do otimismo inspirada em Leibniz poderia implicar num fatalismo que, para os jesuítas, seria incompatível com a concepção de um Deus livre e dotado de vontade. O resenhista da *Teodiceia* no *Journal de Trévoux* entende que, sem liberdade para escolher outro mundo que não fosse o melhor, Deus seria reduzido a um “autômato”¹⁹. Além disso, se os males particulares concorrem para o bem geral seguindo o princípio do melhor, segue-se daí que Deus age tirando o bem

¹⁵ *Nouvelles ecclésiastiques, ou Mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, pour l'année M DCC XXXVII, p. 69, apud J. Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 644.

¹⁶ Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, t. IX, éd. Louis Moland, Paris, Garnier, 1877, Préface, p. 465-466.

¹⁷ Id., *ibid.*, p. 467.

¹⁸ G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, I, § 8, op. cit., p. 108.

¹⁹ *Journal de Trévoux*, op. cit., p. 209-210.

do mal necessariamente, o que seria incompatível com a ideia de uma Providência onipotente e infinitamente bondosa: “Tudo está bem, tudo é melhor, tudo está muito bem. O mal não é um mal porque é a causa necessária do bem, necessária ao próprio Deus, que não somente sabe tirar o bem do mal, mais que só sabe – ou só pode – fazê-lo assim.”²⁰ E até mesmo de um ponto de vista teológico, Voltaire não vê razão para dizer que a justiça de Deus é aceitável: afinal, mesmo que o terremoto fosse um castigo pelos pecados dos homens, por que Lisboa seria mais iníqua que Londres ou Paris? ou, ainda, que crimes teriam cometido as crianças inocentes que morreram soterradas?²¹ Em última instância, são os atributos divinos de vontade, poder, justiça e bondade que encontram-se em questão no problema do mal. Os versos do *Poema* de Voltaire expressam um misto de perplexidade e angústia diante da incapacidade da inteligência humana para resolver o mistério da origem do mal:

*Mais comment concevoir un Dieu, la bonté même,
Qui prodigua ses biens à ses enfants qu'il aime,
Et qui versa sur eux les maux à pleines mains?
Quel œil peut pénétrer dans ses profonds desseins?
De l'Être tout parfait le mal ne pouvait naître;
Il ne vient point d'autrui, puisque Dieu seul est maître:
Il existe pourtant. O tristes vérités!
O mélange étonnant de contrariétés!*²²

Observa-se então que todas as dificuldades em torno da ideia de Providência devem-se, de alguma maneira, à falta de uma resposta satisfatória para o chamado “paradigma de Epicuro”, primeira formulação lógica para o problema do mal que chegou a nós por meio de uma citação de Lactâncio, apologista do século IV d.C., em *De ira deorum*:

Ou Deus deseja eliminar os males e é incapaz, ou é capaz e não deseja, ou nem deseja nem é capaz, ou Ele tanto deseja quanto é capaz. Se deseja e é incapaz, Ele é impotente, o que está em desacordo com o caráter de Deus. Se é capaz e não deseja, Ele é malevolente, o que é igualmente estranho a Deus. Se nem deseja nem é capaz, Ele é tanto malevolente quanto impotente, e, portanto, não é Deus.

²⁰ Id., *ibid.*, p. 211.

²¹ Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, op. cit., p. 470.

²² Id., *ibid.*, p. 474.

Se tanto deseja quanto é capaz, o que é adequado a Deus, de onde vêm os males?
Ou por que Ele não os remove?²³

Quem parece melhor expressar a indefinição dos filósofos acerca do debate sobre os atributos da Providência no século XVIII é o personagem Filo, nos *Diálogos sobre a religião natural* de David Hume: “As velhas questões de Epicuro continuam sem resposta. Ele [Deus] deseja prevenir o mal mas não pode? Então é impotente. Ele pode mas não quer? Então é malevolente. Ele tanto pode quanto quer? De onde então vem o mal?”²⁴ Não se trata, todavia, de aproximar Voltaire e Filo no que concerne à religião, pois a posição de Filo não é clara nos *Diálogos*²⁵. De Voltaire, sabe-se que ele é favorável à ideia de uma religião natural, o que incluía a crença num Ser supremo.²⁶ Com efeito, no mesmo volume em que publica o *Poema sobre o desastre de Lisboa* em março de 1756, havia também o *Poema sobre a lei natural* (inicialmente *Poema sobre a religião natural*, escrito em 1751), no qual Voltaire afirma a existência de um Deus e, tendo em vista a lei natural, exorta os homens à prática da justiça e da tolerância: “*Vous êtes sous la main de cet maître invisible / [...] / Je ne puis ignorer ce qu’ordonna mon maître / Il m’a donné sa loi, puisqu’il m’a donné l’être / [...] / Ainsi l’Être éternel qui nous daigne animer / Jeta dans tous les coeurs une même semence*”²⁷. Dessa maneira, Voltaire se afasta da hipótese de Bayle nos *Pensamentos diversos sobre o cometa* (1683), segundo a qual uma sociedade de ateus seria possível na medida em que houvesse leis severas e bem executadas para a punição dos crimes, uma vez que, a princípio, não haveria uma ligação necessária entre a conduta dos

²³ A citação de Epicuro via Lactâncio aparece em vários lugares. Cf. p. ex. P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, 1740, art. “Pauliciens”, nota E, p. 625; J.-M. Guyau, *La Morale d’Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, Félix Alcan, 1927, p. 172; B. Inwood & L. P. Gerson, *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*, Indianapolis, Hackett, 1997, p. 94.

²⁴ D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 227; trad. bras. p. 136.

²⁵ Filo critica severamente os fundamentos da crença em uma divindade, porém, suas concessões a Cleanto não nos permitem afirmar, na letra do texto, que trata-se da posição de um ateu. Algumas de suas afirmações são vagas e dão margem à dúvida, como, por exemplo: “[...] apesar das liberdades que tomo nas discussões e da minha predileção por argumentos inusitados, ninguém tem um sentimento religioso mais profundamente inculcado em seu espírito, nem dedica uma adoração mais profunda ao Ser Divino, tal como ele se revela à razão através do inexplicável plano e artifício da natureza” (Id., *ibid.*, p. 245; trad. bras. p. 166). Ou ainda: “Mas minha veneração pela genuína religiosidade é proporcional ao meu repúdio pelas superstições vulgares [...]” (Id., *ibid.*, p. 251; trad. bras. p. 174). Ora, que “genuína religiosidade” seria essa?

²⁶ Segundo Pomeau, Voltaire se refere a uma “sã filosofia”, que prova a existência de Deus, cf. R. Pomeau, *La Religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1969, p. 285.

²⁷ Voltaire, *Poème sur la loi naturelle*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, t. IX, éd. Louis Moland, Paris, Garnier, 1877, p. 443, 444 e 445.

homens e os dogmas do cristianismo.²⁸ Tanto é assim que Voltaire sequer menciona a hipótese da sociedade de ateus, limitando-se a citar o *Dicionário histórico e crítico* (o problema da origem do mal aparece no verbete “Pauliciens”) e dizer que, embora Bayle seja aquele que nos “ensina a duvidar”, a questão do mal permanece indefinida para ele.²⁹ Ora, mas se Voltaire não concebe uma moral independente dos princípios da religião natural e, por conseguinte, da noção de um “Ser eterno” ou um “mestre invisível”, então o que pretende ao criticar a ideia de Providência? Busquemos uma resposta na interpretação que Rousseau faz do prefácio e das notas do *Poema* sobre o terremoto, que Voltaire acrescenta na edição publicada.

Rousseau acusa Voltaire de ampliar o quadro das misérias humanas e de acabar com toda possibilidade de esperança ao recusar a visão otimista da Providência. O genebrino explica que, enquanto Pope o consola e o ajuda a suportar com paciência os sofrimentos, Voltaire só o faz sofrer, resumindo assim suas conclusões acerca do *Poema sobre o desastre de Lisboa*: “Sofre para sempre, miserável. Se existe um Deus que te criou, ele é todo poderoso; podia evitar todos os males. Portanto, não esperes que eles terminem; pois não se poderia saber por que tu existes, se não for para sofrer e morrer.”³⁰ Ora, parece-nos que Rousseau exagera no tom pessimista do *Poema*, de modo que as palavras de Voltaire no prefácio à obra não devem ser menosprezadas se desejarmos compreender os dois lados da questão: “Há sempre um sentido pelo qual pode-se condenar um escrito e um sentido pelo qual pode-se aprová-lo.”³¹ De fato, o próprio Voltaire afirma não apenas sua admiração por Pope, mas também que o *Ensaio sobre o homem* ensina “o respeito pela divindade, a resignação que se deve ter a ordens supremas, a sã moral e a tolerância, que são a alma desse excelente escrito”³². A objeção de Voltaire a Pope estaria no uso indevido que os filósofos faziam do axioma “*tout est bien*”, o qual, tomado em sentido absoluto, poderia justificar a negação da realidade do mal e o menosprezo das dores que afligem os homens: “Pope dizia *tudo está bem* em um sentido que era muito aceitável; hoje dizem-no em um sentido que pode ser combatido.”³³

²⁸ P. Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, t. II, Paris, Droz, 1939, p. 104-105.

²⁹ Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, op. cit., p. 476 (nota 1).

³⁰ O.C. IV, *Lettre de J.J. Rousseau à Monsieur de Voltaire* (18/08/1756), p. 1060.

³¹ Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, Préface, op. cit., p. 466.

³² Id., *ibid.*, p. 467.

³³ Id., *ibid.*, p. 468.

Com efeito, se o pano de fundo da querela entre Voltaire e Rousseau acerca do otimismo era a justificação de Deus empreendida por Leibniz, é preciso reconhecer que trata-se de uma apropriação do conceito de “teodiceia” no interior de um quadro intelectual bastante distinto daquele no qual os escritos que compõem a *Teodiceia* foram produzidos, de modo que seria inadequado tentarmos julgar qualquer um dos dois autores nos moldes do discurso sobre metafísica no século XVII. E, de fato, a preocupação de Voltaire não era com os verdadeiros princípios da ordem do universo, mas com os efeitos sociais e psicológicos relacionados ao sofrimento dos homens. Ou seja, uma apropriação do conceito de “teodiceia” voltada não para as questões abstratas da metafísica do chamado racionalismo clássico, e sim para as questões práticas relativas à moral e, como veremos no caso de Rousseau, à política.

A esse respeito, a explicação de Antonio Pintor-Ramos é esclarecedora.³⁴ O comentador espanhol explica que não é possível se referir a uma teodiceia em Rousseau no mesmo sentido que em Leibniz, uma vez que, no século XVIII, o quadro teórico para o problema do mal baseava-se em uma versão vulgarizada da doutrina lebniziana do otimismo filosófico. Para Pintor-Ramos, o problema do mal é tratado por Rousseau e Voltaire não em termos de uma “metafísica”, mas de uma “cosmovisão” (termo emprestado do historicismo de Dilthey para se referir a uma metafísica mitigada), sendo o *Ensaio sobre o homem* de Pope uma espécie de modelo de expressão do sentimento otimista de existência para os autores da época. A tese do artigo de Pintor-Ramos é que o debate entre Rousseau e Voltaire sobre o terremoto de Lisboa deve ser tomado como uma “teodiceia religiosa”: teodiceia que, justamente por não ser uma “teodiceia metafísica” e por estar calcada numa concepção religiosa da existência humana, teria condições de circunscrever o problema do mal à questão do mal moral, e fazer da ideia de Providência benfazeja uma garantia não tanto para a ordem geral do universo, mas antes, para a ordem moral da sociedade. O que vai de encontro ao comentário de Ernst Cassirer que, em *A filosofia do Iluminismo*, situa o problema da teodiceia no interior de um movimento de “secularização”, por meio do qual o problema da verdade deixa de ser abordado do ponto de vista da teologia e passa a ser objeto da física, da história, do direito, da ciência política e da arte.³⁵

Vejamos agora qual seria o perigo de se interpretar o axioma “*tout est bien*” na chave intelectual do século XVIII francês. Ainda no prefácio ao *Poema*, Voltaire se

³⁴ A. Pintor-Ramos, “Une théodicée religieuse”, *Les Études Jean-Jacques Rousseau*, n. 10, 1998.

³⁵ E. Cassirer, *A filosofia do Iluminismo*, Campinas, Ed. Unicamp, 1992, p. 217-218.

refere às más interpretações do poema de Pope, afirmando o seguinte: “Tudo está arranjado, tudo está ordenado, sem dúvida, pela Providência. Mas não é muito claro que tudo, desde há muito tempo, esteja arranjado para nosso bem-estar presente.”³⁶ A censura de Voltaire seria, portanto, em relação à atitude, defendida pelos partidários do otimismo, de que um estado presente miserável e infeliz pudesse ser considerado aceitável, em concordância com o axioma. Tal atitude resultaria em fatalismo ou materialismo – que, como vimos antes, era considerado tão nocivo quanto o spinozismo – ou em fanatismo, no sentido de fazer os homens acreditarem na ilusão de um bem futuro incerto. Daí o sentido que, em nossa opinião, é aquele que Voltaire tinha em mente quando escreveu os seguintes versos:

*Un jour tout sera bien, voilà notre espérance;
Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion.*³⁷

No entanto, é preciso notar que, na crítica à interpretação da ordem no presente, Voltaire não nega a esperança em uma melhora futura. Numa espécie de convite à sinceridade, ele apenas observa que os males particulares não deixam de ser males de fato e, enquanto tais, não podem ser desconsiderados: “a palavra *tout est bien*, tomada em um sentido absoluto e sem a esperança de um futuro, é apenas um insulto às dores de nossa vida”.³⁸ Além disso, quando afirma que é preciso admitir a existência do mal, o autor do *Poema sobre o desastre de Lisboa* não exclui os bens no cálculo de sua crítica: “Ele [Voltaire se refere a si mesmo] então confessa com toda a terra que há mal sobre a terra, *assim como há bem*”³⁹. Enquanto crítico (no sentido que a crítica assumia no século XVIII, segundo Koselleck), Voltaire pondera os dois lados do problema.⁴⁰ Lembremos que a balança dos bens e dos males era uma imagem que, na época, estava associada a Maupertuis, em seu *Essai de philosophie morale* (1749). É nessa obra que encontramos a famosa tese de Maupertuis, segundo a qual, “na vida a soma dos males ultrapassa a soma dos bens”.⁴¹ No entanto, é

³⁶ Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, Préface, op. cit., p. 465.

³⁷ Id., *ibid.*, p. 478.

³⁸ Id., *ibid.*, p. 468.

³⁹ Id., *ibid.*, p. 468.

⁴⁰ Trata-se da “crítica” entendida como arte de julgar a partir de distinções. Koselleck explica que com Bayle, no século XVII, a crítica adquire estatuto de “método crítico”, tornando-se “verdadeira atividade da razão” baseada na ponderação incessante “dos prós e dos contras”. E é esse o sentido que seria incorporado na crítica dos autores do século seguinte, dentre os quais Voltaire e Rousseau. (R. Koselleck, *Crítica e crise*, Rio de Janeiro, Ed. UERJ/Contraponto, 1999, p. 93 e 96).

⁴¹ P. L. M. Maupertuis, *Essai de philosophie morale*, Berlin, 1749, p. 18.

preciso observar que, no caso desse autor, não há uma negação da ideia de Providência cristã: muito pelo contrário, Maupertuis tenta conciliar o Deus cristão com a moral dos estoicos em uma doutrina sensualista que não busca apenas o prazer do corpo, mas também o da alma, este último a se realizar numa vida de felicidade futura. Como lemos na conclusão do *Essai de philosophie morale*:

É um erro e um fanatismo crer que [...] para ser eternamente feliz seja preciso sobrecarregar-se com tristeza e desgosto. [...] Tudo que é preciso fazer nesta vida para encontrar a maior felicidade de que nossa natureza seja capaz é, sem dúvida, o mesmo que deve nos conduzir à felicidade eterna.⁴²

Não nos parece ser a visão de Voltaire acerca do problema do mal, pois o que o autor do *Poema sobre o desastre de Lisboa* enfatiza é precisamente “*notre bien-être présent*”⁴³, muito embora na balança dos bens e dos males da vida, a proposição de Maupertuis possa lhe parecer mais verossímil. De todo modo, é preciso levar em conta que Maupertuis se refere ao mal num sentido vago, em termos de medida de prazer – uma “soma de momentos infelizes”⁴⁴ –, o que o próprio autor julga difícil de se mensurar, ao passo que Voltaire tem em vista uma situação bastante concreta: a das mortes brutais causadas por uma catástrofe natural, ou seja, a “questão do mal físico”⁴⁵, a qual pode ser julgada como inaceitável mesmo sem muita reflexão. Antes de tudo, trata-se de uma atitude de indignação perante as leis da divindade, muito mais do que deduções rigorosas de uma demonstração como nos tratados científicos. Ou, como explica José Oscar de Almeida Marques, o *Poema* seria “não tanto uma discussão arrazoada do conceito de Providência quanto um *cri de coeur* de um homem que vê suas certezas ruírem e para quem o desastre de Lisboa é mais um escândalo a ser denunciado do que um problema teórico a ser resolvido”.⁴⁶

É precisamente nesse sentido que lemos o comentário de Maria das Graças de Souza sobre o *Poema*. Para a comentadora brasileira, Voltaire nega o axioma “*tout est bien*” pelo fato de recusar as teses de que os males particulares são necessários ao bem universal e que o universo é ordenado para o bem do homem. Afinal, de um ponto de vista prático, o universo mesmo desmente a doutrina do otimismo filosófico

⁴² Id., *ibid.*, p. 106-107.

⁴³ Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, Préface, *op. cit.*, p. 465.

⁴⁴ P. L. M. Maupertuis, *Essai de philosophie morale*, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁵ Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, Préface, *op. cit.*, p. 465.

⁴⁶ J. O. A. Marques, “The Paths of Providence: Voltaire and Rousseau on the Lisbon Earthquake”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 15, n. 1, 2005, p. 52.

e é preciso reconhecer que o mal existe sobre a terra. Para Voltaire, a doutrina de Leibniz não responde ao paradigma de Epicuro, pois, se Deus sustenta a cadeia do Ser e é livre, justo e bondoso, não há razão que explique o sofrimento humano. Mesmo aceitando o argumento da ordem, Voltaire não aceita o determinismo absoluto de Leibniz e nem se contenta com as explicações da ciência para os fenômenos associados ao sofrimento humano, uma vez que tais fenômenos, mesmo sendo particulares, eram equivalentes a um escândalo: eles representam uma ruptura na racionalidade do mundo. Segundo Maria das Graças, “Voltaire quer justamente mostrar que, mesmo explicado, o desastre de Lisboa não deixa de ser uma desordem, um efeito inusitado, que manifesta a fragilidade e a situação precária do homem, mal-instalado num mundo muitas vezes ameaçador, sujeito à dor e ao sofrimento.”⁴⁷

Podemos então recolocar a discussão sobre a Providência sem correremos o risco de acusar Voltaire de ateísmo e, ao mesmo tempo, compreendendo melhor a razão de sua recusa da doutrina do otimismo filosófico. Ao questionar a existência de uma divindade providente e bondosa, Voltaire não quer propor uma moral desvinculada da religião como Bayle nem tampouco resolver o problema da origem do mal segundo uma metafísica como no século XVII, mas apenas negar a validade absoluta do axioma “*tout est bien*” expressando sua perplexidade diante do horror representado pelo espetáculo absurdo de um Deus todo-poderoso que permitia que muitos cristãos morressem soterrados bem no dia da Festa de Todos os Santos, inclusive dentro das igrejas. Além disso, é preciso observar que a negação do otimismo absoluto não significa necessariamente pessimismo. “*Un jour tout sera bien, voilà notre espérance*”: Voltaire mostra-se resignado em relação ao presente, mas não ao futuro, haja vista sua referência à “ilusão” ser dirigida somente aos que insistem em “interpretar malignamente” o poema de Pope afirmando, a despeito das desgraças visíveis após o terremoto de Lisboa – e outros tantos –, que “*tout est bien*” no dia de hoje. Porém, aos olhos de Rousseau, a necessidade de esperança para suportar o presente tornava a defesa da ideia de Providência mais importante do que as ponderações sobre interpretação de texto acima apresentadas, e, desse ponto de vista, a intenção de Voltaire era outra.

Segundo a interpretação de Rousseau, Voltaire negava não apenas a Providência, mas também toda e qualquer possibilidade de um futuro melhor. Assim,

⁴⁷ M. G. Souza, *Voltaire: a razão militante*, São Paulo, Moderna, 1993, p. 27.

pensava Rousseau, sem Providência e sem esperança no porvir, a perspectiva de Voltaire não oferecia consolo para as misérias da vida presente tal como o poema de Pope e o sistema de Leibniz. Em termos anacrônicos, diríamos que, na opinião de Rousseau, Voltaire desconstruía, por meio de sua crítica, o mecanismo psicológico de Rousseau para suportar com esperança (ainda que ilusória) os sofrimentos de sua existência. Mecanismo indispensável, diga-se de passagem. Afinal, nem o Senhor de Wolmar é totalmente contra esse uso terapêutico da religião: na *Nova Heloísa*, Julie relata que o barão “acha que a devoção é um ópio para a alma: alegre, anima e sustenta quando se toma em doses pequenas, mas uma dose forte demais adormece, torna fanático ou mata”.⁴⁸ Rousseau não podia tolerar que Voltaire achasse a doutrina do otimismo “tão cruel”, como lemos na *Carta* de 18 de agosto:

Censurais Pope e Leibniz de insultar nossos males ao sustentarem que tudo é bem, e vós aumentais de tal maneira o quadro de nossas misérias que acabais por agravar o sentimento que temos delas; ao invés das consolações que esperava, vós apenas me afligis; dir-se-ia que temeis que eu não veja o suficiente o quanto sou infeliz; e acreditais, parece, tranquilizar-me muito, provando-me que tudo é mal.⁴⁹

Ora, reconhecer que “o mal está sobre a terra”⁵⁰ não é o mesmo que afirmar “tudo é mal”. Não é difícil perceber que a ironia do *Poema* de Voltaire é dirigida àqueles que insistem em negar a realidade, de modo que o que se deseja é apenas uma atitude mais coerente entre o sentimento e os fatos: “*Vous criez: « Tout est bien » d'une voix lamentable, / L'univers vous dément [...]*”⁵¹. Tal interpretação do *Poema* é radical e, talvez, o intuito fosse justamente provocar uma resposta, como o próprio Rousseau parece sugerir nas *Confissões* quando revela, no relato da gênese da *Carta*, que ficara revoltado ao ver um homem coberto de glória e bens de toda espécie escrever amargamente sobre as misérias da vida dizendo que tudo é mal. Estaria aí a motivação para Rousseau se decidir pelo “insensato projeto de fazê-lo entrar em si mesmo e de provar-lhe que tudo está bem”⁵². De todo modo, queremos deixar de lado os exageros na leitura de Rousseau e, em vez de discutirmos suas intenções (pois isso extrapolaria a análise de texto), observarmos outro aspecto da *Carta sobre a*

⁴⁸ O.C. II, *Julie ou La nouvelle Héloïse*, VI, 8, p. 697; trad. bras. p. 598.

⁴⁹ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1060; trad. bras. p. 160.

⁵⁰ Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, op. cit., p. 474.

⁵¹ Id., *ibid.*

⁵² O.C. I, *Les Confessions*, IX, p. 429.

Providência, a saber, a maneira como Rousseau conduz sua crítica a Voltaire. Pois o que nos interessa no texto de Jean-Jacques não são nem suas reflexões metafísicas nem seus métodos de interpretação de texto, mas tão-somente as conclusões práticas em matéria de moral e política que a leitura do *Poema* de Voltaire levou o pensador genebrino a elaborar.

Primeiramente, é preciso observar que o que leva Rousseau a tomar partido de Pope e Leibniz não são os argumentos racionais. Lembremos que, em carta ao conde François de Conzié (17/01/1742), o jovem Jean-Jacques critica o poema de Pope julgando haver ali “um sistema muito absurdo, mas muito ligado”⁵³. A opção de Rousseau enunciada na *Carta* visa combinar “a força da esperança ao equilíbrio da razão” respeitando sua tendência para escolher o “lado mais consolador”⁵⁴ (expressão que reaparece nas *Rêveries*⁵⁵). Daí se explica que, para nosso autor, o que vale no problema da Providência é uma “prova de sentimento”⁵⁶, até mesmo porque as demonstrações apresentam seus limites quando têm que lidar com o conhecimento da ordem universal, sempre baseado na necessidade da natureza e acima da inteligência humana: “segundo o costume dos ignorantes, tenho pouca fé nas demonstrações que ultrapassam minha compreensão”⁵⁷. Rousseau sustenta que os princípios do otimismo não são tirados do conhecimento empírico da natureza pelo uso da razão, e sim da experiência íntima do “doce sentimento de existência”⁵⁸, que, mesmo sem o rigor demonstrativo dos sistemas de Leibniz e Pope, induzem-no a acreditar na imortalidade da alma e, por conseguinte, na existência de uma Providência benfazeja e de uma justiça futura.

⁵³ *Lettre à François-Joseph de Conzié* (17/01/1742), in J.-J. Rousseau, *Lettres philosophiques*, éd. H. Gouhier, Paris, J. Vrin, 1974, p. 18. O ponto central da crítica de Rousseau à cadeia do ser de Pope diz respeito à desproporção entre a finitude dos seres e a infinitude divina: Deus, um ser infinito, não poderia ser o último elo de uma cadeia finita como sustenta Pope, pois isso seria uma contradição com o atributo divino de transcendência. Voltaire faz essa mesma crítica no *Poema sobre o desastre de Lisboa*: “Dieu tient en main la chaîne, et n’est point enchaîné” (Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, op. cit., p. 472) e Rousseau concorda: “haveis feito uma correção muito justa ao sistema de Pope, ao observar que não há nenhuma gradação proporcional entre as criaturas e o Criador, e que, se a cadeia dos seres termina em Deus, é porque ele a sustenta, e não porque ele esteja no seu término.” (O.C. IV, *Lettre à Voltaire*, p. 1066; trad. bras. p. 169-170).

⁵⁴ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1071; trad. bras. p. 174.

⁵⁵ O.C. I, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Troisième Promenade, p. 1017; trad. bras. p. 34. Cf. tb. carta a Dom Deschamps (08/05/1761), na qual Rousseau afirma que encontra consolo para “os males de toda espécie” na “simplicidade da fé” e que “somente a esperança numa outra vida pode consolar por esta” (J.-J. Rousseau, *Lettres philosophiques*, op. cit., p. 63).

⁵⁶ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1071; trad. bras. p. 175.

⁵⁷ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1066; trad. bras. p. 169.

⁵⁸ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1063; trad. bras. p. 164.

Detenhamo-nos, por um instante, nesse “doce sentimento de existência”. As análises de Pierre Burgelin sobre a filosofia da existência de Rousseau nos ensinam que o “sentimento de existência” deve ser visto não apenas como o movimento de autopercepção do *eu* operado pelo Rousseau das *Rêveries*, mas também como a condição mínima necessária para a busca da felicidade humana defendida nos principais escritos do autor.⁵⁹ O sentimento de existência é apreendido por Rousseau na medida em que observa que seu ser se expande em direção aos outros seres, como se sua felicidade só pudesse ser concebida no âmbito de uma ordem maior, que ultrapassa os limites do próprio indivíduo. Burgelin cita uma nota do *Emílio* na qual Rousseau parece retomar os princípios do amor de si e da piedade natural, apresentados no segundo *Discurso*, a fim de generalizá-los no âmbito de uma teoria moral baseada na ideia de expansão do ser:

[...] 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 e a razão do preceito está na própria natureza que me inspira o desejo de meu bem-estar em qualquer lugar em que me sinta existir. [...] O amor dos homens derivado do amor de si é o princípio da justiça humana.⁶⁰

A “alma expansiva” que leva o indivíduo a identificar-se com seu semelhante é a figura de linguagem para se referir ao amor de si que se desdobra como amor dos homens. Basicamente, trata-se de uma imagem da virtude, como podemos notar na leitura de outra afirmação mais à frente no *Emílio*: “Estendamos o amor-próprio aos outros seres; transformá-lo-emos em virtude”.⁶¹ Segundo Burgelin, a teoria moral vislumbrada por Rousseau nessas passagens está fundamentada num sentimento de existência que, por ser indissociável das ideias de virtude e justiça, abrange não apenas o próprio eu, mas também os outros seres: “Se o amor de si nos liga assim ao universo, ser justo significa portanto, em última análise, amar-se a si mesmo na totalidade de seu ser.”⁶² E, o detalhe que importa para nossa análise, é que a concepção que Rousseau tem do amor de si não se limita ao problema da autopreservação, mas está ligada também à crença em uma Providência que estabelece deveres morais a serem cumpridos na terra. Lembremos que, na carta ao

⁵⁹ P. Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1952, p. 149-151.

⁶⁰ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 523; trad. bras. p. 308.

⁶¹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 547; trad. bras. p. 335.

⁶² Cf. P. Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, op. cit., p. 162.

abade de Carondelet de 04/03/1764 (na qual Rousseau afirma que o amor de si mesmo é “o mais poderoso, e, parece-me, o único motivo que faz agir os homens”), encontramos tal associação entre sentimento, crenças e conduta em sociedade:

De todos os sentimentos que nos dão uma consciência reta, os dois mais fortes e os únicos sobre os quais todos os outros estão fundamentados são aquele da dispensação de uma providência e aquele da imortalidade da alma: quando esses dois são destruídos, não vejo mais o que pode restar.⁶³

Não é, pois, por acaso que Rousseau distingue dois pontos de vista na *Carta sobre a Providência*: do ponto de vista da “ordem física”, o ser sensível preocupa-se apenas com sua própria conservação, ao passo que do ponto de vista da “ordem moral”, a conservação de cada indivíduo subordina-se às relações com todos os demais, de modo que cada um sente necessidade de posicionar-se “do melhor modo possível em relação ao todo”⁶⁴. Uma relação parte-todo implicada na imagem do ser que se expande buscando contato com outros seres e a harmonia do conjunto, donde se compreende a dimensão política da frase que, ao leitor apressado, poderia passar como puro devaneio metafísico sobre o problema do mal: “para aquele que sente sua existência, é melhor ser do que não ser”.⁶⁵ É, pois, no sentimento que Rousseau encontra não apenas conforto para suportar com paciência e esperança os males da vida presente em sociedade, mas também, em última instância, motivação para refletir sobre a moral e teorizar sobre o homem e o cidadão.

Rousseau seria então “um dos iniciadores das teorias sentimentalistas e voluntaristas da crença”⁶⁶, como afirma D. Parodi, ou, segundo Georges Gurvitch, um restaurador da “moral da intuição sentimental”⁶⁷, de modo a caminhar, nas palavras de Yvon Belaval, em direção a um “dogmatismo moral” fundado no sentimento?⁶⁸ Acreditamos que não. Pois parece-nos que o princípio da reflexão moral de Rousseau não é o sentimento independentemente da razão, uma vez que não há em sua obra –

⁶³ *Lettre à M. l'Abbé de Carondelet* (04/03/1764), in J.-J. Rousseau, *Lettres philosophiques*, op. cit., p. 127-129.

⁶⁴ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1069-1070; trad. bras. p. 173.

⁶⁵ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1069-1070; trad. bras. p. 173.

⁶⁶ D. Parodi, “La philosophie religieuse de J.-J. Rousseau”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. XX, 1912, p. 305.

⁶⁷ G. Gurvitch, *Morale théorique et science des mœurs*, Paris, PUF, 1948, p. 40.

⁶⁸ Y. Belaval, “Rationalisme sceptique et dogmatisme du sentiment chez Jean-Jacques Rousseau”, *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. 38, 1969-1971, p. 21.

pelo menos não explicitamente – uma oposição necessária entre razão e sentimento. Examinemos esse ponto na *Carta sobre a Providência*.

Se, por um lado, é certo que Rousseau toma o partido de Pope e Leibniz movido pelo sentimento e não por razões propriamente ditas, por outro, suas objeções a Voltaire são tão racionais quanto os argumentos que toma emprestado dos autores que defende. Assim como Leibniz, Rousseau distingue o mal moral do mal físico para explicar que, muito embora os males físicos sejam inevitáveis, estes decorrem do mau uso que o homem faz de sua liberdade: “a maior parte dos males físicos ainda são obra nossa”⁶⁹ e “é o abuso que fazemos da vida que nô-la torna pesada”⁷⁰. Como dirá o vigário, é “o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e maus”⁷¹, donde segue a máxima: “Homem, não mais procures o autor do mal; esse autor és tu mesmo.”⁷² No caso do desastre de Lisboa, Rousseau recorre à ironia característica dos dois *Discursos* quando afirma que somos “engenhosos [...] ao fomentar nossas misérias à força de belas instituições”⁷³. Daí a razão de sua defesa, inspirada nesse raciocínio, de que não haveria tantas mortes se os homens vivessem espalhados pelo campo e não dentro de prédios nas cidades: “deveis convir, por exemplo, que a natureza não havia absolutamente ajuntado ali vinte mil casas de seis andares, e que, se os habitantes dessa grande cidade estivessem espalhados mais igualmente e mais levemente alojados, o estrago teria sido muito menor e, talvez, nulo.”⁷⁴

E esse ponto é digno de nota. Rousseau procura discutir o problema da origem do mal na mesma perspectiva de Voltaire: julgando os efeitos concretos, e não as causas abstratas e sempre incertas. Assim como Voltaire, Rousseau também tem uma perspectiva prática da filosofia. Com efeito, nas cartas a Sophie d’Houdetot, escritas no início de 1758, Rousseau é enfático ao afirmar que o “objetivo da vida humana é a felicidade”⁷⁵ e que se recusava a entrar “em discussões metafísicas que não levam a nada”⁷⁶. Nessas cartas – chamadas *Lettres morales* – Rousseau censura o “fútil

⁶⁹ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1061; trad. bras. p. 162.

⁷⁰ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1063; trad. bras. p. 165.

⁷¹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 587; trad. bras. p. 379.

⁷² O.C. IV, *Émile*, IV, p. 588; trad. bras. p. 379.

⁷³ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1062; trad. bras. p. 164.

⁷⁴ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1061; trad. bras. p. 162.

⁷⁵ O.C. IV, *Lettres morales*, II, p. 1087; trad. bras. p. 146.

⁷⁶ O.C. IV, *Lettres morales*, V, p. 1109; trad. bras. p. 166.

saber”⁷⁷ dos filósofos, que se perdem em “labirintos de raciocínios” e “sutilezas metafísicas”⁷⁸. Tais filósofos, na opinião de Rousseau, deveriam ensinar a arte de “saber como se deve viver”⁷⁹, a fim de que conhecêssemos “tudo o que devemos pensar, sentir e acreditar para sermos felizes tanto quanto o permite a condição humana”⁸⁰, mas, em vez disso, preferem o “saber ornamental para desfilarem aos olhos dos outros”⁸¹. É preciso sempre ter em mente a afirmação da carta a Dom Deschamps de 25/06/1761, na qual afirma:

A verdade que amo não é tanto metafísica quanto moral [...]. Eu amaria também a verdade metafísica se pudesse acreditar que ela está ao nosso alcance, mas nunca a vi a não ser nos livros, e, perdendo a esperança de encontrá-la, desdenhei sua instrução, persuadido de que a verdade que é útil está mais perto de nós e que, para adquiri-la, não é preciso um aparato tão grande de ciência.⁸²

Como explica Ronald Grimsley, quando Rousseau discute metafísica com Voltaire, ele não visa os raciocínios em si mesmos, e sim “seu efeito sobre uma vida pessoal do homem”⁸³.

É com esse espírito prático que Rousseau recorre à ideia de cadeia dos seres: não para repetir os elogios que Pope faz a Deus nem para explicar as razões da ordem do universo como faziam os filósofos, mas simplesmente para contra-argumentar que, sem a regularidade da natureza, Voltaire teria uma filosofia absurda, até mesmo do ponto de vista do senso comum, por admitir “ações sem princípio e efeitos sem causa”.⁸⁴ Como em todo sistema, a ordem do universo é intrínseca ao próprio universo e, a rigor, os acontecimentos poderiam ser conhecidos pelas relações internas do conjunto: “nada é estranho ao universo, tudo o que se faz nele age necessariamente sobre o próprio universo”.⁸⁵ Nesse sentido, o mistério não seria um fenômeno sobrenatural, mas tão-somente um acontecimento cujas causas são ignoradas e que não necessariamente seria uma intervenção divina na ordem pré-estabelecida (um argumento similar ao utilizado na crítica aos milagres). Os efeitos

⁷⁷ O.C. IV, *Lettres morales*, II, p. 1189; trad. bras. p. 148.

⁷⁸ O.C. IV, *Lettres morales*, II, p. 1188; trad. bras. p. 146.

⁷⁹ O.C. IV, *Lettres morales*, II, p. 1187; trad. bras. p. 146.

⁸⁰ O.C. IV, *Lettres morales*, II, p. 1187; trad. bras. p. 146.

⁸¹ O.C. IV, *Lettres morales*, II, p. 1188; trad. bras. p. 146.

⁸² *Lettre à Dom Deschamps* (25/06/1761), in J.-J. Rousseau, *Lettres philosophiques*, op. cit., p. 66.

⁸³ R. Grimsley, *Rousseau and the Religious Quest*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 18.

⁸⁴ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1065; trad. bras. p. 167.

⁸⁵ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1066; trad. bras. p. 168.

catastróficos do terremoto são, do ponto de vista de Rousseau, obra dos homens e não de Deus, e a cadeia do Ser descrita por Pope não diz respeito ao que está realmente em discussão. Contudo, Rousseau exagera ao tratar Voltaire como se este negasse a concepção de universo ordenado. Tentemos compreender o nó desse ponto.

A questão gira em torno de uma nota em que Voltaire explica sua concepção da cadeia dos eventos defendida por Leibniz, baseando-se para isso na distinção entre “efeitos necessários” e “efeitos indiferentes”⁸⁶. Segundo Voltaire, ainda que os eventos e os corpos estejam todos encadeados, nem todos os corpos seriam necessários à ordem e à conservação do universo, assim como nem todos os eventos seriam essenciais à série de eventos: “Há, portanto, eventos que têm efeitos e outros que não têm.” Que o casamento do imperador Maximiliano com a herdeira de Borgonha tenha provocado duzentos anos de guerra na Europa, isso seria um evento necessário, mas que a herdeira de Borgonha tenha penteado seu cabelo de uma maneira ou de outra, isso não mudaria o sistema geral da cadeia. Ou seja, Voltaire afirma a existência de eventos “sem filiação”, “que não produzem nada” e que não teriam efeito significativo sobre a ordem geral do mundo. Tal posição, evidentemente, nada tem a ver com o quadro caótico de um universo sem Deus em que a natureza não segue leis determinadas, pois o que Voltaire defende não é uma irregularidade absoluta dos acontecimentos, mas apenas um arranjo com partes tal que, “um pouco mais ou um pouco menos de irregularidade”, não contribuiria nem prejudicaria a ordem geral estabelecida por Deus, como lemos na referida nota do *Poema*: “*Tudo está encadeado* quer dizer apenas que tudo está arranjado. Deus é a causa e o mestre desse arranjo.” Daí a recusa de Voltaire – nessa mesma nota – em aceitar a ideia de que “se tirássemos um átomo do mundo, o mundo não poderia subsistir”.⁸⁷

O argumento é tirado do livro *Examen sur l'Essai sur l'homme de Pope* (1737), de Jean-Pierre Crousaz, teólogo suíço a quem Voltaire chama de “sábio geômetra”⁸⁸. Crousaz rejeita a ideia de que um universo contendo inteligências livres e ativas seja composto de partes que, a cada instante, desde o início de sua existência, tenham o estado atual determinado necessariamente pelo estado anterior, pois isso implicaria em “fatalismo”, que, para ele era sinônimo de “spinozismo”. Essa é a razão pela qual Crousaz nega que, nas “gradações dos seres que a Deus aprovou formar”, a cadeia

⁸⁶ Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, op. cit., p. 472 (nota 1).

⁸⁷ Id., *ibid.*, p. 472-473 (nota 1).

⁸⁸ Id., *ibid.*, p. 472 (nota 1).

toda seja destruída com apenas um elo rompido, explicando como exemplo que, no sistema solar, os planetas obedecem a leis de impulso ou de atração entre os corpos de tal maneira que o movimento permanece em perfeito equilíbrio e as alterações no interior dos planetas (“pequenas mudanças”) não interferem no sistema.⁸⁹

Contudo, mesmo sem ter lido o *Examen* de Crousaz (“não li seu livro contra Pope”⁹⁰), Jean-Jacques não se convence acerca da possibilidade da natureza ser arranjada a partir de eventos necessários e efeitos indiferentes. Para Rousseau, a ordem na qual todas as partes estão necessariamente ligadas é um fato, ainda que a demonstração dos verdadeiros princípios dessa ordem esteja além dos limites da razão. No entanto, para responder ao argumento de Voltaire e Crousaz, Rousseau não precisa ir tão longe: ele simplesmente contra-argumenta com uma outra distinção, entre “efeitos sensíveis” e “efeitos reais”⁹¹. Em vez de falar em efeitos “indiferentes”, refere-se a efeitos muito pequenos, imperceptíveis à observação, mas que, ainda assim, seriam “necessários” (redundância para Rousseau) na cadeia do universo, como o caso do grão de areia na uretra de Cromwell, que Pascal cita nos *Pensées* como exemplo de ação imperceptível da Providência em favor dos cristãos: esse fato imperceptível matou Cromwell e, por conseguinte, impediu a morte de muitos cristãos.⁹² Bem ao espírito dos versos de Pope, nos quais o desacordo é uma harmonia que não entendemos, Rousseau prefere afirmar a incapacidade humana para conhecer tudo, referindo-se a “algumas leis que ignoramos e que a natureza segue tão fielmente quanto aquelas que nos são conhecidas”⁹³ (como no exemplo da ação de um ímã escondido no caso da balança com os dois pesos de ferro desiguais), em vez de afirmar, como faz Voltaire, a falta de necessidade, ou mesmo a irracionalidade, na ordem da natureza, cuja “precisão”⁹⁴ é indubitável.

É ainda numa perspectiva racionalista que vemos Rousseau distinguir o “mal particular” do “mal geral”⁹⁵. O otimismo atribuído a Pope e Leibniz nega o mal geral, mas admite a existência de males particulares, visto que, em última instância, todo

⁸⁹ J.-P. Crousaz, *Examen de l'Essay sur l'homme*, Lausanne, 1737, p. 86-88. Os versos de Pope em questão são os seguintes: “Where, one step broken, the great scale's destroyed / [...] / The least confusion but in one, not all / That system only, but the whole must fall” (I, 8).

⁹⁰ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1064; trad. bras. p. 166.

⁹¹ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1066; trad. bras. p. 168.

⁹² B. Pascal, *Pensées*, éd. Sellier, Paris, Le Livre de Poche, 2004, p. 1161, § 622; trad. bras. p. 85.

⁹³ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1065; trad. bras. p. 166-167.

⁹⁴ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1065; trad. bras. p. 167.

⁹⁵ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1068; trad. bras. p. 171.

mal particular seria necessário para a realização de um bem maior futuro. Se o cadáver de um homem serve para alimentar vermes, lobos e plantas⁹⁶, mesmo que isso não compense a tristeza de sua morte, é preciso pensar na circulação de substâncias entre homens, animais e vegetais, de modo que a fórmula de Leibniz continua valendo do ponto de vista do bem do todo: “o mal particular de um indivíduo contribui para o bem geral”.⁹⁷ O próprio Voltaire não pode ignorar essa distinção, uma vez que ela aparece, como lembra Rousseau, em seu conto *Zadig* (1747), no qual vemos um personagem – o eremita – cometer diversos males particulares (botar fogo na casa de um homem virtuoso, jogar uma criança inocente no rio etc.) tendo sempre em vista um bem maior no futuro, de modo que os aparentes crimes seriam, na verdade, bens relativos.⁹⁸ Devemos observar ainda que trata-se da mesma posição atribuída por Rousseau, anos mais tarde, a Saint-Preux, o que é notável pelo fato de ser justamente o personagem da *Nova Heloísa* que encarna o conflito entre razão e sentimento: “esforcei-me por mostrar que não somente não há mal absoluto e geral no sistema dos seres, mas que mesmo os males particulares são muito menores do que parecem à primeira vista e que, afinal de contas, são grandemente ultrapassados pelos bens particulares e individuais”.⁹⁹

O que está em questão nesse ponto da argumentação de Rousseau é que a ordem do universo se baseia no primado do todo em relação às partes, muito embora o conhecimento desse todo seja inacessível ao homem. Como explica na *Carta*:

Não se trata de saber se cada um de nós sofre ou não, mas se é bom que o universo exista, e se nossos males são inevitáveis na constituição do universo. Assim, a adição de um artigo tornaria a proposição mais exata; e ao invés de *tudo está bem*, talvez fosse preferível dizer *o todo está bem*, ou *tudo está bem para o todo*. Então será evidente que nenhum homem poderia dar provas diretas nem pró nem contra, pois essas provas dependem de um conhecimento perfeito da constituição do mundo e do objetivo de seu autor, e esse conhecimento está incontestavelmente acima da inteligência humana.¹⁰⁰

⁹⁶ O exemplo de Voltaire no prefácio do *Poema* fala de “animais que se alimentarão de cadáveres nos escombros” (Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, Préface, op. cit., p. 468).

⁹⁷ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1068; trad. bras. p. 170.

⁹⁸ Voltaire, *Zadig, ou La Destinée*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, t. XXI, Paris, Garnier, 1879, p. 86-94.

⁹⁹ O.C. II, *La Nouvelle Héloïse*, V, 5, p. 595; trad. bras. p. 513.

¹⁰⁰ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1068; trad. bras. p. 171.

Essa distinção entre o bem do todo e o bem das partes nos remete à oposição entre obra divina e obra humana, ou entre natureza e artifício, que comanda o pensamento de Rousseau. Não é por acaso que a frase que abre o *Emílio* é: “*Tudo está bem* quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos dos homens.”¹⁰¹ Todavia, trata-se de uma distinção tão difícil de ser estabelecida pelo homem quanto aquela entre mal geral e mal particular, uma vez que o conhecimento das coisas gerais está acima da inteligência humana. O homem tende a ver o próprio sofrimento como um mal geral, ao passo que, do ponto de vista divino, trata-se de um mal particular, isto é, algo necessário para a realização do bem geral. É por isso que o homem não é capaz de discutir se a existência é boa ou se os males são inevitáveis, pois sua inteligência limitada não permite a apreensão de conhecimentos gerais como a constituição do mundo ou o objetivo de seu autor. Suas ideias a respeito do bem e do mal gerais são vagas e ele facilmente se engana. Tudo se passa como no *Contrato social*, no capítulo sobre a lei, onde Rousseau explica que o bem do todo é difícil de ser conhecido pelo povo, “multidão cega” que só vê o bem particular segundo seus interesses e paixões, e, por isso mesmo, “raramente sabe o que lhe convém”¹⁰². Daí a necessidade de um legislador para confirmar a passagem do estado de natureza para o estado civil: pois, sem o recurso a uma “inteligência superior”¹⁰³, o povo só enxergaria aquilo que é próximo: “Os pontos de vista muito gerais e os objetivos muito distantes encontram-se igualmente fora do seu alcance.”¹⁰⁴ Daí, por conseguinte, a distinção entre justiça universal, cuja fonte é Deus, e justiça dos homens, que, por ser sempre particular (situada historicamente e determinada pelos costumes), é sujeita a abusos e sempre se corrompe.

Percebe-se que a dicotomia entre natureza e civilização é determinante na reflexão de Rousseau. Queremos mostrar agora que o problema da teodiceia é resolvido por nosso autor mediante a oposição desses termos, o que permitirá a rearticulação de seus raciocínios no âmbito da política: pensar a distinção entre bem geral e bem particular é, em última instância, pensar a distinção entre justiça divina e justiça dos homens. Vejamos como Rousseau realiza esse movimento no texto.

¹⁰¹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 245; trad. bras. p. 7.

¹⁰² O.C. III, *Du contrat social*, II, 6, p. 380; trad. bras. p. 108.

¹⁰³ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 381; trad. bras. p. 109.

¹⁰⁴ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 383; trad. bras. p. 111-112.

Ao longo da *Carta*, vemos Rousseau refutar uma série de outros pontos levantados por Voltaire: sobre a precisão das medidas e a regularidade das formas encontradas na natureza, sobre a regularidade das órbitas dos planetas, sobre o problema do vácuo e sua relação com o da resistência dos meios fluidos no movimento dos corpos, sobre o acaso e as teorias de formação dos corpos organizados, e até mesmo sobre a hipótese de vida em outros planetas. Jean-Jacques demonstra erudição, uma vez que precisa se legitimar na discussão de tantos assuntos difíceis perante o “mestre” e “filósofo” que admirava: além das obras de Leibniz, Pope e do próprio Voltaire, menciona ainda Sêneca, Cícero, Erasmo, Bayle, Pascal, Hobbes e Diderot, bem como as referências históricas da antiguidade extraídas das obras de Salústio e Tito Lívio. No entanto, o que mais chama nossa atenção na *Carta* não é o vasto quadro teórico das refutações, nem tampouco o conteúdo delas, e sim o fato de que, ao responder a Voltaire, Rousseau desloca a discussão para um problema anterior, a saber, o da existência de Deus: “Se trago essas diversas questões ao seu princípio comum, é porque me parece que todas elas se relacionam ao problema da existência de Deus.”¹⁰⁵ Porém, é exatamente nessa questão fundamental que Rousseau confessa sua hesitação quanto à possibilidade de uma resposta certa:

Quanto a mim, confesso ingenuamente que, sobre esse ponto, nem o pró nem o contra me parecem demonstrados pelas luzes da razão, e que o teísta funda seu sentimento apenas sobre probabilidades, e o ateu, menos preciso ainda, não me parece fundar o seu a não ser sobre as probabilidades contrárias. Além do mais, as objeções tanto de uma parte quanto de outra são insolúveis, porque giram em torno de coisas a respeito das quais os homens não têm absolutamente ideia.¹⁰⁶

O tema da natureza divina que não pode ser apreendido pela razão reaparecerá na *Profissão de fé do vigário saboiano*. Para o vigário, Deus não é um objeto claro e distinto para o espírito e, como os raciocínios sobre a natureza divina são “sempre temerários”, não seria prudente disputar sobre ela: “quanto mais penso nele, mais me confundo; sei com toda a certeza que ele existe, e que existe por si mesmo; [...] mas assim que quero contemplá-lo em si mesmo, assim que quero procurar onde ele está, o que ele é, qual a sua substância, ele me escapa e meu espírito perturbado nada mais percebe”¹⁰⁷. Contudo, na *Carta sobre a Providência*, esses raciocínios são essenciais e

¹⁰⁵ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1070; trad. bras. p. 173.

¹⁰⁶ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1070; trad. bras. p. 174.

¹⁰⁷ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 581; trad. bras. p. 372.

deles dependem juízos acerca de questões eminentemente práticas, como a conduta humana diante de um mundo repleto de males. Percebemos então que o conhecimento da natureza de Deus é essencial, pois em certo sentido a conduta depende de uma teologia para Rousseau, mas, ao mesmo tempo, impossível, pois trata-se de um saber que ultrapassa os limites da inteligência humana. Vejamos agora como Rousseau, pensador político, mobiliza suas ideias para sair desse impasse.

A aporia resultante da impossibilidade de se obter um conhecimento absoluto da constituição do mundo e dos desígnios de seu autor traduz-se na atitude pirrônica de suspensão do juízo, à qual Rousseau se refere como “estado de dúvida”. É somente nesse ponto que o sentimento se impõe sobre a razão, não como um substituto desta, mas como seu complemento – autorizado pela própria razão – em apoio à fé cristã de Rousseau, que não tolera essa condição de indecisão e incerteza:

o estado de dúvida é um estado por demais violento para minha alma, porque quando minha razão flutua, minha fé não pode ficar muito tempo suspensa, e se determina sem ela; enfim, porque mil assuntos me atraem de preferência para o lado mais consolante e acrescentam a força da esperança ao equilíbrio da razão.¹⁰⁸

Derathé interpreta essa passagem à luz da regra paradoxal do vigário saboiano de se “entregar mais ao sentimento do que à razão”¹⁰⁹. Não se trata de uma recusa da razão em favor do sentimento, mas de uma razão que, ao reconhecer seus próprios limites, recorre ao sentimento para tirar Rousseau do estado de dúvida. Sem opor sentimento e razão de modo estrito, Derathé sugere uma razão que, de um ponto de vista prático, se alia ao sentimento com vistas a pôr fim no estado de dúvida:

Não se trata para Rousseau de colocar o sentimento em oposição à razão, nem de lhe dar a preferência. Mas parece-lhe natural recorrer ao sentimento interior quando a razão permanece em suspenso, na impossibilidade de optar por qualquer um dos partidos. Tudo se passa como se a razão, consciente de seus limites, se recusasse a si mesma para nos recomendar o uso do sentimento interior, único capaz de nos tirar do estado de dúvida ao qual seríamos condenados se nada viesse suprir a razão desfalecente. Tal é, acreditamos, o sentido que é preciso dar à célebre fórmula do vigário saboiano: “minha regra de

¹⁰⁸ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1070-1071; trad. bras. p. 174.

¹⁰⁹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 573; trad. bras. p. 364.

me entregar mais ao sentimento do que à razão é confirmada pela própria razão”.¹¹⁰

Como explica Rousseau ao Francês nos *Dialogues*, o método do vigário consiste em permitir que a razão escolha aquilo que o sentimento prefere nos casos em que não há luzes suficientes para uma deliberação racional: “Dizeis que minha razão escolhe o sentimento que meu coração prefere, e não me defendo disso. É o que acontece em toda deliberação na qual o julgamento não possui luzes suficientes para se decidir sem o concurso da vontade.”¹¹¹ O que, segundo Derathé, não deixa de ser uma atitude racional, uma vez que escapa do ceticismo (para Rousseau, não é possível ser cético “por sistema”¹¹²) pois estabelece uma certeza que a razão naturalmente limitada não é capaz de alcançar.¹¹³ E, continua Derathé, muito embora não se trate de uma certeza como a que resulta das demonstrações – podendo, evidentemente, tornar-se um preconceito –, ainda assim pode-se considerar a atitude de Rousseau como coerente com a de autores da tradição racionalista, como Bossuet (*Traité du libre arbitre*), Burlamaqui (*Principes du droit naturel*) e Malebranche (*Éclaircissement sur la Recherche de la Verité*), os quais apelavam ao sentimento interior para provar a existência da liberdade.¹¹⁴ Daí a importância do seguinte comentário de Rousseau na *Carta*:

Não impeço que aquilo que a esse respeito denomino “prova de sentimento” seja chamado de “preconceito”; não apresento esta crença teimosa como um modelo; mas como uma boa-fé talvez sem precedentes, eu a apresento como uma disposição invencível de minha alma, que nunca nada poderá superar, da qual até hoje não tenho queixas, e que não pode ser atacada a não ser por crueldade.¹¹⁵

Assim, a “prova de sentimento” não implica em recusa absoluta da razão, mas tão-somente numa espécie de prudência: trata-se de uma razão que, por ser limitada, encontra mais peso para os raciocínios na medida em que se fundamenta numa convicção interior. Derathé identifica essa relação entre razão e sentimento de

¹¹⁰ R. Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1948, p. 65.

¹¹¹ O.C. I, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Deuxième Dialogue, p. 879.

¹¹² O.C. IV, *Émile*, IV, p. 567; trad. bras. p. 358.

¹¹³ Cf. R. Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 66.

¹¹⁴ Id., *ibid.*, p. 67-69.

¹¹⁵ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1071; trad. bras. p. 175.

Rousseau com aquela encontrada nos *Pensées* de Pascal, para quem o assentimento interior não substitui a razão, mas a confirma:

A razão age lentamente e com tantas vistas, sobre tantos princípios, os quais devem estar presentes, que a cada instante ela cochila ou se perde, deixa de ter todos os seus princípios presentes. O sentimento não age assim: age um instante e está sempre pronto para agir. É preciso, pois, pôr a nossa fé no sentimento; de outra maneira, vacilará sempre.¹¹⁶

Evidentemente, é preciso observar os limites da comparação, pois, em Pascal, a razão submete-se à fé¹¹⁷, ao passo que Rousseau toma a razão como regra de crença¹¹⁸, ou, como explicará o vigário saboiano, “A fé torna-se segura e firme pelo entendimento”¹¹⁹. No entanto, do ponto de vista da retórica – único que nos parece adequado aqui –, notamos que a comparação é pertinente, pois para ambos os autores o sentimento desempenha um papel essencial na aceitação das verdades religiosas: afinal, é preciso reconhecer que a eficácia do argumento que Rousseau apresenta contra Voltaire em favor da Providência é devida, em grande medida, ao “sentimento de existência”¹²⁰. Lembremos que, na *Nova Heloísa*, o Sr. de Wolmar não pode ser persuadido com os argumentos acerca da existência de Deus porque não deposita a fé no sentimento, para usarmos as palavras de Pascal. Ou seja, o que falta a Wolmar é exatamente, como afirma Saint-Preux, o assentimento interior, sem o qual todas as outras provas sobre Deus ficam sem efeito: “Milorde, nunca transformaremos este homem, é por demais frio e não é mau, não se trata de tocá-lo, falta-lhe a prova interior ou de sentimento e somente ela pode tornar invencível todas as outras.”¹²¹

¹¹⁶ B. Pascal, *Pensées*, op. cit., p. 1190-1191, § 661; trad. bras. p. 108.

¹¹⁷ “É o coração que sente Deus, e não a razão. Eis o que é a fé: Deus sensível ao coração, não à razão. / O coração tem suas razões, que a razão não conhece: percebe-se isso em mil coisas.” (B. Pascal, *Pensées*, op. cit., p. 1217, § 680; trad. bras. p. 111).

¹¹⁸ Cf. O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 961; trad. bras. p. 72-73. Ou como regra de fé, cf. O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 697; trad. bras. p. 161.

¹¹⁹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 614; trad. bras. p. 407. Numa carta a Malesherbes em que Rousseau se defende das censuras sofridas no manuscrito da *Nova Heloísa*, o primado da razão sobre a fé é emblemático na figura de Saint-Preux, cujas opiniões acerca de Deus e da revelação são similares às do próprio Rousseau: “Quanto ao que o Sr. Malesherbes considera uma revolta contra a autoridade da Escritura, eu, de minha parte, considero uma submissão à autoridade de Deus e da razão, que deve preceder a da Bíblia e servir-lhe de fundamento [...]” (J.-J. Rousseau, *Lettres philosophiques*, op. cit., p. 59).

¹²⁰ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1063; trad. bras. p. 164.

¹²¹ O.C. II, *La Nouvelle Héloïse*, V, 5, p. 594; trad. bras. p. 512.

Na *Carta sobre a Providência*, Rousseau expressa uma persuasão profunda – “disposição invencível” – que, no entanto, seria apenas uma “crença teimosa” individual e, por isso mesmo, não poderia ser tomada como “um modelo”.¹²² Com essa atitude, ele parece reivindicar para si – e apenas para si – uma espécie de direito de crença, que se legitima não pela via demonstrativa das ciências ou do direito, mas pela declaração de “boa-fé”. Assim como o vigário saboiano, que não impunha as verdades da religião natural enquanto dogmas a seu jovem ouvinte – “se me engano, é de boa-fé”¹²³, dizia ele –, assim também Rousseau declara a Voltaire que, dada a impossibilidade de se obter uma certeza por meio da razão, o melhor que se tem a fazer é respeitar o outro quando este alega conduzir-se com sinceridade, ou, como diz Rousseau, com “boa-fé”. Trata-se, como podemos bem notar, de afirmar a necessidade de um espírito de tolerância nos conflitos envolvendo condutas pautadas por crenças religiosas. E chegamos ao ponto de inflexão da *Carta sobre a Providência*, quando a discussão começa a se encaminhar mais explicitamente em direção a questões ligadas à filosofia política de Rousseau.

A segunda parte da *Carta* – e é esta parte que nos interessa mais de perto – revela-se notável em função da mudança de registro operada no discurso de Rousseau, que escapa do estado de dúvida ao procurar resolver o problema do mal e as dificuldades implicadas na ideia de Providência não mais no âmbito da metafísica, e sim no da política. Curiosamente, o que leva Rousseau a deslocar a discussão, passando a considerar um objeto mais compatível com os limites da razão, é a fé. A mesma fé que, em princípio, poderia induzir nosso autor a buscar certezas nem sempre compreensíveis à razão. Todavia, o fato é que as questões de fé que interessam Rousseau – e isso será confirmado na *Profissão de fé do vigário saboiano* – dizem respeito não a verdades inúteis ou sutilezas teológicas, mas tão-somente à prática dos deveres. No âmbito da *Carta sobre a Providência*, podemos então dizer que, assim como o sentimento não se opõe à razão mas a complementa, também a fé mostra-se numa relação de cooperação com a razão nos casos em que os objetos da razão extrapolam os limites desta. Uma cooperação que, como mostraremos, termina em questões diretamente ligadas à filosofia política de Rousseau. Vejamos a configuração desse quadro acompanhando o movimento do texto.

¹²² O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1071; trad. bras. p. 175.

¹²³ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 566; trad. bras. p. 355.

A conclusão da primeira parte da *Carta* era que a razão não pode se decidir sobre a verdade das ideias doces e consolantes da divindade pelo fato de estas ultrapassarem a inteligência humana, de modo que, nesses assuntos, Rousseau era lançado em um estado de dúvida do qual não poderia sair por meios racionais. Ora, alguns parágrafos antes, Rousseau havia se referido a “padres e devotos” que teriam sido os “primeiros que prejudicaram a causa de Deus” ao estabelecerem uma justiça humana em função de critérios arbitrários e não segundo a ordem estabelecida na natureza. Trata-se de uma hipótese similar a de Condorcet no *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano* (1793-94), segundo a qual a dominação política se deu pelo viés da “servidão religiosa”, com o surgimento da classe dos sacerdotes: “homens depositários dos princípios das ciências ou dos procedimentos das artes, das cerimônias da religião, das práticas da superstição, e até mesmo dos segredos da legislação e da política”.¹²⁴ No caso da *Carta*, Rousseau denuncia o engodo estabelecido por religiosos quando estes subjugam outros homens segundo decisões arbitrárias com base na ideia de Providência; decisões estas que, supostamente, estariam de acordo com a justiça divina: “fazem sempre a justiça divina intervir em acontecimentos puramente naturais, e, para ter certeza do que afirmam, punem e castigam os maus, experimentam ou recompensam os bons indiferentemente com bens ou males, de acordo com o acontecimento”.¹²⁵ Trata-se de uma crítica social à religião que tem por objeto o abuso de poder dos clérigos, os quais recorreriam a Deus apenas para realizarem uma “tirania exercida em seu nome”.¹²⁶

Se considerarmos que, na segunda parte da *Carta*, a preocupação de Rousseau se volta para o controle das consciências em matéria de religião por parte dos “reis deste mundo” e, de modo geral, de “todo governo humano”, podemos observar que é exatamente o estado de dúvida em matéria de fé que torna os homens vulneráveis à tirania exercida em nome da Providência. Se Rousseau descreve esse estado como “por demais violento para minha alma”, é porque a suspensão da fé permite que uma crença qualquer, verdadeira ou não, seja imposta por parte do governo humano para o estabelecimento de uma justiça arbitrária pretensamente travestida de justiça divina.

¹²⁴ J.-A.-N. C. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progress de l'esprit humain*. éd. Prior & Belaval, Paris, J. Vrin, 1970, p. 51.

¹²⁵ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1068-1069; trad. bras. p. 172.

¹²⁶ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1072; trad. bras. p. 177.

É preciso observar que não há, na *Carta sobre a Providência*, qualquer tipo de autonomia da fé (em suas próprias palavras, “crer e não crer são coisas que menos dependem de mim”), uma vez que Rousseau parece não conceber uma crença determinada sem o apoio de uma instância outra, seja a da razão, seja a do sentimento. Então, tudo se passa como se a flutuação da razão concedesse aos detentores do poder político uma abertura suficiente para a invasão da consciência no que disesse respeito a assuntos de metafísica – situação que Rousseau considera simplesmente inadmissível. Daí o motivo pelo qual Rousseau rejeita a “perfeita liberdade”¹²⁷ para a fé reivindicada por Voltaire. Isso porque, segundo o genebrino, Voltaire se engana ao acreditar que a fé, por si só, poderia fazer frente ao dogmatismo dos tiranos de Deus e, dessa maneira, menospreza o perigo de submissão da crença a uma razão alheia, ou melhor, a uma autoridade que se sobreponha à razão mesma: “como se dependesse de nós acreditar ou não acreditar quando se trata de objetos para os quais não há demonstração, e como se fosse possível submeter a razão à autoridade”.¹²⁸ Melhor então, conclui Rousseau, decidir-se em função do próprio sentimento do que da opinião de terceiros, ainda que isso implique em erro ou ilusão, pois, como explicaria posteriormente por meio do vigário saboiano, é melhor seguir a “luz interior” do que buscar orientação nas verdades dos filósofos. Enquanto metáfora do sentimento, essa luz serve de guia para tirar o vigário do estado de dúvida: “desorientar-me-á menos do que eles [os filósofos] me desorientam, ou, pelo menos, meu erro será meu e perverter-me-ei menos seguindo minhas próprias ilusões do que me entregando às suas mentiras”.¹²⁹ A estratégia adotada pelo vigário saboiano para sair do estado de dúvida é, portanto, similar àquela adotada pelo Rousseau da *Carta sobre a Providência*.

Um efeito real das divergências em questões metafísicas é a possibilidade de abuso do governo humano quando aqueles que detêm o poder político pautam-se por suas próprias interpretações acerca de assuntos teológicos a fim de determinar como os indivíduos devem agir. Daí o deslocamento operado por Rousseau em seu discurso para os aspectos sociais do problema do mal. Se em questões metafísicas como a do acaso não há como raciocinar com certeza sobre hipóteses tais como a infinidade dos lances ou a eternidade dos tempos, e se a verdade em religião não pode ser alcançada

¹²⁷ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1072; trad. bras. p. 176.

¹²⁸ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1072; trad. bras. p. 176.

¹²⁹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 569; trad. bras. p. 359-360.

nas disputas sempre inconclusivas entre teístas e ateus (pois aquilo que é demonstrado para um é, para o outro, apenas sofisma fundado em probabilidades)¹³⁰, é preciso preocupar-se menos com “coisas a respeito das quais os homens não têm absolutamente ideia”¹³¹ e mais com os conhecimentos úteis, ou ainda (para usarmos as expressões da *Profissão de fé do vigário saboiano*), com os “pontos essenciais da prática”¹³² concernentes aos “deveres da moral”¹³³. Em última instância, o que Rousseau tem em vista ao questionar a legitimidade dos governantes que se tornam tiranos de Deus quando reivindicam para si mesmos o direito de controlar as consciências dos súditos em matéria de religião, é a questão da tolerância: “aquilo que para nós é apenas uma prova de sentimento não pode se tornar para eles uma demonstração, e dizer a um homem *deveis crer nisso, porque eu o creio* não é um discurso sensato.”¹³⁴ O princípio da intolerância nas relações humanas estaria precisamente nessa violência de forçar o outro a pensar de determinada maneira: “chamo de intolerante por princípio todo homem que imagina que não se pode ser um homem de bem se não se crer em tudo o que ele crê, e condena impiedosamente todos aqueles que não pensam como ele”¹³⁵. É preciso notar ainda que a posição oposta à dos fanáticos religiosos é igualmente questionável, pois os incrédulos que se metem a “forçar o povo a não crer em nada”¹³⁶ fundam seu sentimento de incredulidade simplesmente sobre “probabilidades contrárias”¹³⁷ às do teísta, de modo que as objeções de ambas as partes seriam inconclusivas. Então, dada a impossibilidade de se decidir entre os partidos que disputam em torno desses assuntos, coloca-se em questão o “direito de inspecionar a crença do outro” (que Rousseau voltaria a criticar na *Carta a Christophe de Beaumont*¹³⁸), o qual também seria um sinal de intolerância por parte do governo:

Os reis deste mundo fazem, pois, alguma inspeção no outro? Eles têm o direito de atormentar os seus súditos daqui, para forçá-los a irem para o paraíso? Não; todo governo humano se limita por sua natureza aos deveres civis, e não importa

¹³⁰ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1070-1071; trad. bras. p. 174-175.

¹³¹ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1072; trad. bras. p. 176

¹³² O.C. IV, *Émile*, IV, p. 627; trad. bras. p. 421.

¹³³ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 632; trad. bras. p. 426.

¹³⁴ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1072; trad. bras. p. 176.

¹³⁵ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1073; trad. bras. p. 178.

¹³⁶ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1073; trad. bras. p. 178.

¹³⁷ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1070; trad. bras. p. 174.

¹³⁸ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 973; trad. bras. p. 84.

o que tenha falado o sofista Hobbes, quando um cidadão serve bem ao Estado, não precisa prestar contas a ninguém da maneira pela qual ele serve a Deus.¹³⁹

Que a religião apresenta efeitos nocivos à vida civil, nisso Rousseau concorda com Voltaire. Contudo, que tais efeitos justificam o direito de inspeção das consciências ou o ataque violento a todo tipo de crença religiosa, isso Rousseau não tolera, uma vez que muitas vezes o que está em jogo são questões que extrapolam os limites da razão e que, além do mais, não interferem na vida civil: “é desumano perturbar as almas pacíficas e desolar os homens por nada, quando o que se lhes quer ensinar não é certo nem útil”.¹⁴⁰ Mas então, como Rousseau pode julgar a religião tendo-se em vista que, por um lado, ela é útil para a manutenção da sociedade, mas que, por outro, ela apresenta efeitos nocivos como a superstição e o fanatismo?

Aqui, arriscamos uma interpretação do tema da religião em Rousseau. Começamos pelo exame da ideia de *mal tolerável*, que no fundo é o que está em questão. Para utilizarmos os termos próprios à doutrina do otimismo filosófico, diríamos que a defesa da religião por parte de Rousseau está relacionada não somente ao fato de Rousseau acreditar na ideia de Providência benfazeja, mas também porque, de acordo com os raciocínios de Pope e Leibniz, a religião pode ser vista como um *mal menor*. De fato, não é absurdo considerarmos que, a despeito de seus efeitos nocivos à sociedade, a religião pode se mostrar um *bem relativo* na medida em que Rousseau vislumbra uma coesão social efetiva no futuro. A observação de prudência em relação às religiões, tanto das úteis quanto das fanáticas, se justifica na medida em que reconhecemos que não se poderia extirpar o mal pela raiz se esse mal é *relativo*, e não *absoluto*: “não se poderia atacar de modo muito violento a superstição que perturba a sociedade, nem respeitar em demasia a religião que a sustenta”.¹⁴¹ Isso porque Rousseau – assim como Voltaire e, de modo geral, os deístas –, não concebem a virtude sem as crenças religiosas. A afirmação do vigário saboiano de que “sem a fé não existe nenhuma verdadeira virtude”¹⁴² não pode ser menosprezada, pois Rousseau insiste em tal posição ao retomá-la, anos depois (1769), quando escreve a seguinte passagem, muito ilustrativa quanto a esse ponto, ao Senhor de Franquières:

¹³⁹ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1072; trad. bras. p. 176-177.

¹⁴⁰ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1072; trad. bras. p. 176.

¹⁴¹ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1072; trad. bras. p. 176.

¹⁴² O.C. IV, *Émile*, IV, p. 632; trad. bras. p. 426.

Atribuí à dificuldade dessa mesma questão, da qual abusaram o fanatismo e a superstição, os males que as religiões causaram na Terra. Pode ser, e confesso-vos mesmo que todas as fórmulas em matéria de fé parecem-me apenas correntes de iniquidade, de falsidade e de tirania. Mas não sejamos nunca injustos, e, para [evitarmos] agravar o mal, não despojemos o bem. Arrancar do coração dos homens toda a crença em Deus é destruir toda a virtude. Essa é minha opinião, Senhor; talvez seja falsa, mas como é a minha, não serei tão covarde para dissimulá-la.¹⁴³

De todo modo, o que se impõe como necessidade para Rousseau é, ao mesmo tempo, tolerância às divergências teológicas e intolerância quanto às doutrinas que ameaçam a unidade do Estado. Com isso, o genebrino afirma uma posição que reapareceria no capítulo sobre a religião civil no *Contrato*, a saber, que o governo só se importa com a religião na medida em que as crenças interferem diretamente na conduta dos cidadãos: “importa ao Estado que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres; os dogmas dessa religião, porém, não interessam nem ao Estado nem a seus membros, a não ser enquanto se ligam à moral e aos deveres que aquele que a professa é obrigado a obedecer em relação a outrem”.¹⁴⁴ Contudo, nesse momento de sua obra, Rousseau ainda não apresenta a formulação positiva do credo mínimo com os dogmas a serem prescritos, limitando-se a um único dogma, a saber, aquele que proíbe a intolerância, muito embora o problema da tolerância esteja no coração de todo o argumento de Rousseau contra Voltaire. De todo modo, é preciso observar que essa profissão de fé do cidadão faz as vezes da instância que oferece certezas à fé em suspenso e, ao mesmo tempo, serve de mecanismo de segurança para impedir que o próprio governo se torne intolerante e imponha crenças particulares ilegítimas no Estado. As certezas oferecidas pelo “código moral” proposto por Rousseau são legítimas, uma vez que os dogmas da “profissão de fé civil” não são impostos ao cidadão por qualquer outro homem, o que caracterizaria uma relação de dominação, e sim pelas leis:

Confesso que há uma espécie de profissão de fé que as leis podem impor; mas, além dos princípios da moral e do direito natural, ela deve ser puramente negativa, porque é possível que haja religiões que atacam os fundamentos da sociedade, e que seja necessário começar exterminando essas religiões para assegurar a paz do Estado. Dentre esses dogmas que devem ser proscritos, a intolerância é sem dificuldade o mais odioso [...]

¹⁴³ O.C. IV, *Lettre à M. de Franquières* (15/01/1769), p. 1142; trad. bras. p. 186.

¹⁴⁴ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 468; trad. bras. p. 240.

Gostaria, pois, que em cada Estado houvesse um código moral, ou uma espécie de profissão de fé civil, que contivesse positivamente as máximas sociais que cada um deveria admitir, e negativamente as máximas fanáticas que se deveria rejeitar, não como ímpias, mas como sediciosas. Assim, qualquer religião que pudesse se conciliar com o código, seria admitida; qualquer que não o pudesse, seria banida ou proscrita. E cada uma seria livre de não possuir nenhuma, a não ser o próprio código. Essa obra sendo feita com cuidado, parece-me que seria o livro mais útil que teria sido composto algum dia, e talvez o único necessário aos homens.¹⁴⁵

É curioso notar que a parte positiva dessa profissão de fé, Rousseau havia deixado para Voltaire escrever: “Eis, senhor, uma tarefa para vós.” Mas o que nos interessa do ponto de vista da evolução do pensamento de Rousseau é notar que, desde esse momento de sua obra, a teoria da sociedade em Rousseau já era articulada em função da dicotomia entre dois tipos de religião: a religião natural e a profissão de fé civil. Era esse o quadro conceitual em que Rousseau colocava as questões práticas da política, tanto no aspecto geral do homem em relação aos deveres da moral (o “catecismo do homem”, que corresponderá à religião natural da *Profissão de fé*) quanto no aspecto particular do cidadão membro de um corpo político com leis e costumes próprios a determinado tempo e lugar (o “catecismo do cidadão”, que Rousseau chamará de religião civil no *Contrato*).¹⁴⁶

A princípio, concordamos com a interpretação de que tanto Voltaire quanto Rousseau estavam mais interessados nas consequências práticas de suas interpretações do que numa retomada rigorosa das discussões metafísicas do século anterior.¹⁴⁷ Contudo, é preciso enfatizar que, na *Carta sobre a Providência*, o grande mérito de Rousseau é o de ter conduzido a discussão do registro da teologia para o registro da política. Pois, ao isentar Deus dos males de responsabilidades dos homens, Rousseau delimita a análise do problema do mal moral ao problema da sociedade, isto é, da forma como os homens estabelecem as relações e se organizam enquanto corpo civil à medida que se recusam a aceitar passivamente as necessidades impostas pela natureza. De fato, se no *Poema* Voltaire convoca os leitores a olharem para as ruínas de Lisboa, isto é, para os efeitos da ordem, Rousseau vai mais além e, sem se limitar à perplexidade passiva de Voltaire, recoloca a questão em termos de

¹⁴⁵ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1073-1074; trad. bras. p. 178.

¹⁴⁶ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1074; trad. bras. p. 178.

¹⁴⁷ J. O. A. Marques, “The Paths of Providence: Voltaire and Rousseau on the Lisbon Earthquake”, op. cit., p. 56.

uma possível ação humana sobre o estado atual na exata medida em que considera também os aspectos *sociais* – e não apenas os aspectos metafísicos – desses efeitos. O que no entanto não significa uma perspectiva de *melhoria* das coisas: trata-se apenas de chamar a atenção para a fonte não natural dos males da sociedade. Como explica Maria das Graças de Souza, enquanto Voltaire fica “embaraçado” com o problema do mal, Rousseau revela sua gênese por meio da distinção entre natureza e civilização.¹⁴⁸

Não devemos nos enganar quanto ao parágrafo final da *Carta*, que pode fazer Rousseau parecer um mero sentimentalista ao leitor apressado:

Todas as sutilezas da metafísica não me farão duvidar um só momento da imortalidade da alma e de uma Providência benfazeja. Eu a sinto, creio nela, quero-a, espero por ela, defendê-la-ei até o meu último suspiro; e essa será, de todas as discussões que terei sustentado, a única em que meu interesse não será esquecido.¹⁴⁹

Pois, de acordo com o que vimos até aqui, trata-se na verdade de uma posição totalmente coerente com a tradição de pensadores racionalistas que, de uma forma ou de outra, abordaram o problema das provas de sentimento. E, como convém ressaltar, não do ponto de vista da teologia ou da metafísica, mas da moral e da política.

Convém ainda lembrar que, segundo Ernst Cassirer, esse deslocamento da discussão, por meio do qual deixa-se de lado as considerações teológico-metafísicas do século XVII em favor de uma análise do problema do mal na perspectiva da moral e da política, corresponde a um movimento geral na cultura do Iluminismo, que teria em Rousseau um representante tão notável a ponto de merecer o seguinte comentário de Kant: “Depois de Newton e Rousseau, Deus está justificado, e a partir de então é verdadeira a tese de Pope.”¹⁵⁰ Cassirer explica que Rousseau se prende à religião justamente por conta da dificuldade em responder ao dilema insolúvel implicado no problema da teodiceia. Donde se verificaria a originalidade da solução apresentada na *Carta sobre a Providência*: “Para Rousseau, a solução desse dilema reside em deslocar a responsabilidade para um ponto no qual ninguém antes dele jamais a procurou – em criar de certo modo um novo sujeito da responsabilidade, da

¹⁴⁸ M. G. Souza, “Voltaire e Rousseau: metafísica e história”, in *História e Providência: Bossuet, Vico e Rousseau*, Ilhéus, Editus, 2006, p. 193.

¹⁴⁹ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p.

¹⁵⁰ I. Kant, *Werke* (Hartenstein), VIII, p. 630 apud E. Cassirer, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, São Paulo, Ed. Unesp, 1999, p. 70.

‘imputabilidade’. Este sujeito não é o indivíduo isolado, mas a sociedade humana.”¹⁵¹ Para Cassirer, Rousseau recoloca o problema da teodiceia “num solo completamente novo”: “Conduziu-o para além do círculo da metafísica e fez dele o ponto principal da ética e da política.”¹⁵² E, mais adiante, conclui: “Desse modo, a solução dada por Rousseau ao problema da teodiceia consiste em retirar a carga de cima de Deus para impô-la à comunidade humana. A ela própria cabe a culpa se não se mostrar à altura dessa tarefa e se não for capaz de executar de maneira responsável e livre o que a sua autodeterminação exige.”¹⁵³ Na leitura de Cassirer, o problema da teodiceia em Rousseau se confunde com o problema do Estado, uma vez que a solução apresentada pelo pensador genebrino se dá no âmbito de seu pensamento político.

Um desdobramento notável da leitura de Cassirer (evidentemente, não sem problemas, os quais examinaremos em outro lugar) encontra-se na análise de Bernard Groethuysen¹⁵⁴, que vê na defesa que Rousseau faz da ideia de Providência uma preocupação ao mesmo tempo moral e política. Para Groethuysen, Rousseau recorre à ideia de Providência benfazeja para justificar a crença em um Deus justiceiro que administra castigos e recompensas na vida futura, com base na qual estaria fundamentada a justiça instituída pelos homens na terra. Porém, a justiça na terra é particular, variando de acordo com a situação histórica dos homens, ao passo que a justiça divina é geral, assim como a ordem da natureza. Seria preciso, portanto, estabelecer uma distinção entre o Rousseau moralista, preocupado com o indivíduo de um ponto de vista universal (o que envolveria questões de fé e de moral) do Rousseau sociólogo, preocupado com a sociedade de um ponto de vista particular (ou seja, questões políticas válidas somente em determinados tempo e lugar). As consequências dessa distinção entre moral e política à luz do tema da religião poderão ser melhor discutidas quando tratarmos da distinção entre religião natural e religião civil nos próximos capítulos.

Por fim, uma palavra àqueles que insistem em conferir o título de “otimista” a Rousseau por conta das afirmações sobre a Providência na carta a Voltaire. Em primeiro lugar, é preciso observar que, se nas palavras que Rousseau dirige a Voltaire há um otimismo, este se limita à vida futura. Quanto ao presente, Rousseau

¹⁵¹ E. Cassirer, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 73.

¹⁵² Id., *ibid.*, p. 74.

¹⁵³ Id., *ibid.*, p. 75-76.

¹⁵⁴ B. Groethuysen, *J.-J. Rousseau*, Paris, Gallimard, 1949.

compartilha a visão de Voltaire, para quem tudo que resta a fazer é “sofrer e morrer”¹⁵⁵. O fato dos interesses e das preocupações de Rousseau estarem relacionados a questões práticas ligadas à moral e à política não nos autoriza a pensar, somente pela letra do texto, que ele vislumbrava qualquer tipo de esperança por uma mudança da realidade. Trata-se, como veremos quando examinarmos a figura do vigário saboiano, de um espírito que aceita suas próprias limitações, e que, por isso, recusa o saber da teologia e se contenta com o saber das coisas da vida presente (no caso, um certo tipo de conhecimento que dissesse respeito à tolerância e ao convívio entre os homens). Além disso, é preciso considerar o termo “otimista” no rigor de sua acepção: não no sentido comum que atribuímos a ele hoje, isto é, uma disposição para ver as coisas pelo lado bom e esperar sempre que melhorem, por piores que estejam. O “ótimo” é, no sentido dado por Leibinz, algo que não poderia ser melhor, que é perfeito, e que traduz o axioma “*tout est bien*”. Como explica Arthur Lovejoy, os otimistas do século XVIII não eram “pessoas exuberantemente alegres” que asseveravam a “irrealidade dos males”: pois o otimismo filosófico tinha como objeto demonstrar exatamente a necessidade do mundo tal como ele é, de modo a provar que a realidade é racional e que “cada fato da existência, mesmo os desagradáveis, são calcados em alguma razão tão clara e evidente como um axioma da matemática”.¹⁵⁶ Assim, o otimismo de Rousseau, se pudermos utilizar essa palavra, nos dá a imagem de alguém que suporta todos os males da existência com resignação, e ainda, contente pelo fato de estar sob o amparo da Providência que quis que tudo fosse tal como é. Talvez um rótulo melhor que “otimista” fosse “paciente”.

¹⁵⁵ O.C. IV, *Lettre de J.J. Rousseau à Monsieur de Voltaire* (18/08/1756), p. 1060.

¹⁵⁶ A. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, op. cit., p. 208 e 226.

2. O “mar das opiniões” e a religião natural como instrumento crítico

Ao final da *Carta sobre a Providência*, Rousseau desafia Voltaire a escrever um “catecismo do cidadão”. Isto é, uma espécie de “código moral”, constituído de “máximas sociais” expressas na forma de uma “profissão de fé civil”, que seria um complemento ao “catecismo do homem” encontrado no *Poema sobre a lei (ou religião) natural*. “No *Poema sobre a religião natural* vós nos haveis dado o catecismo do homem; dai-nos agora, neste que vos proponho, o catecismo do cidadão”¹, são as palavras de Rousseau. Ora, a ausência de explicações acerca da necessidade do vínculo entre “catecismo do homem” e “catecismo do cidadão” levanta uma suspeita: que, desde 1756, Rousseau julgava ser evidente que a religião natural estivesse associada àquilo que, mais tarde, chamaria de religião civil. Tal suspeita se confirma quando, em 1762, na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau reafirma o vínculo entre a religião natural da *Profissão de fé do vigário saboiano* e a religião civil do *Contrato social*, como se a segunda fosse um desdobramento necessário da primeira:

Encontremos, primeiramente, esse culto e essa moral, que dirão respeito a todos os homens; depois, quando forem necessárias fórmulas nacionais, examinemos seus fundamentos, suas relações, suas adequações, e, após ter dito o que concerne ao homem, diremos o que concerne ao cidadão.²

Lembremos que Luiz Roberto Salinas Fortes já havia observado (infelizmente, sem maiores explicações) que religião civil e religião natural são “duas noções absolutamente complementares”³. Veremos, no próximo capítulo, como Rousseau estabelece tal relação no *Contrato social*. Por ora, vamos nos deter na *Profissão de fé*, com o objetivo de compreender, na economia interna desse escrito, o que permite a Rousseau realizar a passagem do registro confessional de um discurso sobre a religião natural para o registro normativo de um tratado sobre os princípios do direito político. Nossa investigação se justifica pelo fato de que a diferença nos contextos em

¹ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1074; trad. bras. p. 178.

² O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 969; trad. bras. p. 80.

³ L. R. Salinas Fortes, *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, São Paulo, Discurso, 1997, p. 132.

que a religião natural e a religião civil se apresentam torna problemática a relação entre elas. Por um lado, o capítulo “Da religião civil” no *Contrato* faz parte de uma exposição bastante específica sobre os princípios do direito político: ali Rousseau mostra como a religião entra na constituição de um corpo político ideal, de tal modo que o texto não nos autoriza a generalizar as afirmações sobre esse assunto de modo imediato nos demais escritos do autor. Como alerta o próprio Cidadão de Genebra, seu vocabulário no *Contrato* precisa ser empregado “com toda a precisão”⁴. Por outro lado, a *Profissão de fé* encontra-se inserida em um tratado sobre educação, cujo objetivo é a formação do homem em um sentido geral, e não apenas de um cidadão particular. Assim, muito embora nesse escrito Rousseau considere a relação entre religião e moral – e, por conseguinte, entre religião e política –, a abordagem que fazemos dele não pode se limitar às religiões nacionais e nem mesmo ao ideal de uma religião civil, mas deve contemplar necessariamente uma religião de caráter universal. Sobre a *Profissão de fé*, nosso autor chega a afirmar que “seria desejável, para o bem dos homens, que essa fosse a religião do gênero humano”⁵.

O estudo da economia interna da *Profissão de fé* se mostra relevante em função das dificuldades para se situar a religião natural de Rousseau na história das ideias. Como explica Jean Ehrard,⁶ que analisa o quadro intelectual em torno do tema “natureza” na primeira metade do século XVIII, a ideia de religião natural era utilizada tanto por deístas quanto por cristãos, e os significados que ela assumia nos diversos escritos do período eram muito variados: “a religião natural se dispersa e se despedaça em múltiplas nuances individuais”⁷. Se por um lado havia aqueles que queriam aproximá-la do cristianismo, como os jesuítas, por outro havia os que faziam dela uma arma contra as religiões históricas, como Voltaire, sem contar os que falavam em religião natural oscilando entre deísmo e teísmo, como Diderot. Fala-se em “contradições íntimas da religião natural”⁸. Além disso, mesmo entre os deístas, Ehrard identifica particularidades, de tal maneira que o deísmo sentimental que

⁴ O.C. III, *Du contrat social*, I, 6, p. 362; trad. bras. p. 71.

⁵ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 960; trad. bras. p. 72. Nas *Confissões*, Rousseau menciona uma carta de Malesherbes, na qual o diretor da Censura se refere à *Profissão de fé* como “uma peça feita para ter em toda parte a aprovação do gênero humano” (cf. O.C. I, *Les Confessions*, X, p. 534).

⁶ J. Ehrard, *L’Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 399-467.

⁷ Id., *ibid.*, p. 451.

⁸ Id., *ibid.*, p. 467.

apelava ao instinto, como o de Marie Huber, não tinha nada a ver com o deísmo agressivo e polêmico do escrito anônimo e de data incerta intitulado *Examen de la religion*. Não se sabe, portanto, o que é a religião natural no século XVIII a não ser atrelando-a a um determinado autor. Havia “quase tantos deísmos quanto deístas”⁹, afirma o historiador.

Tal dificuldade se confirma na análise de Roland Mortier¹⁰ sobre a crítica anticristã no século XVIII. Mortier agrupa as diversas facetas dessa crítica classificando-as em duas tendências: uma que acusava e condenava a religião em vista das misérias que ela causava aos homens, e outra que buscava repensar a religião, adaptando-a às novas exigências do espírito da época. A descrição do quadro histórico-intelectual em que se situavam esses dois grupos mostra a coexistência de doutrinas variadas, como o ateísmo radical, o deísmo racional, o teísmo sentimental, o racionalismo esotérico das lojas franco-maçônicas, a teosofia profética dos iluministas, o cristianismo fraterno dos pietistas e a mística terna dos quietistas. A religião natural aparece associada ao escrito anônimo *Le Militaire philosophe* (1768), que propõe uma espécie de deísmo sem cerimoniais fundado em uma profunda crença na existência de Deus. Contudo, a diversidade ideológica e literária era tanta que a religião natural também se confundia com o teísmo, sendo tratada de maneiras variadas dependendo do autor. O objetivo de Mortier ao expor as posições hostis ao cristianismo no século XVIII é mostrar que os críticos não formavam um conjunto homogêneo.¹¹

Jacqueline Lagrée¹² tenta reduzir o problema de modo esquemático. Ela acompanha as metamorfoses da religião natural ao longo da história da filosofia tendo em vista apenas sua função de solução prática para unir os homens em torno de crenças comuns. Segundo Lagrée, o conceito de religião natural teria surgido no contexto da antiguidade pagã, com Cícero, que se preocupava em resolver os conflitos das escolas filosóficas sobre a natureza dos deuses e sobre as fontes e os critérios do conhecimento. A autora argumenta, com base em textos de diversos filósofos, que tal preocupação teria se mantido até Kant, sempre com a premissa de um “denominador

⁹ Id., *ibid.*, p. 451.

¹⁰ R. Mortier, “La remise en question du christianisme au XVIII^e siècle” [1973], in *Le Cœur et la raison: recueil d'études sur le dix-huitième siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1990.

¹¹ Id., *ibid.*, p. 336-337, 350, 358, 362.

¹² J. Lagrée, *La Religion naturelle*, Paris, PUF, 1991.

comum” a todas as religiões (pelo menos, todas as monoteístas), um credo mínimo¹³, que serviria para estabelecer acordos sobre dogmas e preceitos de moral e, por conseguinte, fundamentar a paz e a unidade civis na ideia de consentimento universal. No que se refere ao século XVIII, Lagrée identifica três modalidades de religião natural:¹⁴ (1) religião primitiva, utilizada pela filosofia para combater tanto o cristianismo quanto o ateísmo, como em Voltaire; (2) religião do filósofo, tendo-se em vista uma história natural das religiões e uma analítica da crença, como em Hume; (3) essência purificada da religião, sem recusa necessária da revelação e voltada para a ética, como em Rousseau e Kant.

O escopo de nossa análise é ainda mais restrito no que se refere à ideia de religião natural em Rousseau. Tomamos como ponto de partida a ideia de “religião essencial” – que parece ser o mais adequado para nos referirmos à religião do vigário saboiano, “tão simples e tão pura”¹⁵, na qual se vê “razão sem impiedade” e “poucos dogmas”¹⁶ –, e fomos ao livro VIII das *Confissões*, no momento em que Jean-Jacques descreve seu convívio com os enciclopedistas em Paris. O genebrino conta que, nesse período, o estudo da filosofia não enfraqueceu sua fé, mas que, ao contrário, a depurou. Para Rousseau, as interpretações que os *philosophes* faziam de Jesus eram “baixas e tolas” – conclusão à qual havia chegado após ter se aplicado na leitura da Bíblia e, sobretudo, dos Evangelhos. É nesse contexto que Rousseau utiliza uma expressão, “o essencial da religião”, que interpretamos como sinônimo da religião natural encontrada na *Profissão de fé*.

Em uma palavra, a filosofia, ligando-me ao essencial da religião, havia me libertado do amontoado de formulazinhas com as quais os homens a ofuscaram. Julgando que para um homem razoável não havia duas maneiras de ser cristão, julguei também que tudo que é forma e disciplina era, em cada país, da alçada das leis. Desse princípio tão sensato, tão social, tão pacífico, e que trouxe sobre

¹³ Lagrée explica que a noção de um “denominador comum de todas as crenças” remonta à antiguidade: as diferentes escolas filosóficas buscavam estabelecer acordos com base nas “noções comuns” (Id., *ibid.*, p. 18). A noção de credo mínimo surge entre os cristãos com Erasmo, que propõe limitar o número de dogmas da Igreja a alguns “artigos fundamentais” a fim de enfatizar as exigências morais mais do que as crenças em si mesmas, uma vez que a “filosofia do Cristo” seria, para esse pensador, “mais uma arte de viver do que um saber especulativo” (Id., *ibid.*, p. 37).

¹⁴ Id., *ibid.*, p. 62.

¹⁵ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 985; trad. bras. p. 95.

¹⁶ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 697; trad. bras. p. 161.

mim tantas perseguições cruéis, seguia-se que, querendo ser cidadão, eu deveria ser protestante, e voltar ao culto estabelecido em meu país.¹⁷

Consideramos que a posição do vigário saboiano, nem totalmente contrária ao cristianismo, nem filosófica no sentido estrito do termo, e, ao mesmo tempo, enraizada num culto nacional simples, é peculiar demais para ser comparada com a posição de outros deístas, até mesmo com Marie Huber em suas *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*.¹⁸ Pois parece-nos que a religião pessoal de Rousseau, esse “essencial da religião” capaz de resistir às críticas de filósofos como Diderot, Duclos, Grimm e Holbach, só poderia ter sido concebida através do amálgama de influências pelas quais passou Jean-Jacques em sua formação. Lembremos os fatos mais importantes do percurso: a infância calvinista em Genebra e a fuga da cidade; a conversão ao catolicismo em 1728; os períodos passados no Hospice dos catecúmenos em Turim e no seminário dos Lazarinos em Annecy; os padres Gâtier e Gaime, modelos do vigário; a admiração por Madame de Warens, ex-pietista e recém-convertida ao catolicismo, que acreditava no purgatório mas não no inferno, “muito mais útil que todos os teólogos”; a devoção pelo bom Fénelon; o período nas Charmettes em 1736-37, quando lia o oratoriano Bernard Lamy, se aconselhava com um padre jesuíta e vivia com dúvidas pietistas quanto à perda da salvação, chegando a prognosticar sua vida futura (no episódio da pedra jogada contra a árvore); os anos em Paris e o convívio com os filósofos a partir de 1742; o retorno a Genebra em 1754 e a reintegração ao culto calvinista; as questões teológicas na *Carta sobre a Providência* (1756), na *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos* (1758), nas *Cartas a Sophie* (1758), e na *Nova Heloísa* (1761).¹⁹ Enfim, um percurso singular, heterodoxo certamente, perpassado por dúvidas, mas nunca sem religião²⁰, e que, por essas razões, levou à constituição, não sem sofrimento, daquilo que podemos chamar de *arcabouço lógico-sentimental* da religião natural de Rousseau. É assim que lemos a

¹⁷ O.C. I, *Les Confessions*, VIII, p. 392.

¹⁸ G. Metzger afirma que Rousseau é discípulo de Marie Huber, pois para ambos a razão e a consciência constituem o critério da verdade em religião, e tudo que ultrapassa os limites da razão é considerado não essencial; ambos também rejeitam a revelação e os milagres e estabelecem a boa-fé como base de todas as religiões. Contudo, alerta que, diferentemente de Huber, Rousseau trata os problemas de moral como “affaire de sentiment” (cf. G.-A. Metzger, *Marie Huber (1695-1753): Sa vie, ses œuvres, sa théologie*, Genève, Rivera et Dubois, 1887, p. 114-117).

¹⁹ O.C. I, *Les Confessions*, II, p. 49-54, 59-70; III, p. 90-92, 118-119; VI, p. 227-232, 238-243; VII, p. 347 ss; VIII, p. 392-393; IX, p. 429-430; X, p. 494-495, 501-502. Cf. tb. O.C. I, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, III, p. 1013-1014.

²⁰ “Sempre travesti a religião à minha moda, mas nunca fiquei sem religião.” (O.C. I, *Les Confessions*, VI, p. 228).

narrativa das *Rêveries*: “O resultado de minhas penosas buscas foi mais ou menos como registrei na *Profissão de fé do vigário saboiano* [...]”²¹.

Nesse sentido, não nos parece absurdo afirmar que qualquer tipo de enquadramento da religião natural de Rousseau em esquemas como os de Lagrée é ineficaz, e que o melhor a se fazer é examinar a *Profissão de fé* em si mesma. Isso não significa que nossa atitude seja de desconsideração ou de menosprezo em relação a textos de contemporâneos de Rousseau e de intérpretes que constituem a fortuna crítica de sua obra: muito pelo contrário, recorreremos a eles sempre que isso nos pareceu necessário e procuramos mostrar, na medida do possível, o modo como Rousseau incorporava as ideias de outros autores na organização de seu próprio pensamento. Neste capítulo, trata-se de verificar a seguinte hipótese: que a religião natural é um *instrumento crítico* para o vigário ponderar os argumentos do partido devoto e do partido filosófico, e, além disso, que a particularidade da balança de Rousseau consiste no ligeiro *desequilíbrio* em favor do partido religioso. Contudo, não visamos demonstrar qualquer tipo de interpretação espiritualista de Rousseau: não vemos aqui nada de “sentimentalidade pré-cristã”²², nem de “deísmo religioso”²³, e muito menos de “teísmo cristão”²⁴. Antes, queremos mostrar que, para Rousseau, a crítica do vigário saboiano corresponde às considerações práticas acerca da *utilidade* da religião no que dizia respeito ao problema político da manutenção do Estado. Discordamos, portanto, de Masson, que vê na *Profissão de fé* apenas um “manual de conhecimento sentimental”²⁵, pois parece-nos evidente que, mesmo na doutrina sentimental do vigário, o recurso à crença só é legítimo quando determinado pela razão. Como explica Bruno Bernardi na Introdução de sua edição crítica da *Profissão de fé*, Rousseau busca, por meio de uma “fé racional”, elaborar um conhecimento acerca do homem (uma antropologia) sem desconsiderar que o sujeito de enunciação desse discurso – a saber, o próprio Rousseau – se constitui a partir de um desejo de

²¹ O.C. I, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, III, p. 1018; trad. bras. p. 35.

²² A. Ravier, *L'Éducation de l'homme nouveau*, Issoudun, Spes, 1941, t. II, p. 499-500.

²³ A. Pintor-Ramos, *El deísmo religioso de Rousseau*, Salamanca, Univ. Pontificia, 1982, p. 225.

²⁴ J. B. Almeida Jr., *A filosofia contra a intolerância: política e religião no pensamento de Jean-Jacques Rousseau*, Tese (Doutorado em Filosofia), São Paulo, FFLCH-USP, 2008, p. 105-109.

²⁵ P.-M. Masson, *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette, 1916, t. II, p. 92.

conciliar as exigências de uma filosofia moral com o “instinto divino” que determina sua conduta.²⁶

* * *

O texto a ser examinado se divide em duas partes, resumidas por Rousseau na resposta às acusações contra o *Emílio* feita pelo arcebispo de Paris, Christophe de Beaumont:

A profissão do Vigário Saboiano compõe-se de duas partes. A primeira, que é a mais extensa, a mais importante, a mais cheia de verdades novas e marcantes, visa combater o moderno materialismo, estabelecer a existência de Deus e da religião natural com toda a força de que o autor é capaz. [...]

A segunda parte, bem mais curta, menos regular, menos aprofundada, levanta dúvidas e dificuldades sobre as revelações em geral, embora atribuindo à nossa verdadeira certeza na pureza e na santidade de sua doutrina, e na sublimidade inteiramente divina daquele que foi seu Autor. O objetivo dessa segunda parte é tornar cada qual mais reservado, em sua religião, quanto a taxar os outros de má-fé na deles, e a mostrar que as provas de todas as religiões não são tão conclusivas aos olhos de todos para que se deva inculpar os que não veem nelas a mesma clareza que nós. [...]²⁷

Apresentamos, a seguir, uma exposição da *Profissão de fé* à luz desse comentário de Rousseau. Mas antes, um esclarecimento faz-se necessário. Não se trata aqui de apreender o que poderíamos chamar de *pensamento religioso* de Jean-Jacques. Pois, nesse caso, faltariam análises de conceitos como liberdade e consciência, bem como da própria ideia de Deus, no âmbito dos principais escritos de Rousseau sobre o assunto. Nossa exposição, estando limitada à própria *Profissão de fé*, acabaria por parecer um mero resumo descontextualizado, ou seja, uma descrição panorâmica e superficial de um pedaço de obra arbitrariamente recortado. Além disso, os estudos sobre o pensamento religioso de Rousseau tendem, em geral, para as considerações biográficas e teológicas sobre o autor, e esse trabalho já pode ser visto como encerrado se no lembrarmos dos comentários de Masson²⁸, Schinz²⁹,

²⁶ B. Bernardi, “Introduction”, in J.-J. Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, éd. Bruno Bernardi, Paris, GF Flammarion, 1996.

²⁷ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 996-997; trad. bras. p. 106-107.

²⁸ P.-M. Masson, *La « Profession de foi du vicaire savoyard » de Jean-Jacques Rousseau*, édition critique, Paris, Hachette, 1914; e tb. *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette, 1916.

²⁹ A. Schinz, *La Pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Félix Alcan, 1929.

Cassirer³⁰, Groethuysen³¹, Burgelin³², Starobinski³³, Gouhier³⁴, Grimsley³⁵, Jacquet³⁶ e, mais recentemente, de Bernardi³⁷ e Waterlot³⁸. Isso posto, podemos enunciar o objetivo preciso deste capítulo: mostrar, nos movimentos de formulação das teses do discurso do vigário saboiano, uma *direção* do pensamento de Rousseau no tema “religião e política”; direção esta que, como veremos, evidencia o modo como o autor realiza a passagem do registro da religião natural no *Emílio* para o registro da religião civil no *Contrato social*.

Após o exórdio, onde o vigário narra sua trajetória de vida até o momento em que comete uma falha moral e é punido por seus superiores, coloca-se o problema da busca da verdade. Não conseguindo mais acreditar nos dogmas da Igreja católica, o “bom padre” – como Rousseau o chama – se vê “naquelas disposições de incerteza e de dúvida que Descartes exige para a procura da verdade”.³⁹ Contudo, diferentemente de Descartes, o estado de dúvida do vigário não é voluntário, sendo descrito como “inquietante e penoso”⁴⁰, ou ainda, como “um estado violento demais para o espírito humano”⁴¹. O vigário sente-se confuso diante do “mar das opiniões humanas”⁴², e suas meditações sobre os conhecimentos úteis para a prática que julga serem prementes – a saber, a causa de seu ser e a regra de seus deveres –, só terminam em “incertezas, obscuridade e contradições”.⁴³ Daí seu desejo de sair logo dessa condição.

Assim como Descartes, o primeiro passo da investigação consiste em buscar regras para orientar a própria investigação. Não nos surpreendemos então que as considerações de “método” venham antes de tudo. Os livros dos filósofos constituem a referência inicial do vigário e, por isso, ele os consulta, passa-os em revista, com ansiedade, à procura de alguma luz. Porém, decepciona-se ao descobrir nesses

³⁰ E. Cassirer, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, São Paulo, Ed. Unesp, 1999.

³¹ B. Groethuysen, *J.-J. Rousseau*, Paris, Gallimard, 1949.

³² P. Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1952.

³³ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971.

³⁴ H. Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, J. Vrin, 1984.

³⁵ R. Grimsley, *Rousseau and the Religious Quest*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

³⁶ C. Jacquet, *La Pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau*, Leiden, E. J. Brill, 1975.

³⁷ B. Bernardi, “Introduction”, op. cit.

³⁸ G. Waterlot, *Rousseau: religion et politique*, Paris, PUF, 2004.

³⁹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 567; trad. bras. p. 357.

⁴⁰ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 567; trad. bras. p. 357.

⁴¹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 568; trad. bras. p. 358.

⁴² O.C. IV, *Émile*, IV, p. 567; trad. bras. p. 357.

⁴³ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 567; trad. bras. p. 358.

escritos apenas gente orgulhosa querendo se distinguir por meio de sistemas quiméricos sobre assuntos que ultrapassam o entendimento humano. Sem se dar por vencido, faz como Emílio, que sabe tirar lições das más experiências: muda sua opinião quanto aos filósofos e passa a vê-los como antiexemplos, prosseguindo com uma postura mais modesta. Decide limitar suas dúvidas e seu conhecimento àquilo que realmente importava a ele saber e toma por guia a “luz interior”⁴⁴ (isto é, o assentimento da consciência no silêncio das paixões, como veremos mais adiante), com a convicção de que, mesmo que essa luz o fizesse errar, ela o desorientaria menos do que as “mentiras” dos filósofos. Com base nessa “regra fácil e simples”⁴⁵, compara e classifica os conhecimentos que adquiriu desde a infância da seguinte maneira:

retomo com essa regra o exame dos conhecimentos que me interessam, decidido a admitir como *evidentes* todos aqueles a que, na sinceridade de meu coração, não possa recusar meu consentimento, como *verdadeiros* todos os que me pareçam ter uma ligação necessária com os primeiros e a deixar todos os outros conhecimentos na *incerteza*, sem rejeitá-los ou admiti-los, e sem me atormentar para esclarecê-los quando não me levem a nada de útil para a prática.⁴⁶

Já neste momento é possível observar que, por meio dessa tipologia dos conhecimentos – evidentes, verdadeiros e incertos –, a moral tem primazia sobre a metafísica. De fato, a própria classificação deixa patente que aquilo que importa saber diz respeito mais à ação, àquilo que é “útil para a prática”, do que à especulação. Lembremos que o ensino do Emílio é todo pautado pela utilidade dos conhecimentos, como lemos no livro III: “Não se trata de saber o que existe, mas apenas o que é útil.”⁴⁷ Tudo isso confirma a declaração, já citada, da carta a Dom Deschamps de 25/06/1761: que Rousseau prefere a verdade moral à metafísica.⁴⁸ Variação desse mesmo tema encontra-se em carta de 1761 a um jovem que queria lições de moral de Rousseau: “O homem não é feito para meditar, mas para agir; a vida laboriosa que Deus nos impõe tem tudo de doce ao coração do homem de bem que se entrega a ela visando cumprir seu dever, e o vigor da juventude não te foi dado para ser perdido em contemplações ociosas.”⁴⁹ Não deixa de ser significativo que essas duas cartas datem

⁴⁴ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 569; trad. bras. p. 359.

⁴⁵ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 570; trad. bras. p. 360.

⁴⁶ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 570; trad. bras. p. 360-361.

⁴⁷ O.C. IV, *Émile*, III, p. 428; trad. bras. p. 203.

⁴⁸ *Lettre à Dom Deschamps* (25/06/1761), in J.-J. Rousseau, *Lettres philosophiques*, éd. H. Gouhier, Paris, J. Vrin, 1974, p. 66.

⁴⁹ *Lettre à **** (été 1761?), in J.-J. Rousseau, *Lettres philosophiques*, op. cit., p. 61-62.

do período de Montmorency, quando Rousseau trabalhava na *Profissão de fé*. No que concerne às leituras de Rousseau, Masson⁵⁰ mostra que a afirmação do primado da prática sobre a teoria no que tange à religião é encontrada em escritos como, por exemplo, as *Lettres sur la religion essentielle* (1739), de Marie Huber⁵¹, ou o *Essai de psychologie* (1755), de Charles Bonnet⁵².

Resolvida a questão do método, passa-se à investigação do *eu*. Porém, não um *eu* que se põe a “duvidar geralmente de todas as coisas”⁵³, como o das *Meditações* de Descartes. Antes, trata-se de um *eu* que se questiona, em particular, acerca de seu próprio juízo: “Mas quem sou eu? Que direito tenho de julgar as coisas? E o que determina meus juízos?”⁵⁴ Vê-se aí a mesma centralidade do juízo que encontramos no projeto de educação de Emílio: “o que nos propomos a adquirir é menos a ciência do que o juízo”.⁵⁵ É necessário, pois, que as primeiras questões sejam concernentes àquilo que se pode julgar por intermédio dos sentidos, pois são estes que, antes de tudo mais, fazem com que o *eu* julgue sua própria existência: “Existo e tenho sentidos pelos quais sou afetado. Eis a primeira verdade que me atinge e com a qual sou forçado a concordar.”⁵⁶ Dessa primeira verdade decorre a distinção entre, de um lado, o “*eu*” que sente e, de outro, aquilo que existe “*fora de mim*” enquanto fonte das sensações, ou seja, a “matéria”. Concebida a matéria, deduz-se a formação de porções reunidas desta: são os seres individuais ou objetos sensíveis, que denomina “corpos”.⁵⁷ O vigário então se dá conta de uma “força ativa” quando compara as diversas sensações causadas pelos corpos. Trata-se de uma *atividade voluntária* do *eu*, que não se confunde com a percepção passiva das sensações. É o juízo, que atua

⁵⁰ P.-M. Masson, *La « Profession de foi du Vicaire Savoyard »...*, op. cit., p. 59 e 61.

⁵¹ O Evangelho é “um sistema no qual tudo termina não na especulação, mas na ação” (M. Huber, *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*, Londres, 1739, partie III, p. 231).

⁵² “Sois chamados para agir: agi, pois; agi, digo-vos, tornai-vos virtuosos. [...] Lembrai-vos disto: qualquer dogma que não estiver ligado à prática não é um dogma.” (C. Bonnet, *Essai de psychologie*, Londres, 1755, préface, p. xiv-xv).

⁵³ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 49 [AT, IX, p. 9].

⁵⁴ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 570; trad. bras. p. 361.

⁵⁵ O.C. IV, *Émile*, III, p. 466; trad. bras. p. 245. Trata-se do princípio da educação “negativa”, que consiste “não em ensinar a virtude ou a verdade, mas em proteger o coração contra o vício e o espírito contra o erro” (O.C. IV, *Émile*, II, p. 323; trad. bras. p. 91). De acordo com essa proposta, a estratégia do preceptor visa prevenir que o juízo seja corrompido pelos vícios antes da idade própria para o ensino da moral: “Mas imagine-se um jovem educado de acordo com as minhas máximas. Imagine-se meu Emílio, para quem dezoito anos de atenções assíduas só tiveram por objetivo conservar um juízo íntegro e um coração sadio [...]” (O.C. IV, *Émile*, IV, p. 532; trad. bras. p. 319).

⁵⁶ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 570; trad. bras. p. 361.

⁵⁷ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 570-571; trad. bras. p. 361-362.

sobre as sensações: “Perceber é sentir; comparar é julgar; julgar e sentir não são a mesma coisa”⁵⁸. Esse é o ponto que Rousseau acrescentou para contestar as doutrinas materialistas de La Mettrie (*Traité de l’âme*, 1742), para quem o juízo é um “consentimento passivo” da alma diante da “evidência mesma das sensações”⁵⁹, e, sobretudo, de Helvétius (*De l’Esprit*, 1758), que conjuga duas teses, “todas as operações do espírito se reduzem a julgar” e “no homem, tudo se reduz a sentir”, de modo a chegar à conclusão “julgar é sentir”.⁶⁰

Ora, continua o vigário, se por um lado “nunca é falso que eu sinto o que sinto”⁶¹, por outro, a atividade do *eu* pode resultar em erro, pois a verdade das coisas confunde-se com as relações que o espírito estabelece: “a operação que compara é falível, e meu entendimento, que julga as relações, mistura seus erros à verdade das sensações”.⁶² É nesse sentido que o preceptor de Emílio afirma no livro III: “A natureza nunca nos engana; somos sempre nós que nos enganamos.”⁶³ E a conclusão dessa reflexão sobre a atividade do juízo é que, muito embora eu não seja “um ser sensitivo e passivo, mas um ser ativo e inteligente”, ainda assim essa atividade implica em dúvida, pois “a verdade está nas coisas e não no meu espírito que as julga”.⁶⁴ O passo seguinte consiste, portanto, em conhecer as propriedades da matéria com o intuito de buscar a verdade nas coisas mesmas. E eis que o vigário se depara com o problema do movimento.

Uma das dificuldades nesse ponto da investigação é a hipótese do movimento essencial à matéria. Saint-Aubin, no *Traité de l’opinion*, mostra que tal hipótese remonta à antiguidade: alguns pensadores (Parmênides, Zenão, Sexto Empírico) defendiam que o repouso era essencial à matéria, enquanto outros (Heráclito, Diógenes, Campanella etc.) afirmavam que era o movimento.⁶⁵ Não se sabe se Rousseau leu as *Lettres to Serena* (1704) de John Toland, que reafirma o “movimento

⁵⁸ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 571; trad. bras. p. 362.

⁵⁹ J. O. La Mettrie, *Traité de l’âme*, XIII, in *Œuvres philosophiques*, t. I, Berlin, 1796, p. 189.

⁶⁰ C.-A. Helvétius, *De l’Esprit*, Paris, 1758, Discours 1, chapitre 1, p. 9-11.

⁶¹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 572; trad. bras. p. 363.

⁶² O.C. IV, *Émile*, IV, p. 572-573; trad. bras. p. 363.

⁶³ O.C. IV, *Émile*, III, p. 481; trad. bras. p. 262.

⁶⁴ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 573; trad. bras. p. 364.

⁶⁵ Cf. G.-C. Le Gendre, *Traité historique et critique de l’opinion*, t. III. Paris, 1735, l. IV, ch. ii, § 9, p. 78-92.

necessário” da matéria no século XVIII.⁶⁶ De todo modo, quando Rousseau escreve a *Profissão de fé*, a hipótese estava em voga nos escritos dos materialistas como, por exemplo, *L’Homme-machine* (1748), de La Mettrie, que defende com radicalidade que a matéria se move por si mesma:

é claramente demonstrado, contra os cartesianos, stahlianos, malebranchistas e teólogos pouco dignos de serem mencionados, que a matéria se move por si mesma, não somente quando ela se encontra organizada, como por exemplo num coração inteiro, mas até mesmo quando essa organização é destruída.⁶⁷

Todos esses autores são rejeitados com base no seguinte raciocínio: pelo fato de a matéria estar ora em movimento, ora em repouso, infere-se que nem o repouso nem o movimento lhes são essenciais, e, por ser uma ação, o movimento é o efeito de uma causa de que o repouso é apenas a ausência, de modo que os corpos não podem se mover por si mesmos.⁶⁸ Segue-se daí que há dois tipos de movimento: quando a causa motriz é alheia ao corpo movido, temos movimento comunicado, e quando a causa motriz está no próprio corpo, o movimento é chamado espontâneo ou voluntário. No segundo caso, que se verifica nos animais e no homem, o vigário adota a prova íntima de Fénelon: a existência desse tipo de movimento é demonstrada pelo exame da própria vontade, voltando-se o olhar para si mesmo, e não para qualquer princípio material.⁶⁹ “Quero mexer meu braço e mexo-o, sem que esse movimento tenha outra causa imediata além de minha vontade”.⁷⁰ Sem se preocupar em desvendar como é possível que a vontade produza uma ação física e corporal, o vigário se contenta em verificar por si mesmo que é devido à vontade que “meu corpo

⁶⁶ Como esclarece Masson, a versão em francês da obra de Toland só foi publicada em 1768, mas é possível que Rousseau tenha conhecido a teoria sobre o movimento essencial (ou movimento necessário) quando trabalhava na *Profissão de fé* por meio da tradução manuscrita do barão d’Holbach que circulava entre os *philosophes*. Rousseau também poderia ter tomado conhecimento de Toland através das refutações de Samuel Clarke (cf. *Traité de l’existence et des attributs de Dieu*, t. I, Amsterdam, 1727, p. 44-46).

⁶⁷ J. O. La Mettrie, *L’Homme-machine*, Paris, Denoël, 1981, p. 202.

⁶⁸ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 574-575; trad. bras. p. 364-365.

⁶⁹ Masson indica que o argumento da espontaneidade dos movimentos humanos pela experiência íntima encontra-se em Fénelon, no *Traité de l’existence de Dieu et de ses attributs*, éd. E. Barbe, Paris/Lyon, 1866, I, 2, p. 66: « Je dis en moi-même cette parole si intérieure, si simple et si momentanée : Que mon corps se meuve ; et il se meut. »

⁷⁰ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 574; 365.

se move”⁷¹. A justificativa, coerente com o método adotado, vem do assentimento interior: “sei porque o sinto”⁷².

Excluída a causa motriz da matéria, o problema passa a ser o da origem do movimento da “matéria esparsa e morta”. A expressão “matéria morta” aparece nos *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1754), de Diderot⁷³. Nesse escrito, Diderot tira conclusões da doutrina materialista de um certo doutor Baumann (pseudônimo de Maupertuis). A interpretação de Diderot é a de que Baumann via na organização da matéria um “sistema de percepções”, de modo que, no “sistema universal da natureza”, os movimentos do mundo seriam semelhantes aos de um “grande animal”.⁷⁴ Para responder a Diderot, o vigário raciocina como na prova do primeiro motor descrita no capítulo VIII da *Física* de Aristóteles que, de efeitos em efeitos, remonta a uma causa primeira. Porém, em vez de encontrar o “ato puro” de Aristóteles, o vigário chega a uma *vontade* como causa primeira, o que aproxima seu raciocínio das provas da existência de Deus como as de Fénelon ou Clarke, que deduzem um Ser imóvel e independente dotado de *liberdade*. Isso posto, o vigário pode então afirmar que “o mundo não é um grande animal que se move por si mesmo”, e ainda, que, “se a terra gira, acredito sentir uma mão que a faz girar”.⁷⁵ A conclusão desse argumento leva à formulação de seu primeiro artigo de fé: “Creio, portanto, que uma vontade move o universo e anima a natureza. Eis meu primeiro dogma, ou meu primeiro artigo de fé.”⁷⁶

Para Rousseau, admitir a hipótese do movimento essencial ou necessário dos corpos inanimados e em repouso seria o mesmo que conceber um efeito sem causa por meio de palavras que nada significam.⁷⁷ Por isso, o que seu espírito não pode recusar no assunto em questão – e que interessa à investigação do vigário imediatamente –, é o fato de o movimento da matéria não se dar caoticamente, mas segundo uma direção determinada, com uma certa uniformidade e de modo aparentemente harmônico. Masson indica que, nesse ponto, Rousseau segue o

⁷¹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 576; trad. bras. p. 367.

⁷² O.C. IV, *Émile*, IV, p. 574; trad. bras. p. 365.

⁷³ D. Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, 1754, cap. LVIII.

⁷⁴ Id., *ibid.*, cap. L. A obra de Maupertuis em questão é *Essai sur la formation des corps organisés* (1754).

⁷⁵ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 575; trad. bras. p. 366.

⁷⁶ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 576; trad. bras. p. 366-367.

⁷⁷ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 577-578; trad. bras. p. 368.

argumento de Fénelon, que se pergunta: “O que determinou o sentido no qual a linha reta seria seguida?”⁷⁸ Tudo se passa como na prova teleológica da existência de Deus: eis o sentido da figura do homem que vê um relógio aberto e, mesmo sem conhecer a finalidade do conjunto, admira a obra nas relações harmoniosas entre suas partes.⁷⁹ É, portanto, persuadido pelo argumento da relação necessária entre causalidade e ordem que o vigário enuncia seu segundo dogma: “Se a matéria movida me indica uma vontade, a matéria movida segundo certas leis me indica uma inteligência: este é o meu segundo artigo de fé.”⁸⁰

Na visão finalista de Rousseau, o universo é necessariamente um todo ordenado, e não, como Lucrecio descreve em *De rerum natura*, um “espaço sem limites” formado de átomos que “erram no vazio” em “movimento contínuo e diverso” e que “não formam uma massa estritamente coerente”.⁸¹ Daí a necessidade de se buscar um ser ordenador. Tendo então em mente os atributos de vontade e inteligência, bem como de potência (que nada tem a ver com a “força cega” dos filósofos), chega-se à ideia de um ser ativo por si mesmo que seria a causa primeira do movimento de todo o universo:

O ser que quer e que pode, o ser ativo por si mesmo, o ser, enfim, qualquer que seja ele, que move o universo e ordena todas as coisas, chamo-o Deus. Junto a esse nome as ideias de inteligência, de potência, de vontade, que reuni, e mais a de bondade, que é uma consequência necessária das primeiras.⁸²

No entanto, os atributos são insuficientes para se conhecer Deus. Assim como Clarke nos *Traité*s afirma que a essência de Deus é “absolutamente impossível de compreender”⁸³, o vigário também conclui que o conhecimento que adquiriu por meio de suas luzes é obscuro e incompreensível.⁸⁴ De fato, se a razão é insuficiente para conceber um ser infinito e eterno, é preciso observar os limites das comparações antropomórficas. As demonstrações da geometria não dão conta da complexidade do universo material e muito menos da infinitude e da eternidade divinas: “Percebo

⁷⁸ Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, op. cit., I, 3, p. 115.

⁷⁹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 578; trad. bras. p. 369.

⁸⁰ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 578; trad. bras. p. 369.

⁸¹ Lucretius, *De natura rerum*, II, 60-90. Cf. *De la nature des choses*, trad. Henri Clouard, Paris, Garnier, 1954.

⁸² O.C. IV, *Émile*, IV, p. 581; trad. bras. p. 372.

⁸³ S. Clarke, *Traité de l'existence et les attributs de Dieu*, t. I, Amsterdam, 1727, V, § 4, p. 69.

⁸⁴ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 592-593; trad. bras. p. 384-385.

Deus por toda parte em suas obras; sinto-o em mim, [...] mas assim que quero contemplá-lo em si mesmo, [...] ele me escapa e meu espírito perturbado nada mais percebe.”⁸⁵ É por essa razão que o honesto eclesiástico diz ter lido Bernard Nieuwentyt “com surpresa e quase com escândalo”⁸⁶: a obra *L’Existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature* (1727)⁸⁷ do médico holandês era considerada na época um bom antídoto ao ateísmo pelo rigor das demonstrações, mas, segundo Masson, a abordagem estritamente finalista do universo baseada numa “física teológica e infatigavelmente teleológica” desagradava até mesmo os deístas.⁸⁸

Resignando-se então aos conhecimentos que se encontram ao seu alcance, o vigário se volta para o mundo dos homens. E, ao refletir sobre as relações humanas, nota que, ao contrário da ordem que reina no quadro da natureza, os homens encontram-se no caos, em meio a disputas, confusão e desordem: “Vejo o mal sobre a terra”⁸⁹, exclama o bom padre com horror. Essa contradição entre natureza e sociedade se verifica ainda no interior do próprio *eu* que reflete. Assim como Medeia nas *Metamorfoses* de Ovídio⁹⁰ e São Paulo na epístola aos romanos⁹¹, esse *eu* vê a si mesmo dividido entre dois princípios contrários, dos quais um eleva-o às verdades eternas e ao belo moral, enquanto o outro rebaixa-o ao império dos sentidos e de seus ministros, as paixões: “vejo o bem, amo-o, e faço o mal; sou ativo quando escuto a razão, passivo quando minhas paixões me arrastam, e meu pior tormento quando sucumbo é sentir que pude resistir”.⁹² Para explicar essa contradição fundamental, a solução de Rousseau depende da hipótese das duas substâncias.

Com efeito, a concepção que o vigário tem do homem é a de um ser composto por duas substâncias: o corpo material, governado pelas paixões, e a alma, ligada ao

⁸⁵ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 581; trad. bras. p. 372.

⁸⁶ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 579; trad. bras. p. 370.

⁸⁷ Traduzida do original em holandês publicado em 1716. Segundo Masson, Rousseau escolheu esse livro (havia muitos similares na época) por considerá-lo o mais representativo e o mais estimado dentre as obras análogas sobre o argumento das causas finais na primeira metade do século XVIII (cf. *La « Profession de foi du vicaire savoyard »...*, op. cit., p. 135).

⁸⁸ P.-M. Masson, *La « Profession de foi du vicaire savoyard »...*, op. cit., p. 135.

⁸⁹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 583; trad. bras. p. 374.

⁹⁰ Ovídio, *Metamorfoses*, VII, 20-21: “*video meliora proboque, deteriora sequor*” [vejo o melhor e o aprovo, mas sigo o pior]. Essa passagem é citada na carta ao marquês de Mirabeau de 26/07/1767 (cf. J.-J. Rousseau, *Lettres philosophiques*, op. cit., p. 167).

⁹¹ “Porque não faço o bem que prefiro, mas o mal que não quero, esse faço. [...] Porque, no tocante ao homem interior, tenho prazer na lei de Deus; mas vejo que, guerreando contra a lei da minha mente, me faz prisioneiro da lei do pecado que está nos meus membros.” (Romanos 7:19 e 7:22-23).

⁹² O.C. IV, *Émile*, IV, p. 583; trad. bras. p. 374-375.

bem e à verdade. Não espanta, pois, a semelhança com a descrição das “duas vontades” de Agostinho que, na narrativa das *Confissões*, sentia-se dilacerado entre a lei da razão e “outra lei em meus membros”: “eu voluntariamente chegara aonde não queria”, afirma o bispo de Hipona.⁹³ Trata-se do mesmo drama na *Profissão de fé*: “Tenho sempre o poder de querer, não a força de executar. Quando me entrego às tentações, ajo conforme o impulso dos objetos externos. [...] o sentimento de minha liberdade só se apaga em mim quando me depravo e enfim impeço a voz da alma de se elevar contra a lei do corpo”.⁹⁴ Nesses termos, as ideias de alma e liberdade são correlativas, e ambas decorrem de uma reflexão primordial acerca da atividade do juízo. Quanto ao *eu* que julga, se por um lado ele não se confunde com a substância corpórea, por outro não se realiza sem ela. Segue-se que todos os atos do juízo são determinados pela vontade de um ser livre, ressalvado que, muito embora o corpo torne o homem escravo de suas paixões, não há verdadeira vontade da alma sem a liberdade exercita *por meio* do corpo. É nesse sentido que podemos interpretar o comentário de Gouhier, que vê na pergunta do vigário sobre o *eu* que julga, não um questionamento sobre a existência, mas sobre a liberdade de um ser composto de corpo e alma, de modo que a pergunta poderia ser substituída por: “*Que posso eu?*”⁹⁵. Lembremos que, no *Contrato social*, Rousseau se refere à natureza humana precisamente em termos de liberdade, seja do ponto de vista individual (liberdade natural por meio do próprio corpo), seja do ponto de vista social (liberdade civil por meio do corpo político): “Renunciar à sua liberdade é renunciar à sua qualidade de homem, aos direitos da humanidade [...]”⁹⁶. A diferença em relação ao *Emílio* é que, no *Contrato*, não se trata de desenvolver explicações sobre a substância incorpórea – a alma – associada a essa liberdade: “o sentido filosófico da palavra *liberdade*, neste ponto, não pertence a meu assunto”⁹⁷. Essas considerações sobre o dualismo na *Profissão de fé* são importantes para compreendermos o terceiro dogma enunciado pelo vigário, que relaciona alma e liberdade: “O homem, portanto, é livre em suas ações e, como tal, animado de sua substância imaterial: este é o meu terceiro artigo de fé.”⁹⁸

⁹³ Agostinho, *Confissões*, São Paulo, Paulus, 1984, livro VIII, cap. 5, p. 200-201.

⁹⁴ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 586; trad. bras. p. 377.

⁹⁵ H. Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 68.

⁹⁶ O.C. III, *Du contrat social*, I, 4, p. 356; trad. bras. p. 62.

⁹⁷ O.C. III, *Du contrat social*, I, 8, p. 365; trad. bras. p. 78.

⁹⁸ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 586-587; trad. bras. p. 378.

Podemos notar nessa cadeia de raciocínios a separação fundamental entre, de um lado, uma teoria moral fundada na dicotomia cartesiana corpo/alma e, de outro, doutrinas materialistas que negavam a ideia de substância imaterial. Como lembra Grimsley, a dicotomia entre corpo e alma não visa uma ontologia, mas apenas o combate ao materialismo.⁹⁹ Grosso modo, os materialistas viam no homem apenas uma máquina, como, por exemplo, Nicolas Fréret, que, no capítulo X da *Lettre de Thrasybule à Leucippe* (1749), cogita a possibilidade de o homem ser como um cata-vento: “essas máquinas que colocamos no alto das torres para marcar de que lado o vento sopra”.¹⁰⁰ Masson cita o *Recueil de dissertations sur quelques principes de philosophie et de religion* (1760) do padre Gerdil, que expressa o sentimento do partido religioso da época, que coincide com a posição de Rousseau. Gerdil condena os sistemas de ateísmo e incredulidade, os quais se resumiam na máxima fundamental de que, “no universo, há somente uma única substância que, em si mesma, reúne todas as perfeições e sofre todas as modificações que compõem o mundo”.¹⁰¹

Na sequência do texto, a relação entre juízo e vontade, bem como a dicotomia corpo/alma, fazem-se presentes nos argumentos. Daí se dizer que os demais artigos de fé decorrem dos três primeiros. Estes aparecem na forma de diversas proposições espalhadas ao longo do discurso e não são enumerados pelo autor. Contudo, podemos sistematizar essa parte agrupando as máximas em três grandes temas que, com base no que vimos até aqui, nos ajudam a ter uma visão de conjunto da primeira parte da *Profissão de fé*: a origem do mal, a justiça de Deus e a consciência moral.

No sistema ordenado pela Providência, a liberdade humana coexiste com a necessidade das coisas. Por um lado o homem possui “direito à virtude”, pois é criado “livre para que ele fizesse não o mal, mas o bem por escolha”¹⁰². Trata-se da mesma concepção de liberdade que São Paulo ensinava aos cristãos judaizados da Galácia contra os possíveis abusos devido à ausência da lei mosaica: “Porque vós, irmãos, fostes chamados à liberdade: porém não useis da liberdade para dar ocasião à carne”¹⁰³. Contudo, afirmar a liberdade humana não significa negar a necessidade da

⁹⁹ R. Grimsley, *Rousseau and the Religious Quest*, op. cit., p. 53.

¹⁰⁰ N. Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, in *Œuvres philosophiques de M. Fréret*, Londres, 1776, p. 274.

¹⁰¹ Apud P.-M. Masson, *La « Profession de foi du vicaire savoyard »...*, op. cit., p. 171.

¹⁰² O.C. IV, *Émile*, IV, p. 587; trad. bras. p. 378.

¹⁰³ Gálatas 5:14.

natureza: em sua sabedoria, Deus criou o homem com forças limitadas, de modo que mesmo que ele não seja virtuoso usando mal sua liberdade, isso não chega a perturbar a ordem geral.¹⁰⁴ Assim, situada entre a contingência e o determinismo, tal concepção de virtude proposta por Rousseau na *Profissão de fé* evoca a ideia de conflito, uma luta interna contra o vício, exatamente como Saint-Preux descreve na *Nova Heloísa*: “Cara amiga, não sabes que a virtude é um estado de guerra, e que, para vivê-la, temos sempre algum combate a travar contra nós mesmos?”¹⁰⁵

Ponto fundamental nessa atribuição de responsabilidade à ação humana para justificar o Ser supremo é que, para o vigário (assim como para Leibniz, cf. capítulo anterior), o mal moral é obra dos homens, de modo que, se somos infelizes e padecemos de males físicos, isso se deve tão-somente ao abuso de nossas faculdades: “O mal moral é incontestavelmente obra nossa, e o mal físico nada seria sem os nossos vícios, que no-lo tornaram sensível.”¹⁰⁶ Daí o sentido e a força de sua exclamação: “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.”¹⁰⁷ Enquanto apologista da natureza e defensor da divindade, Rousseau retoma argumentos da *Carta a Voltaire sobre a Providência* e chega a afirmar que, na simplicidade primitiva, haveria menos males do que na vida desregrada que se tem em sociedade, na qual os homens não só não aceitam a morte, como também sofrem para fugir dela inventando artifícios para escapar do inevitável: “morremos de terror durante toda a vida, murmurando contra a natureza dos males que fizemos ao ofendê-la”.¹⁰⁸

Rousseau parece por vezes adotar uma distinção radical entre a bondade das obras divinas e o mal intrínseco às instituições humanas ao afirmar: “Suprimi nossos funestos progressos, suprimi nossos erros e nossos vícios, suprimi a obra do homem e tudo está bem.”¹⁰⁹ Como se o otimismo de Pope e Leibniz emblematizado no axioma “*tout est bien*” só estivesse justificado se as instituições humanas fossem abolidas. Tal juízo estaria de acordo com uma das recomendações do vigário ao seu jovem ouvinte: “considera que os verdadeiros deveres da religião são independentes das instituições

¹⁰⁴ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 587; trad. bras. p. 378.

¹⁰⁵ O.C. II, *La Nouvelle Héloïse*, VI, 7, p. 682; trad. bras. p. 586.

¹⁰⁶ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 587; trad. bras. p. 379.

¹⁰⁷ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 588; trad. bras. p. 379.

¹⁰⁸ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 588; trad. bras. p. 379.

¹⁰⁹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 588; trad. bras. p. 380.

dos homens”¹¹⁰. Também estaria de acordo com a frase inicial do *Emílio*: “Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos dos homens.”¹¹¹ No entanto, é preciso observar que a preferência pelas opiniões do partido religioso se explica em função da necessidade de se cumprir o triplo objetivo da primeira parte da *Profissão de fé* anunciado ao arcebispo Christophe de Beaumont: “combater o moderno materialismo, estabelecer a existência de Deus e da religião natural”¹¹². Rousseau não rejeita as instituições humanas e nem suas reflexões sobre a religião levam à teologia. Muito pelo contrário, a *Profissão de fé* prepara o terreno para a reflexão política do *Contrato social*, como veremos na conclusão deste capítulo. Antes de tudo, é preciso contextualizar o problema.

Menosprezar as obras dos homens neste momento da *Profissão de fé* não significa afirmar que elas são más em si mesmas. Na verdade, trata-se de uma estratégia: contrapô-las à excelência e à sublimidade das obras divinas a fim de evidenciar, por contraste, o caráter frágil e incerto das obras humanas. Lembremos que, no capítulo “Da morte do corpo político” no *Contrato social*, Rousseau se refere à “tendência natural e inevitável dos governos mais bem constituídos” para se degenerarem, como uma espécie de alerta aos magistrados para que não abusem da confiança nas obras humanas:

Se Esparta e Roma pereceram, que Estado pode esperar durar para sempre? Se queremos formar um estabelecimento, não pensemos jamais em torná-lo eterno. Para sermos bem-sucedidos, não devemos tentar o impossível, nem vangloriar-nos de dar à obra dos homens uma solidez que as coisas humanas não comportam.¹¹³

A questão não diz respeito às obras divinas: elas são apenas um referencial para julgarmos as obras dos homens, ainda que essa comparação faça-as parecerem frágeis, haja vista a grandiosidade do “espetáculo da natureza” (para usarmos uma expressão do abbé Pluche, que Rousseau leu nas *Charmettes*). Rousseau não é um espiritualista no sentido forte do termo: basta lembrarmos que, na *Nova Heloísa*, ele condena o quietismo,¹¹⁴ e que, no *Contrato*, considera o cristianismo nocivo à

¹¹⁰ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 632-633; trad. bras. p. 426.

¹¹¹ O.C. IV, *Émile*, I, p. 245; trad. bras. p. 7.

¹¹² O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 996-997; trad. bras. p. 106.

¹¹³ O.C. III, *Du contrat social*, III, 11, p. 424; trad. bras. p. 107.

¹¹⁴ O.C. II, *La Nouvelle Héloïse*, VI, 7, p. 682; trad. bras. p. 586.

sociedade por ser uma religião “inteiramente espiritual”¹¹⁵. Não podemos, pois, concordar com leituras como a de André Ravier, para quem “Rousseau educador termina em Rousseau espiritual”¹¹⁶, ou como Albert Monod, que destacava Rousseau na história do cristianismo como “o melhor apologista do século, o restaurador da religião”¹¹⁷. De fato, se o fervor religioso de Rousseau fosse tão grande como Ravier e Monod afirmam, ele não criticaria as religiões históricas como veremos na exposição da segunda parte da *Profissão de fé*, nem tampouco o vigário se preocuparia com o conhecimento útil para a prática e, muito provavelmente, permaneceria nas sublimes contemplanções. Nesse ponto, concordamos com Robert Derathé, que analisa as relações entre a religião e a moral em Rousseau e conclui: “A solidariedade que Rousseau estabelece entre a moral e a religião volta-se, ao final, contra a religião, pois Rousseau elimina da religião tudo o que não é indispensável à vida moral.”¹¹⁸

Em contrapartida, não queremos afirmar com isso que Rousseau era um “pensador laico”, como faz Groethuysen.¹¹⁹ As passagens que nos mostram Rousseau como um cristão sincero são muitas e muito explícitas para serem colocadas em segundo plano na leitura da obra: “Sou cristão, Senhor arcebispo, e sinceramente cristão, segundo a doutrina do Evangelho”¹²⁰; “Acreditei, em minha infância, por autoridade, em minha juventude, por sentimento, na maturidade, pela razão; agora, acredito porque sempre acreditei”¹²¹; “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 obscuridades, às dificuldades, aos mistérios, sem me desviar do essencial: mantive-me fiel a ela com todo o zelo do meu coração”¹²²; “recebi desde a minha mais tenra infância os princípios, as máximas, outros diriam os preconceitos, que nunca me abandonaram de todo”¹²³. Para citarmos apenas algumas.

¹¹⁵ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 466; trad. bras. p. 239.

¹¹⁶ A. Ravier, *L'Éducation de l'homme nouveau*, op. cit., t. II, p. 468.

¹¹⁷ A. Monod, *De Pascal à Chateaubriand: les défenseurs français du Christianisme de 1670 à 1802*, Genève, Slatkine, 1970, p. 409.

¹¹⁸ R. Derathé, “Les rapports de la morale et de la religion chez J.-J. Rousseau”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, année 74, t. 139, 1949, p. 172.

¹¹⁹ B. Groethuysen, *J.-J. Rousseau*, op. cit., p. 343.

¹²⁰ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 960; trad. bras. p. 72.

¹²¹ O.C. IV, *Lettre à M. de Franquières* (15/01/1769), p. 1134; trad. bras. p. 178.

¹²² O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, IV, p. 767; trad. bras. p. 262.

¹²³ O.C. I, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Troisième Promenade, p. 1013; trad. bras. p. 30.

Parece-nos então que, quando Rousseau se declara cristão perante o arcebispo de Paris, não se trata de dissimulação: sua crítica ao cristianismo é apresentada do ponto de vista de um religioso, e não de um ateu. Tanto é assim que sua ideia de justiça tem uma ligação profunda com sua preocupação em justificar a Providência: é preciso haver uma alma que sobreviva à morte do corpo e que aguarda o juízo final para isso. De fato, a contradição implicada na ideia de um Deus justo que permite injustiças na vida presente só se resolve, na perspectiva de Rousseau, por meio da esperança em uma justiça futura para além da vida terrena. Em última instância, a dicotomia corpo/alma que combate as doutrinas materialistas remete a certas crenças do cristianismo, como o paraíso e o inferno. Mas não que essas crenças façam de Rousseau um teólogo: longe disso, é uma atitude razoável entregar-se a crenças sobre assuntos sobre os quais a razão não consegue se decidir, ainda que tudo isso não passe de suposições. Lembremos que o vigário prefere “enganar-se a não crer em nada”¹²⁴. Trata-se de um critério de razoabilidade legítimo: na impossibilidade de uma certeza absoluta, aceita-se o que repugna menos a razão, de “boa-fé”, como parece ter aprendido com Marie Huber.¹²⁵ Além disso, não há como conceber a justiça divina pela razão a não ser por meio de suposições: “Não faço mais do que supor que as leis da ordem sejam observadas e que Deus seja inflexível consigo mesmo.”¹²⁶ Acredita-se que os bons serão felizes na vida futura, mas não se sabe se haverá recompensas ou castigos – quanto ao inferno, só Deus sabe o que é: “Tampouco me pergunte se os tormentos dos maus serão eternos; ignoro-o [...]”¹²⁷.

Alguém notará que a *Profissão de fé* é cheia de expressões como “ignoro” e “não sei”, além de outras como “não posso reconhecê-la”, “não sou capaz de compreendê-lo”, “não conhecemos”, etc. Como se as “razões de duvidar” fossem, em última instância, uma apologia à ignorância em matéria de fé. Gouhier compara o vigário saboiano ao personagem “Idiota”, de Nicolau de Cusa, para quem o não-saber

¹²⁴ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 568; trad. bras. p. 358.

¹²⁵ Como observa Masson (*La « Profession de foi »...*, p. 41), nas *Lettres sur la religion essentielle* a boa-fé adquire estatuto de princípio de bem moral: “princípio de retidão e de boa-fé que constitui a alma da religião essencial; princípio que faz aquiescer a toda verdade reconhecida enquanto tal, bem como a toda recompensa, sem depender da aprovação ou da desaprovação dos homens; enfim, princípio que elimina toda vã curiosidade, toda especulação inútil, que faz com que se limite a conhecer o que é sua tarefa e a cumpri-la da melhor forma.” (M. Huber, *Lettres sur la religion essentielle*, op. cit., partie IV, p. 122-123).

¹²⁶ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 591; trad. bras. p. 383.

¹²⁷ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 591; trad. bras. p. 383.

é um saber e a ignorância é doura ignorância.¹²⁸ O fato é que tal ignorância não está associada aos conhecimentos que importam, mas tão-somente àqueles classificados como “incertos”. O conhecimento das penas eternas, “desanimadora doutrina”¹²⁹ segundo Rousseau, é um exemplo. O destino dos maus é para o vigário uma questão inútil, e, numa atitude prática que visa consolo e esperança, ele prefere conceber que Deus se vingará já na vida presente: “Que necessidade há de procurar o inferno na outra vida? Ele está já nesta vida, no coração dos maus.”¹³⁰ Em suma, o honesto eclesiástico recusa o dogma cristão das penas eternas dos maus, mas enquanto cristão, mostra-se de certa forma resignado com a justiça divina, qualquer que seja a forma como Deus a estabeleça.¹³¹ Os sofrimentos da vida presente e as injustiças dos homens são suportados com paciência mediante a esperança de uma felicidade vindoura que compensará tudo com um estado de felicidade no qual o homem, livre de seu corpo e das paixões, não estará mais em contradição consigo mesmo: “certo de que um dia eu mesmo gozarei desta ordem e de que nela encontrarei a felicidade”¹³². Será o momento em que o *eu* “sem contradição, sem divisão” bastar-se-á a si mesmo e poderá finalmente ser feliz.¹³³

O tema da consciência moral também é indissociável das ideias de alma e liberdade. O vigário se indaga acerca das máximas para conduta e as regras para cumprir o destino que lhe fora atribuído por Deus, definindo a consciência, que é “independente da própria razão”¹³⁴, como “o verdadeiro guia do homem”¹³⁵ para ajudá-lo a discernir o bem do mal. A consciência não se confunde com o juízo, pois seus atos “não são juízos, mas sentimentos”¹³⁶. A consciência é definida como um “instinto divino”¹³⁷, referência ao princípio de ligação entre o homem e Deus, o “germe de religião”, de Muralt¹³⁸. Ou ainda, como “um princípio inato de justiça e de

¹²⁸ H. Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 62.

¹²⁹ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 940 note; trad. bras. p. 52 (nota).

¹³⁰ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 592; trad. bras. p. 383.

¹³¹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 592; trad. bras. p. 383-384.

¹³² O.C. IV, *Émile*, IV, p. 603; trad. bras. p. 395.

¹³³ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 604-605; trad. bras. p. 397.

¹³⁴ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 600; trad. bras. p. 392.

¹³⁵ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 595; trad. bras. p. 386.

¹³⁶ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 599; trad. bras. p. 391.

¹³⁷ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 600; trad. bras. p. 393.

¹³⁸ Muralt, *L'Instinct divin recommandé aux hommes* [1727], Londres, 1753, p. 6.

virtude”¹³⁹, o qual atua em conjunto com a razão para que o homem possa se conduzir virtuosamente: “Conhecer o bem não é amá-lo; o homem não tem um conhecimento inato do bem; mas assim que a sua razão faz com que o conheça, sua consciência leva-o a amá-lo: é este sentimento que é inato.”¹⁴⁰ A fórmula que relaciona razão, consciência e liberdade é esclarecedora: Deus deu ao homem “a consciência para amar o bem, a razão para conhecê-lo, a liberdade para escolhê-lo”¹⁴¹. É certo que há um conflito entre consciência (voz da alma) e paixões (voz do corpo), que há risco de prejuízo para a consciência (pois as paixões a abafam). Porém, a doutrina da bondade natural do homem é invencível, e pode-se afirmar que “o primeiro sentimento da justiça é inato no coração humano”¹⁴² e que “a bondade moral é conforme à nossa natureza”¹⁴³. Nesses termos, explicar-se-iam as manifestações de preferência espontânea pelo bem: “os arroubos de admiração pelas ações heróicas, os transportes de amor pelas grandes almas”, bem como “o entusiasmo da virtude”, diriam respeito a um sentimento inato de justiça capaz de sobrepujar o interesse pessoal e, assim como o sentimento de remorso, levar a uma certeza de consolo futuro dos que sofrem injustiça no presente.¹⁴⁴ “A iniquidade só agrada enquanto tiramos proveito dela; em tudo o mais queremos que o inocente seja protegido”¹⁴⁵, de modo que até os maus têm interesse pelo que é justo e bom, visto que não odiamos o mau porque ele pode nos prejudicar, mas tão-somente porque é mau. A moral seria então uma instituição da natureza e não dos homens?

No século XVII, Locke havia refutado as ideias inatas no *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690), e, de modo geral, essa refutação havia sido amplamente aceita pelos *philosophes*, que preferiam o conhecimento adquirido por meio dos sentidos. O próprio Rousseau reconhece, no *Emílio*, que o aluno deve começar a aprender os conhecimentos da experiência sensível e, somente mais tarde, passar aos conhecimentos puramente intelectuais: “Transformemos nossas sensações em ideias, mas não saltemos de repente dos objetos sensíveis para os objetos

¹³⁹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 598; trad. bras. p. 390.

¹⁴⁰ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 600; trad. bras. p. 392.

¹⁴¹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 605; trad. bras. 398. Na *Nova Heloísa*, a fórmula é análoga, porém, a razão precede a consciência: “Ele nos deu a razão para conhecer o bem, a consciência para amá-lo e a liberdade para escolhê-lo” (O.C. II, *La Nouvelle Héloïse*, VI, 7, p. 683; trad. bras. p. 587).

¹⁴² O.C. IV, *Émile*, IV, p. 584; trad. bras. p. 375.

¹⁴³ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 595; trad. bras. p. 387.

¹⁴⁴ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 596; trad. bras. p. 388.

¹⁴⁵ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 596; trad. bras. p. 388.

intelectuais. É pelos primeiros que devemos chegar aos outros.”¹⁴⁶ Todavia, a doutrina da consciência na *Profissão de fé* depende de um sentimento inato de justiça, ou, pelo menos, de um consentimento universal sobre a ideia de justiça entre os povos do mundo. Poderíamos então dizer que Rousseau só critica o conhecimento empírico quando o assunto é religião? O exame dos textos elimina tal hipótese. Pois há uma importante (e incompreensível) passagem na terceira carta a Sophie d’Houdetot que traz uma dura crítica ao conhecimento empírico de um ponto de vista geral, sem se limitar à religião:

Nossos sentidos nos são dados para nos conservar, não para nos instruir, para nos informar sobre o que nos é útil ou prejudicial, e não sobre o que é verdadeiro ou falso; sua finalidade não é em absoluto a de serem empregados na investigação da natureza; quando lhes damos esse uso mostram-se insuficientes, enganam-nos, e nunca poderemos estar certos de chegar por meio deles à verdade.¹⁴⁷

Polêmicas à parte quanto a essa questão, limitemo-nos ao fato de que o inatismo no sentimento de justiça é a marca da moral do vigário, como quando esse personagem se refere às regras de conduta que se encontram “escritas no fundo do coração, escritas pela natureza em caracteres indeléveis”¹⁴⁸. Ou ainda, como na censura ao relativismo pirrônico de Montaigne, que nega o “acordo evidente e universal de todas as nações” e “a clara uniformidade do juízo dos homens” por meio de exemplos obscuros, os quais, segundo o vigário, não anulam os exemplos gerais de bondade humana.¹⁴⁹

Ora, sem acusarmos Rousseau de fundamentar a ideia de justiça na doutrina católica da *imago Dei* ou na doutrina calvinista da consciência, podemos antes considerar a posição do padre jesuíta Claude Buffier, autor do *Traité des premières vérités* (1724), que explicava a ideia de Deus não como uma ideia inata, mas como uma verdade externa que, por ser um fato permanente e bem verificado, pode ser compreendida e aceita por meio de um consentimento universal. Tal solução se baseia numa concepção de “senso comum”¹⁵⁰, que consistiria num “sentimento

¹⁴⁶ O.C. IV, *Émile*, III, p. 430; trad. bras. p. 205.

¹⁴⁷ O.C. IV, *Lettres morales*, p. 1092-1093; trad. bras. p. 151-152.

¹⁴⁸ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 594; trad. bras. p. 386.

¹⁴⁹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 598; trad. bras. p. 390.

¹⁵⁰ C. Buffier, *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements*, Paris, 1724, p. 24-25.

comum da natureza”¹⁵¹, isto é, um “juízo comum e uniforme”¹⁵² a todos os homens. Como esclarece Jean Ehrard, Buffier era um divulgador das ideias de Locke na França e, enquanto anticartesiano, conhecia bem as dificuldades do inatismo.¹⁵³ Esta parece-nos ser a posição de Rousseau quanto à ideia de justiça: uma “verdade externa” amplamente reconhecida por todos os povos, até mesmo nos casos em que os deuses pregavam regras de conduta diferentes das europeias – ou, nas palavras do vigário, a “santa voz da natureza, mais forte do que a dos deuses”¹⁵⁴. É o que Rousseau chama de “regra involuntária”¹⁵⁵ ou “ditame mais secreto”¹⁵⁶. Com efeito, ao antecipar as objeções ao inatismo em sua doutrina da consciência, Rousseau esclarece que, muito embora as nossas ideias nos venham de fora, “os sentimentos que as apreciam estão dentro de nós e é só por eles que conhecemos a conveniência ou inconveniência que existe entre nós e as coisas que devemos respeitar ou evitar”¹⁵⁷. Podemos interpretar que esse sentimento interior é dado pelo “consentimento universal” e não necessariamente como uma ideia inata. Assim, conclui esse raciocínio com a fórmula da dependência recíproca entre razão e consciência que, supostamente, o livra das dificuldades implicadas na doutrina das ideias inatas: “o homem não tem um conhecimento inato do bem; mas assim que a sua razão faz com que o conheça, sua consciência leva-o a amá-lo: é este sentimento que é inato”.¹⁵⁸

Devemos notar que o fundo da discussão remete à política: pois, como Marie Huber já havia postulado nas *Lettres sur la religion naturelle*, é esse princípio inato da consciência que serve de base tanto para a religião essencial quanto para as boas leis da sociedade: “a capacidade natural que os homens têm para discernir o justo do injusto, o consentimento unânime que são obrigados a dar a princípios gerais que formam a base das boas leis”¹⁵⁹. O que faz muito sentido no texto de Rousseau, uma vez que temáticas da metafísica como alma, vontade, liberdade, Deus, etc. nunca aparecem dissociadas de discussões que, de alguma maneira, apontam para questões tratadas no *Contrato social*, como justiça, direito, dever, ordem social, etc. Como

¹⁵¹ Id., *ibid.*, p. 23.

¹⁵² Id., *ibid.*, p. 25.

¹⁵³ J. Ehrard, *L’Idée de nature en France...*, op. cit., p. 417-418.

¹⁵⁴ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 598; trad. bras. p. 390.

¹⁵⁵ O.C. IV, *Lettres morales*, V, p. 1108; trad. bras. p. 165.

¹⁵⁶ O.C. IV, *Lettre à M. de Franquières*, p. 1138-1139; trad. bras. p. 182.

¹⁵⁷ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 599; trad. bras. p. 392.

¹⁵⁸ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 600; trad. bras. p. 392.

¹⁵⁹ M. Huber, *Lettres sur la religion essentielle*, op. cit., partie I, lettre II, p. 20.

sabemos, é somente no *Contrato social* que Rousseau se preocupará em distinguir, de um lado, a justiça universal, que poderia ser considerada inata por ter Deus como fonte, e de outro lado, a justiça particular instituída pelos homens.¹⁶⁰ Como veremos no próximo capítulo, essa distinção é indissociável de outra, entre a religião do homem e a religião do cidadão. Todavia, é possível encontrar no *Emílio* uma passagem que, de certa forma, antecipa a discussão política que será tratada com detalhes no *Contrato* e, de quebra, lança alguma luz sobre o problema do inatismo da ideia de justiça: no livro II de seu tratado de educação, quando descreve o acordo estabelecido entre o preceptor e a criança que quebra vidraças, Rousseau se refere a uma “lei da consciência” e, muito embora denomine-a “princípio inato”, reconhece que ela precisa “se desenvolver” e, para isso, “só espera conhecimentos aos quais se aplica”.¹⁶¹

Sobre esse ponto, recorreremos ao estudo de Natalia Maruyama,¹⁶² que mostra a função da consciência moral no interior da sociedade, segundo Rousseau, não como fundamento das normas e das convenções, isto é, não como “um substrato da ordem universal”, mas como uma instância que permite a manutenção do corpo político na medida em que consegue “estender os interesses do indivíduo à utilidade e ao bem público”,¹⁶³ conferindo assim “necessidade ao cumprimento de suas promessas e deveres sociais e políticos”¹⁶⁴. De acordo com essa interpretação, a consciência moral na *Profissão de fé* diz respeito a uma capacidade (esta sim inata, mas que ainda assim precisa ser desenvolvida) de interiorizar as obrigações políticas ao conferir a elas estatuto de consentimento individual, tornando possível a vida em grupo:

É a consciência que, segundo Rousseau, confere ao indivíduo a capacidade de obrigar-se a si mesmo, de impor-se as leis e as obrigações morais e políticas. É na esfera da consciência, dos hábitos e costumes, que as obrigações são fixadas e respeitadas. Daí a eficácia da consciência do ponto de vista da ação política: ela não serve como fundamento às regras da vida pública, mas permite sua manutenção. O que não ocorre simplesmente pela suposição de uma consciência

¹⁶⁰ Cf. O.C. III, *Du contrat social*, II, 6, p. 378; trad. bras. p. 105-106.

¹⁶¹ O.C. II, *Émile*, II, p. 334; trad. bras. p. 102.

¹⁶² N. Maruyama, *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*, São Paulo, Humanitas, 2001.

¹⁶³ Id., *ibid.*, p. 113.

¹⁶⁴ Id., *ibid.*, p. 107.

acabada, formada, mas de uma consciência que estaria sempre por ser construída, através da disciplina e da educação.¹⁶⁵

Tal explicação da doutrina da consciência do vigário é, em certo sentido, análoga à do padre Buffier sobre a ideia de Deus. Há, certamente, dificuldades, pois a interpretação de Maruyama reduz o papel do sentimento religioso a uma mera paixão a ser administrada pelo governo, o que julgamos ser discutível no caso do *Emílio*. No entanto, polêmicas à parte quanto a esse difícil problema, a concepção de consciência moral como instância que permite a manutenção da sociedade parece-nos a mais clara e a mais adequada – pois não entra no debate metafísico – para a leitura que fazemos do problema da ideia de justiça em Rousseau, tendo-se em vista nosso propósito de relacionar a *Profissão de fé* ao capítulo da religião civil no *Contrato social*. Antes de tudo, é preciso lembrar que a metafísica do vigário não visa o estabelecimento de um sistema filosófico, mas tão-somente um conhecimento “útil para a prática”.

* * *

A segunda parte da *Profissão de fé* trata da relação entre a religião natural e as religiões reveladas. O jovem ouvinte se diz “emocionado” com o que foi exposto na primeira parte do discurso, e pede ao “bom padre” que fale sobre a revelação e sobre os dogmas obscuros da Escritura, em relação aos quais não se sente capaz “nem de admiti-los, nem de rejeitá-los”¹⁶⁶. O vigário então retoma a palavra e, como bom orador, começa por confessar ao jovem suas reservas em relação à própria investigação, lembrando que, em meio a incertezas e desconfiança, o que expõe são “razões de duvidar”, porém, todas apresentadas com “boa-fé”.¹⁶⁷

Assim como na primeira parte, o discurso da segunda parte começa com um problema ligado ao conhecimento: diante da diversidade de cultos nos quais se professa a revelação da vontade divina, existe um que seja o verdadeiro? E, caso exista, como reconhecê-lo?

Dizem-me que seria preciso uma revelação para ensinar aos homens a maneira como Deus queria ser servido; apontam como prova a diversidade dos cultos

¹⁶⁵ Id., *ibid.*, p. 113.

¹⁶⁶ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 606; trad. bras. p. 399.

¹⁶⁷ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 606-607; trad. bras. p. 399-400.

bizarros que instituíram e não veem que essa mesma diversidade vem da fantasia das revelações.¹⁶⁸

A colocação preliminar do vigário busca chamar a atenção do jovem para o aspecto puramente humano associado ao fenômeno da diversidade de cultos. Com base no que foi exposto sobre a religião natural, distingue-se o que vem da razão daquilo que vem da imaginação, para assim explicar que a diversidade dos cultos vem da “fantasia das revelações”. Rousseau recorre a uma hipótese familiar entre deístas: a da suficiência da religião natural,¹⁶⁹ que inclusive aparece no título de um dos escritos de Diderot.¹⁷⁰ Segundo essa hipótese, não seria preciso mais do que a religião natural para que o homem cumprisse seus deveres e alcançasse a felicidade: “Vês em minha exposição apenas a religião natural; é muito estranho que seja preciso outra”.¹⁷¹ Um culto baseado nas verdades estabelecidas pela própria razão e sob a orientação da “luz interior” seria suficiente para se obedecer à vontade divina e tornar-se virtuoso sem a necessidade de qualquer outra revelação particular:

As maiores ideias da divindade vêm-nos pela razão sozinha. 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. Longe de esclarecer as noções do grande Ser, vejo que os dogmas particulares os confundem; longe de enobrecê-los, os aviltam; aos mistérios inconcebíveis que o rodeiam acrescentam contradições absurdas; tornam o homem orgulhoso, intolerante e cruel; em vez de estabelecer a paz na terra, trazem o ferro e o fogo. Pergunto a mim mesmo de que serve tudo isso, sem saber responder. Não vejo nisso mais do que os crimes dos homens e as misérias do gênero humano.¹⁷²

O “bom senso” nos impede de abandonar a religião natural por outra cujo Deus é representado como “colérico, ciumento, vingador, parcial, que odeia os homens, um Deus da guerra e dos combates...”¹⁷³ Da mesma forma como nas *Confissões* Rousseau critica a atitude dos crentes que representam Deus cada um à

¹⁶⁸ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 608; trad. bras. p. 401.

¹⁶⁹ J. Ehrard, *L’Idée de nature en France...*, op. cit., p. 449.

¹⁷⁰ D. Diderot, *De la suffisance de la religion naturelle*, in *Œuvres complètes de Diderot*, t. II, Paris, Hermann, 1975.

¹⁷¹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 607; trad. bras. p. 400.

¹⁷² O.C. IV, *Émile*, IV, p. 607-608; trad. bras. p. 400.

¹⁷³ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 613; trad. bras. p. 407.

sua maneira,¹⁷⁴ também na *Profissão de fé* as revelações são acusadas de servirem apenas para que cada seita fizesse Deus falar o que desejavam a fim de justificarem seus crimes e suas guerras, de modo que se os homens “só tivessem ouvido o que Deus diz ao coração do homem, nunca teria havido mais do que uma religião na terra”.¹⁷⁵ Se havia a necessidade de um culto uniforme, bastaria lembrar, de acordo com o evangelho de João (4:4), que “Deus quer ser adorado em espírito e em verdade; esse dever é de todas as religiões, de todos os países, de todos os homens”, e que o cerimonial – isto é, a aparência do culto (a roupa do padre, a ordem das palavras que diz, suas genuflexões) que Rousseau chama de “forma e disciplina”¹⁷⁶ –, não passa de “caso de polícia”¹⁷⁷, sendo desnecessária uma revelação para isso.¹⁷⁸

Deixaremos de lado o exame aprofundado da crítica que Rousseau dirige aos milagres como prova da revelação, pois esse assunto será tratado no quarto capítulo desta tese, quando examinarmos as *Cartas escritas da montanha*. Neste momento, queremos apenas evidenciar os movimentos argumentativos na construção da crítica do vigário a fim de obtermos, ao final da exposição da *Profissão de fé*, uma visão de conjunto do discurso que nos ajude a compreender o modo como Rousseau realiza a passagem da discussão sobre a religião natural no *Emílio* para a discussão sobre a religião civil no *Contrato*.

O exame do vigário na segunda parte da *Profissão de fé* tem como ponto de partida a denúncia de Pierre Charron, em *De la sagesse* (1601), onde lemos: “digam o que disserem, elas são sustentadas por mãos e meios humanos”.¹⁷⁹ De acordo com o

¹⁷⁴ “Em geral, os crentes fazem Deus igual a eles próprios; os bons o fazem bom, os maus o fazem mau; os beatos, odientos e biliosos só enxergam o inferno porque querem danar o mundo inteiro; as almas amantes e meigas quase não acreditam nele.” (O.C. I, *Les Confessions*, VI, p. 228).

¹⁷⁵ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 608; trad. bras. p. 401.

¹⁷⁶ O.C. I, *Les Confessions*, VIII, p. 392.

¹⁷⁷ Michel Launay enumera três sentidos da palavra “*police*” na obra de Rousseau: (1) “constituição política” ou “civilização” (sentido arcaico); (2) “detalhe da política ou da organização interior” (sentido mais utilizado por Rousseau); (3) “aparelho repressivo da política interior” (sentido moderno); e indica que o sentido utilizado na *Profissão de fé*, bem como nas obras de maturidade, é o segundo (cf. M. Launay, *Le Vocabulaire politique de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Slatkine, 1977, p. 171).

¹⁷⁸ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 608; trad. bras. p. 401.

¹⁷⁹ P. Charron, *De la Sagesse*, Rouen, 1634, liv. II, cap. V, p. 386. Rousseau tem o cuidado de deixar claro que cita a edição de 1601 e não a de 1604, que é a versão corrigida após as críticas sofridas pelo padre católico de Condom (cf. nota 2 de O.C. IV, *Émile*, IV, p. 609; trad. bras. p. 402). A edição que consultamos é, segundo o editor, idêntica à versão de 1601. A passagem correspondente dos *Essais* de Montaigne encontra-se na *Apologia de Raymond Sebond* (livro II, cap. 12): “nous ne recevons notre religion qu’à notre façon et par nos mains, et non autrement que comme les autres religions se reçoivent” (cf. M. Montaigne, *Essais*, t. II, éd. E. Naya, Paris, Gallimard, 2009, p. 169).

padre de Condom (que, de certa forma, lembra o próprio vigário), os dogmas de todas as religiões são instituídos por homens, donde se explicaria o porquê de cada seita se considerar a única detentora da verdadeira revelação. O vigário raciocina hipoteticamente, deduzindo as dificuldades que surgiriam se, assim como os teólogos e os porta-vozes da divindade, ele também rebaixasse Deus até torná-lo “semelhante ao homem” para ouvi-lo por meio de instruções particulares e exclusivas.¹⁸⁰ As objeções aparecem em profusão.

Em primeiro lugar, questões que relacionam justiça e verdade. Se a verdade revelada é una, por que a “diversidade de seitas que reinam na terra e se acusam mutuamente de mentira e de erro”¹⁸¹? E como conceber a justiça divina em termos de mérito e culpa se tanto os que erram quanto os que acertam usam o mesmo método para buscar a verdade?¹⁸² Se Deus é justo e se só existe uma única religião verdadeira, de modo que quem não a conhece é punido com sofrimento eterno, por que ele não deu a essa religião sinais certos e manifestos para que todos os homens em todos os tempos a reconheçam enquanto tal?¹⁸³ Talvez os obstáculos para que os homens tivessem certeza quanto à verdadeira revelação fossem algum tipo de brincadeira de Deus, “como se ele se divertisse com a credulidade dos homens e evitasse de propósito os verdadeiros meios de persuadi-los”.¹⁸⁴ Em seguida, passa-se à crítica aos porta-vozes da vontade divina. O vigário se escandaliza com a quantidade de intermediários que se dizem porta-vozes da revelação: “Quantos homens entre Deus e mim!”¹⁸⁵ Por que a necessidade de que tais intermediários recorram a milagres, sinais, prodígios etc., realizados às escondidas e relatados em livros escritos por gente que não conheço, a fim de comprovarem a doutrina que anunciam?¹⁸⁶ Não deixa de ser absurdo que a revelação nas três grandes religiões monoteístas se dá por intermédio de livros escritos em línguas desconhecidas que precisam ser traduzidas (mais intermediários!) considerando-se que, em três quartos da terra, os livros jamais foram sequer vistos.¹⁸⁷ Haveria meios para se provar a veracidade daquilo tudo que é

¹⁸⁰ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 608; trad. bras. p. 401.

¹⁸¹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 609; trad. bras. p. 402.

¹⁸² O.C. IV, *Émile*, IV, p. 609; trad. bras. p. 402.

¹⁸³ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 609-610; trad. bras. p. 402-403.

¹⁸⁴ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 611; trad. bras. p. 405.

¹⁸⁵ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 610; trad. bras. p. 404.

¹⁸⁶ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 612; trad. bras. p. 405-406.

¹⁸⁷ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 619-620; trad. bras. p. 413.

relatado? Talvez, mas seria preciso verificar as “provas da missão de seus autores” a fim de se “saber que predição não se pode realizar sem milagre”, para poder “comparar as provas dos verdadeiros e dos falsos prodígios e encontrar as regras seguras para distingui-los”.¹⁸⁸ Se existe uma religião certa dentre tantas, é preciso examinar cada uma delas; para criticar uma religião, é preciso aprendê-la com seus seguidores e não em livros de sectários – para julgar os demais partidos, é preciso estudar “as suas tradições, seu juízo, seus costumes, seus preconceitos, que formam o espírito de sua crença” – tão logo cada um pretenda ter razão sozinho, é preciso ouvir todos os partidos para não sermos injustos.¹⁸⁹ Daí o embaraço causado pela seguinte queixa o vigário: “que imensa erudição preciso para voltar às mais altas antiguidades, para examinar, pesar, confrontar as profecias, as revelações, os fatos, todos os monumentos de fé propostos em todos os países do mundo...”¹⁹⁰ E, como se todas essas objeções não bastassem, há ainda a do número de testemunhas: quantas são necessárias para se certificar os milagres de um porta-voz de Deus? Não seria mais fácil se Deus anunciasse sua palavra abertamente, sem porta-vozes?¹⁹¹ Quanto a tomar os milagres como prova da revelação, é preciso considerar que até mesmo os mágicos do Faraó realizavam prodígios. Então, se a veracidade da doutrina precisa do milagre para ser comprovada e se a origem divina do milagre só pode ser verificada quando a doutrina a atesta, como escapar do círculo vicioso?¹⁹² Ora, se a verdade do cristianismo precisa de tantas sutilezas, Jesus teria errado ao prometer o reino do céu aos simples e aos pobres de espírito?¹⁹³

Em particular, o vigário dirige críticas ao proselitismo dos cristãos. Parece absurda a pretensão dos missionários que têm como tarefa anunciar o Evangelho a todas as pessoas de todas as nações: “afirma-se que nossos missionários vão para toda parte”.¹⁹⁴ Há certamente os que nunca ouviram sobre Cristo em terras longínquas (África, América, Ásia, etc.), e, no caso desses povos não alcançados, serão salvos pela graça divina mesmo sem terem sido instruídos e batizados?¹⁹⁵ Além do

¹⁸⁸ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 611; trad. bras. p. 404-405.

¹⁸⁹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 618; trad. bras. p. 411-412.

¹⁹⁰ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 611; trad. bras. p. 404.

¹⁹¹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 612; trad. bras. p. 405-406.

¹⁹² O.C. IV, *Émile*, IV, p. 612-613; trad. bras. p. 406.

¹⁹³ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 613 note; trad. bras. p. 406 (nota).

¹⁹⁴ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 621-622; trad. bras. p. 415.

¹⁹⁵ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 621-622; trad. bras. p. 415-416.

mais, se o filho do cristão faz bem em seguir a religião do pai, por que o filho do turco não pode fazer o mesmo na religião de Maomé?¹⁹⁶ E que culpa tem o pai que não ouviu o Evangelho devido à preguiça do missionário?¹⁹⁷ Parece não haver um critério equitativo para resolver a questão: “Se os turcos exigem de nós, para com Maomé, no qual não acreditamos, o mesmo respeito que exigimos para com Jesus Cristo da parte dos judeus, que tampouco creem nele, os turcos estarão errados?”¹⁹⁸ Obrigar-me a crer num Jesus, que não conheço, que nasceu em Jerusalém, que não sei onde fica, é o mesmo que “me obrigar a saber o que se faz na lua”, o que é absurdo.¹⁹⁹ Se nem os hebreus contemporâneos de Jesus o reconheceram, como eu poderia fazê-lo? Seria preciso ir à Europa, à Ásia e à Palestina para verificar tudo que o missionário diz.²⁰⁰ Por conseguinte, “se só houver uma religião verdadeira e se todo homem for obrigado a segui-la sob pena de danação, será preciso passar a vida estudando-as todas”, pois, afinal, “ninguém tem o direito de confiar no juízo de outrem”, donde resultaria que todos deveriam se tornar peregrinos pelo mundo em busca de provas para confirmar a revelação.²⁰¹

Nenhum desses questionamentos é original. Rousseau os encontra em diversos autores que criticavam a religião, como Bayle, Voltaire, Diderot, Fréret, La Hontan, Dumarsais, La Mothe le Vayer, Toussaint (para mencionarmos apenas alguns dos nomes citados por Masson), além de obras como o *Examen de la religion* (atribuído hoje a Burigny), o *Militaire philosophe* ou a *Encyclopédie*. Como afirma J.-S. Spink, nas páginas da *Profissão de fé* encontram-se reunidas “todas as objeções formuladas contra a autenticidade da revelação cristã desde Bayle”, de modo que, “se a boa-fé de Rousseau não fosse indiscutível, seríamos obrigados a ver ali a mais hábil polêmica anticristã de todo o século XVIII”.²⁰² Com efeito, diante de tantas questões que colocavam em xeque a apologética, e estando descartada a possibilidade de adesão à “seita filosófica”²⁰³ dos “ardentes missionários do ateísmo”²⁰⁴, o vigário não vê outra alternativa além da religião natural. É por esse motivo que ele rejeita o direito de

¹⁹⁶ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 624; trad. bras. p. 418.

¹⁹⁷ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 622; trad. bras. p. 416.

¹⁹⁸ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 621; trad. bras. p. 415.

¹⁹⁹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 622; trad. bras. p. 416.

²⁰⁰ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 623; trad. bras. p. 417.

²⁰¹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 623-624; trad. bras. p. 417-418.

²⁰² J.-S. Spink, *Jean-Jacques Rousseau et Genève*, Paris, Boivin, 1934, p. 172.

²⁰³ O.C. I, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Dialogue Troisième, p. 965.

²⁰⁴ O.C. I, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, 1016; trad. bras. p. 33.

nascimento e das autoridades de padres e pastores, submetendo tudo ao exame da consciência e da razão.²⁰⁵ O honesto eclesiástico recomenda que o jovem mantenha-se limitado aos dogmas da religião natural, deduzidos por meio da inspeção do universo e pelo bom uso da razão, ao mesmo tempo que se afaste dos meios extraordinários e da autoridade dos homens, afinal, “não pertencendo nenhum homem a uma espécie diferente da minha, tudo o que um homem conhece naturalmente também posso conhecer, e um outro homem pode enganar-se tanto quanto eu”²⁰⁶.

Nessa perspectiva, concede-se à alteridade e admite-se que os cultos das outras nações só parecem extravagantes porque são estranhos a nós, sendo que a razão dos nossos nada prova para os seguidores dos outros cultos.²⁰⁷ Mas nem por isso devemos nos tornar céticos. Tudo se passa como no diálogo entre o Inspirado e o Raciocinador, no qual se discute a validade das provas sobrenaturais (milagres, profecias, prodígios) para testificar a autoridade dos porta-vozes de Deus, sem que as partes cheguem a um acordo.²⁰⁸ A oposição entre esses dois personagens corresponde àquela que Rousseau articula na crítica do vigário, que pondera de um lado o partido religioso e de outro o partido filosófico. Não se trata de dizer se a posição de Rousseau é do Inspirado ou do Raciocinador, pois, como explica ao arcebispo Christophe de Beaumont, o autor do *Emílio* “os faz disputar cada qual em sua própria linguagem, que ele desaprova e que certamente não é nem a dele nem a minha.”²⁰⁹ No plano geral da *Profissão de fé*, o confronto de opiniões que nunca convergem visa mostrar “a que absurdo levam o orgulho e a intolerância, quando cada um está cheio de si e crê ter razão contra o resto do gênero humano exclusivamente”²¹⁰. Ora, se não há partido a tomar, o que fazer então?

O impasse na busca da verdadeira religião revelada encontra uma solução na contemplação da natureza. É preciso fechar todos os livros, pois eles não dizem nada que importa saber, e passar à contemplação do livro da natureza, pois trata-se da única revelação acessível a todos os homens, pois depende apenas do bom uso das faculdades imediatas concedidas por Deus:

²⁰⁵ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 610; trad. bras. p. 403.

²⁰⁶ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 610; trad. bras. p. 403.

²⁰⁷ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 619; trad. bras. p. 412-413.

²⁰⁸ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 614-617; trad. bras. p. 408-411.

²⁰⁹ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 998; trad. bras. p. 108-109.

²¹⁰ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 624; trad. bras. p. 418.

Ninguém tem desculpas para não o ler, pois ele fala a todos os homens uma língua inteligível a todos os espíritos. Mesmo que eu tivesse nascido numa ilha deserta, que não tivesse visto outro homem além de mim mesmo e não tivesse aprendido o que aconteceu antigamente em certa parte do mundo, exercitando minha razão, cultivando-a, fazendo bom uso das faculdades imediatas que Deus me dá, aprenderia sozinho a conhecê-lo, a amá-lo, a amar suas obras, a querer o bem que ele quer e a cumprir para agradá-lo todos os meus deveres na terra. O que todo o saber dos homens me ensinará a mais?²¹¹

Todavia, o vigário não se limita à contemplação do livro da natureza. De modo inusitado e sem maiores explicações, ele simplesmente passa em seu discurso ao elogio dos Evangelhos, a despeito de tudo aquilo que afirmara sobre as revelações particulares. Rousseau não rejeita *em absoluto* a ideia de revelação, mas apenas suspende seu juízo a respeito dela, pois trata-se de um assunto que sua razão não pode decidir:

Quanto à revelação, se eu tivesse melhor raciocínio ou melhor instrução, talvez percebesse a sua verdade, sua utilidade para quem tem a felicidade de reconhecê-la; mas, se vejo a seu favor provas que não posso combater, vejo também contra ela objeções que não consigo resolver. Há tantas razões sólidas contra e a favor que, não sabendo o que decidir, não a admito, nem a rejeito; rejeito apenas a obrigação de reconhecê-la, porque essa pretensa obrigação é incompatível com a justiça de Deus que, longe de retirar com ela os obstáculos para a salvação, tê-los-ia multiplicado, tê-los-ia tornado intransponíveis para a maior parte do gênero humano. Afora isso, permaneço quanto a esse ponto numa dúvida respeitosa.²¹²

A “dúvida respeitosa” decorre da suspensão do juízo (“não admito nem rejeito”). Tal estado, o vigário denomina “ceticismo involuntário”²¹³. Porém, não se trata do estado de dúvida “penoso” do início de sua investigação, pois “não se estende aos pontos essenciais da prática”²¹⁴. É “involuntário” porque, mesmo havendo razões para se rejeitar a autoridade dos Evangelhos, não é possível deixar de se render ao “espírito divino que brilha na moral e na doutrina desse livro”²¹⁵. Masson aponta a ocorrência da expressão “dúvida respeitosa” em *La Vertu des païens* (1642), quando

²¹¹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 625; trad. bras. p. 418-419.

²¹² O.C. IV, *Émile*, IV, p. 625; trad. bras. p. 419.

²¹³ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 627; trad. bras. p. 421.

²¹⁴ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 627; trad. bras. p. 421.

²¹⁵ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 995; trad. bras. p. 105.

La Mothe le Vayer se refere à salvação de Aristóteles, que ele prefere não julgar.²¹⁶ Indica também o mesmo movimento do texto de Rousseau nas *Lettres sur la religion essentielle*, em que a teóloga genebrina considera que, no caso de um leitor incrédulo da Bíblia, só poderia exigir dele a suspensão do juízo:

Ele encontra ali fatos cuja possibilidade admite, mas está revoltado contra uma infinidade de coisas que lhe parecem pueris, absurdas, contrárias ao senso comum e até mesmo visivelmente injustas [...]. Que partido tomar com um tal homem? Tenho direito de exigir que ele veja o que seus olhos não lhe mostram? Nada seria mais injusto. [...] Tudo o que tenho direito de lhe pedir é que suspenda seu juízo sobre as coisas que não conhece, e é isso que ele não pode me negar.²¹⁷

Devemos notar que, nesses termos, a Bíblia é o polo oposto aos livros dos filósofos, e ambos são julgados em função do livro da natureza, ou seja, com ponto de apoio nas verdades da religião natural. A imagem é exatamente a de uma balança. É nesse sentido que vemos na religião natural do vigário um *instrumento de crítica* tendo, de um lado, os argumentos do partido devoto, e de outro, os argumentos do partido filosófico. Daí a súbita mudança de tom e de perspectiva. O vigário, que antes apresentava uma série de objeções duras contra a ideia de revelação sustentada pelo partido religioso, agora passa a elogiar a revelação escrita dos cristãos com palavras de um crente piedoso:

Confesso-te também que a majestade das Escrituras espanta-me, que a santidade do Evangelho fala ao meu coração. Vê os livros dos filósofos com toda a sua pompa: como são pequenos perto do Evangelho! É possível que um livro ao mesmo tempo tão sublime e tão simples seja obra dos homens? [...] o Evangelho tem marcas de verdade tão grandes, tão impressionantes, tão perfeitamente inimitáveis, que o seu inventor seria mais espantoso do que o herói.²¹⁸

Ora, que Rousseau considere a Bíblia um livro “sublime”, isso não espanta: basta lermos suas declarações ao rei da Polônia sobre o primeiro *Discurso*, ou a carta a d’Alembert sobre os espetáculos, ou mesmo a nota sobre a moral do Evangelho nas

²¹⁶ La Mothe le Vayer, *Œuvres*, t. V, partie I, Dresde, 1757, p. 175.

²¹⁷ M. Huber, *Lettres sur la religion essentiel à l’homme*, op. cit., partie I, lettre VII, p. 80-82, apud P.-M. Masson, *La « Profession de foi du vicaire savoyard »*..., op. cit., p. 415.

²¹⁸ O.C. IV, *Émile*, p. 625 e 627; trad. bras. p. 419 e 421.

Cartas da montanha.²¹⁹ O que de fato chama nossa atenção é a abrupta mudança de ponto de vista no discurso do vigário. As explicações dos comentadores são diversas.

Masson acusa Rousseau de abrir mão de sua crítica diante da impossibilidade de aplicá-la contra a revelação cristã: “Assim, a pesada máquina de guerra que ele colocou em movimento contra toda revelação parece ter rodado em falso e permanecido impotente contra a revelação cristã.”²²⁰ Esse comentador explica ainda que, nesse momento do texto, Rousseau faz “tábula rasa de toda sua discussão anterior”, “como se todos os argumentos que acumulara contra a revelação não fossem válidos”, passando a “deixar-se guiar pela voz do coração somente”.²²¹ Bruno Bernardi defende que não se trata de um retorno de Rousseau à ideia de revelação, mas apenas de uma “ressonância” entre a linguagem dos Evangelhos e a voz da consciência: “Por que então esse lugar tão singular para o Evangelho? Porque ele nos fala com a mesma voz de nossa consciência, aquela do sentimento interior. O que ele nos diz, nosso ‘instinto divino’ nos diz. Ele faz vibrar a corda que dorme em nós, porque ele está com ela em uníssono.”²²² Tal interpretação é similar à de Henri Gouhier no famoso artigo “Nature et histoire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau”: que é como se o livro da natureza dissesse o mesmo que os Evangelhos.²²³ Pierre Burgelin, por sua vez, procura explicar essa “inversão imprevista” em termos de um duplo sentido que a “revelação” assumiria no discurso: a revelação de que fala o vigário não é a das religiões que condena, mas a da religião essencial de Rousseau, ligada à pessoa e ao ensino de Jesus que falam ao coração.²²⁴ A interpretação de Victor Goldschmit²²⁵ parece-nos interessante porque trata exatamente da relação entre a religião natural do vigário e as “fórmulas nacionais”. Goldschmidt explica que

²¹⁹ Na carta ao rei da Polônia sobre o primeiro *Discurso*: “divino livro, o único necessário a um cristão, e o mais útil de todos” (O.C. III, p. 48-49); na *Lettre à d’Alembert*: “Ninguém tem mais do que eu amor e respeito pelo mais sublime de todos os livros; ele me consola e me instrui todos os dias, quando os outros só me inspiram aversão” (O.C. V, p. 12); cf. tb. carta a Vernes (25/03/1758), onde a Bíblia é chamada de “o mais sublime de todos os livros”; sobre a superioridade da moral do Evangelho nas *Cartas da montanha*: “Não sei porque, pretende-se atribuir ao progresso da filosofia a bela moral de nossos livros. Essa moral tirada do Evangelho era cristã antes de ser filosófica.” (O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 728; trad. bras. p. 202).

²²⁰ P.-M. Masson, *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., t. II, p. 107.

²²¹ Id. *La « Profession de foi du vicaire savoyard »...*, op. cit., p. 397.

²²² Cf. J.-J. Rousseau, *La Profession de foi du vicaire savoyard*, op. cit., note 127.

²²³ Cf. H. Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 39.

²²⁴ O.C. IV, p. 1587, note 1.

²²⁵ V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*, Paris, J. Vrin, 1974, p. 606-609.

não há razão para se espantar com o movimento do texto de Rousseau, pois o universalismo da religião natural não se contrapõe às “fórmulas nacionais”, mas as *habilita* em situações particulares: por exemplo, a religião natural intervém para censurar os “dogmas contrários à boa moral”, que são particulares. Basicamente, Goldschmidt nos remete à relação entre o cosmopolitismo político do direito natural e o patriotismo das ordens jurídicas nacionais para afirmar, mediante um paralelo, que a religião natural *habilita* as confissões particulares e as “fórmulas nacionais”. Porém, o comentador introduz elementos próprios da leitura do segundo *Discurso* (cosmopolitismo, direito natural) que extrapolariam nosso objetivo de leitura da *Profissão de fé* e, por isso, vamos deixar seu comentário de lado.

Como já havíamos mostrado em trabalhos anteriores,²²⁶ nossa hipótese de leitura é que, nessa passagem da *Profissão de fé*, o que há não é contradição, e sim um duplo movimento no texto, por meio do qual Rousseau coloca em confronto argumentos de duas posições contrárias: a de crítico das religiões e a de religioso. Nesse sentido, o movimento de recuo mostra-se coerente com a dinâmica mesma do discurso. Não diríamos que se trata de uma incoerência do autor, mas, do ponto de vista literário, de uma *maneira dramática* para se mostrar ao leitor que não há partido para se tomar. Tampouco poderíamos dizer que se trata de um retorno de Rousseau à ideia de revelação, como defende Masson, pois, se por um lado o vigário elogia os Evangelhos, por outro ele jamais deixa de sustentar os argumentos de sua crítica racionalista às revelações em geral. Basicamente, a ideia de Rousseau consiste em mostrar que não é possível assumir uma posição definitiva, contrária ou favorável, em relação às religiões instituídas com base na revelação, uma vez que o vigário encontra razões sólidas tanto de um lado quanto de outro, coisa que o força a suspender seu juízo. Ao perceber as dificuldades para se escolher um lado no confronto inconclusivo dos argumentos, o aluno é persuadido de que a atitude de tolerância é necessária, uma vez que tudo o que importa conhecer são os dogmas essenciais, o que é plenamente compreensível se considerarmos, de acordo com nossa leitura, que Rousseau quer passar das discussões sobre religião para questões ligadas à política. A “dúvida respeitosa” marca um ponto de transição do discurso. Como explica ao arcebispo Christophe de Beaumont: “Assim ele [o vigário] propõe suas objeções, suas dificuldades, suas dúvidas. Propõe também suas grandes e poderosas

²²⁶ T. Kawauche, *A santidade do contrato e das leis: um estudo sobre religião e política em Rousseau*, Dissertação (Mestrado em Filosofia), São Paulo, FFLCH-USP, 2007, cap. 1. Um resumo encontra-se em: “Da religião natural à religião civil em Rousseau”, *Princípios*, v. 15, n. 23, 2008.

razões para crer; e, de toda essa discussão, resulta a certeza dos dogmas essenciais e um ceticismo respeitoso sobre os outros.”²²⁷

Visa-se a tolerância: o objetivo de Rousseau, como havia anunciado ao arcebispo, é tornar cada um mais reservado em sua própria religião e mostrar que as verdades das religiões não são universalmente evidentes. A crítica da *Profissão de fé* não prega o banimento das religiões reveladas da sociedade, como se as revelações fossem um mal a ser erradicado e como se a humanidade pudesse viver melhor sem elas. O que se apresentam são apenas “dúvidas e dificuldades” quanto às revelações que nos fazem refletir acerca da necessidade de uma atitude de moderação. Ao tratar da diversidade de revelações entre os homens, o vigário não procura resolver o problema da evidência da verdade simplesmente taxando as doutrinas reveladas de falsas, uma vez que dessa maneira ele mesmo seria, num certo sentido, intolerante. O que se vislumbra é a discussão sobre os limites da intolerância, que para Rousseau apresenta implicações políticas que ultrapassam o âmbito da discussão do *Emílio*. É, pois, na questão da tolerância, que surge como um desdobramento da crítica às revelações pautada pela religião natural, que vemos o aspecto político da *Profissão de fé*, ou, pelo menos, o modo como Rousseau encaminha a discussão para os problemas que veremos no capítulo sobre a religião civil do *Contrato*.²²⁸ Nesse sentido, podemos concordar com Groethuysen, que vê na proposta de religião útil baseada no tipo ideal de uma religião essencial o meio pelo qual tornar-se-ia viável um terreno comum sobre o qual todos os homens poderiam se conciliar: “Com efeito, a *Profissão de fé do vigário saboiano* não é uma confissão: é um programa. Segundo um exemplo-tipo, o do vigário, mostra-se como um homem, sem ser intolerante e sem ser filósofo, pode ter uma religião.”²²⁹

Todavia, é preciso observar que o exame de Rousseau não é, de modo algum, *neutro* ou *imparcial*: antes, realiza-se de um ponto de vista que considera o ateísmo

²²⁷ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 997; trad. bras. p. 107.

²²⁸ Lembremos que Albert Schinz (*La Pensée de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 487-488) relaciona a religião natural do vigário com a religião civil do *Contrato* da seguinte maneira: afirma que a religião natural é constituída de uma “religião sentimental” (ligada à existência de Deus e do *eu*) e uma “religião pragmática” (ligada aos dogmas), sendo que somente a “religião pragmática” poderia ser relacionada à religião civil. Nossa leitura tem a vantagem de não necessitar de subcategorias exteriores aos textos do próprio Rousseau, como faz Schinz, a fim de relacionar a religião natural com a religião civil: tudo que fizemos foi identificar o “essencial da religião” (das *Confissões* e da *Carta a Beaumont*) e mostrar que ele estava associado à ideia de “tolerância”, a qual aparece tanto no *Emílio* quanto no *Contrato*, bem como na *Nova Heloísa* e em outros escritos.

²²⁹ B. Groethuysen, *J.-J. Rousseau*, op. cit., p. 338.

mais nocivo que o fanatismo. Na pior das hipóteses, suspende-se o juízo, mas nunca se condena as coisas incompreensíveis que a Bíblia ensina. Em sua edição crítica da *Profissão de fé*, Masson nos dá o trecho da crítica ao partido religioso que faria a balança se equilibrar, mas que Rousseau decide suprimir antes da versão final do manuscrito:

Tem piedade, meu filho, ama aqueles que a têm, mas foge dos devotos, nada é tão perigoso quanto seu comércio. Seu humilde orgulho não é tratável, é preciso que eles dominem ou que façam mal; são invejosos, ciumentos, pérfidos, vingativos, misteriosos em todos os seus negócios e espiam incessantemente os dos outros. Sua amizade não é segura, seu ódio é irreconciliável, e sempre têm uma aliança entre si, da qual dificilmente se escapa quando se tem a infelicidade de desagradá-los. O melhor é manter-se longe, tudo que fazem é desprezar aqueles que os evitam, mas quem os abandona tem o que temer.²³⁰

Evidentemente, a supressão de tal trecho sugere que, na *Profissão de fé*, Rousseau tem mais objeções a fazer ao partido filosófico. Muito embora reconheça os efeitos funestos do fanatismo, ainda assim prefere-o à filosofia, que não consegue elevar por meio das paixões o coração do homem incrédulo até a virtude:

Bayle demonstrou muito bem que o fanatismo é mais funesto que o ateísmo, e isso é incontestável; mas o que ele não disse, e que não é menos verdade, é que o fanatismo, embora sanguinário e cruel, é, no entanto, uma paixão grande e forte, que eleva o coração do homem, que o faz desprezar a morte, que lhe dá uma força prodigiosa e que só devemos orientar melhor para tirar dela as mais sublimes virtudes [...].²³¹

Ora, sabemos que isso não faz de Rousseau um apologista da religião em sentido estrito, afinal, ele condena explicitamente o “fanatismo cego”²³² nas *Cartas da montanha*. Além disso, a defesa do fanatismo ocorre num contexto muito particular da *Profissão de fé*: em comparação ao ateísmo. Nesse ponto, Rousseau aproxima-se de Montesquieu no *Espírito das leis*,²³³ que se refere ao “paradoxo de Bayle”, o qual julga tratar-se de um “sofisma”. Raciocinando como “escritor político”

²³⁰ P.-M. Masson, *La « Profession de foi du vicaire savoyard »...*, op. cit., p. 442 e 444.

²³¹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 632; trad. bras. p. 427. Na verdade, Bayle compara, em *Pensées diverses sur la comète*, o ateísmo à superstição ou à idolatria, mas não ao fanatismo. O uso de “fanatismo” visaria especificamente o artigo “Fanatisme” da *Encyclopédie*, de acordo com Masson (*La « Profession de foi »...*, op. cit., p. 455). Burgelin opina que, quando escreveu o *Emílio*, Rousseau tinha em mente apenas o fanatismo sob a forma do patriotismo à moda dos espartanos (cf. nota 2 de O.C. IV, p. 633).

²³² O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 695; trad. bras. p. 157.

²³³ Montesquieu, *Do espírito das leis*, v. II, São Paulo, Difel, 1962, XXIV, 2, p. 126.

e não como “teólogo”, Montesquieu busca uma posição baseado no princípio do “mal menor”: pondera que, muito embora a idolatria seja um “abuso”, é um mal menor “que se abuse algumas vezes da religião” do que “que ela não exista absolutamente entre os homens”. De fato, Rousseau não adota as opiniões do partido religioso pura e simplesmente, pois, muito embora o conteúdo da Bíblia pareça, aos olhos do vigário, superior em relação àquilo que se lê nos outros livros (daí a superioridade de Jesus sobre Sócrates), ele não nega que há pontos nesse escrito que sua razão rejeita: “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.”²³⁴ Se o vigário admite a revelação, é para atribuir a ela o mero estatuto de esclarecedora da religião natural: “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.”²³⁵ Robert Derathé chega a afirmar que não há quase nada da doutrina cristã no “cristianismo” de Rousseau, lembrando inclusive que a rejeição à doutrina do pecado original significaria uma distinção fundamental entre a religião natural do vigário e o cristianismo instituído.²³⁶ Em suma, a balança da crítica às religiões reveladas apresenta um desequilíbrio, mas esse desequilíbrio não implica em defesa do fanatismo em si mesmo: o vigário aponta as dificuldades da religião do ponto de vista da razão, mas ele não deixa de assumir que a religião é útil e necessária, seja do ponto de vista de suas crenças, seja do ponto de vista de seu pensamento político.

Poderíamos pensar que a suspensão do juízo acerca daquilo que repugna a razão consistiria em alguma espécie de ceticismo de Rousseau. Evidentemente, não se trataria da *epokhé* do pirronismo, que consiste na suspensão do juízo quanto a opiniões e crenças. Rousseau foge do dogmatismo e busca soluções práticas, mas faz isso em meio à diversidade de opiniões, até mesmo porque ele não sabe como é possível ser cético (leia-se pirrônico) “de boa-fé”²³⁷. Como explica Ezequiel de Olaso, a solução buscada pelo vigário é a do ceticismo acadêmico, “estratégia moderada”²³⁸,

²³⁴ O.C. IV, *Émile*, p. 627; trad. bras. p. 421.

²³⁵ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 614; trad. bras. p. 407.

²³⁶ R. Derathé, “Jean-Jacques Rousseau et le christianisme”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, année 53, n. 1, 1948.

²³⁷ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 567; trad. bras. p. 358.

²³⁸ E. Olaso, “Os dois ceticismos do Vigário Saboiano”, *Sképsis*, ano IV, n. 6, 2011, p. 12.

que se contenta em não julgar aquilo que está fora dos limites do espírito humano, e, em vez de abandonar o mundo das opiniões como os pirrônicos, procura o partido mais razoável ou mais acessível: “conclusões provisórias da lógica tópica”²³⁹. Para Olaso, a *Profissão de fé* é “o testemunho de uma crise pirrônica da qual o Vigário deseja sair por meios acadêmicos”²⁴⁰. A originalidade do vigário estaria em encontrar a saída nas verdades da consciência: solução intermediária entre a *epokhé* dos pirrônicos e o dogmatismo, visto que, por ser um sentimento e não um juízo, a voz da consciência “é uma voz imbatível que não é dogmática”²⁴¹ porque “é a própria voz da *physis*”²⁴². É por isso que declara ao Arcebispo de Beaumont que não há, na *Profissão de fé*, uma rejeição sumária das revelações: “O Senhor começa fazendo-me rejeitar a Revelação para restringir-me à religião natural, mas, em primeiro lugar, não rejeitei a Revelação.”²⁴³ Se Rousseau negasse as revelações em absoluto, ele seria dogmático à maneira dos filósofos. Masson sugere que a “dúvida respeitosa” pode ser uma “abstenção”.²⁴⁴ No entanto, isso seria identificar o vigário ao pirronismo, e sabemos que o bom padre não abandona o mundo, pois não abre mão de sua função social de pregar contra o “cruel dogma da intolerância”²⁴⁵. Por outro lado, também não se trata de uma crítica “revolucionária”, pois visa-se a paz entre os homens mediante o apelo à consciência, de modo que não há, na *Profissão de fé*, nenhum traço de intervenção política sobre a ordem estabelecida. Assim, a “dúvida respeitosa” do vigário parece-nos estar mais associada a uma *prudência política*. Não nos surpreende então que os conselhos do vigário sejam tão conservadores: “Volta para a tua pátria, retoma a religião dos teus pais [...]”²⁴⁶; “Na espera de maiores luzes, conservemos a ordem pública; respeitemos as leis em todos os países, não perturbemos o culto que elas prescrevem [...]”²⁴⁷, etc.

²³⁹ Id., *ibid.*, p. 21.

²⁴⁰ Id., *ibid.*, p. 10.

²⁴¹ Id., *ibid.*, p. 20.

²⁴² Id., *ibid.*, p. 22. Ou, como esclarece Maria das Graças de Souza: “[...] para criticar os dogmáticos, Rousseau se utiliza do instrumental cético, mas apenas para sustentar sua própria posição contra as filosofias materialistas. Se ele discute com seus contemporâneos, opondo às teses materialistas seus ‘artigos de fé’, é que ele permanece no interior da filosofia, não realiza a retirada cética. Tenta, ao contrário, superar as teses dos adversários mediante outras teses positivas.” (M. G. Souza, “O Cético e o Ilustrado”, *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 2, 2000, p. 10).

²⁴³ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 996; trad. bras. p. 106.

²⁴⁴ P.-M. Masson, *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., t. II, p. 116.

²⁴⁵ O.C. IV, *Émile*, p. 628; trad. bras. p. 422.

²⁴⁶ O.C. IV, *Émile*, p. 631; trad. bras. p. 425.

²⁴⁷ O.C. IV, *Émile*, p. 629; trad. bras. p. 423-424.

O vigário é ainda extremamente enfático para que o jovem busque um meio-termo entre o partido religioso e o partido filosófico, fugindo tanto dos incrédulos quanto dos devotos fanáticos: “A orgulhosa filosofia conduz ao fanatismo. Evita esses extremos”²⁴⁸. Recomenda que permaneça “modesto e circunspecto”²⁴⁹ e, entre outras coisas, que aprenda a “ser ignorante”²⁵⁰. Percebe-se que tais conselhos visam a manutenção da ordem civil inculcando no coração do jovem o imperativo ético da tolerância religiosa, a despeito dos possíveis absurdos decorrentes da fantasia das revelações. Daí a possibilidade de se considerar os diversos cultos como “instituições salutareis” para cada país, como um “catecismo do cidadão”, ou seja, uma “profissão de fé que as leis podem impor [...] para assegurar a paz do Estado”²⁵¹, como escreve Rousseau a Voltaire. Essa religião civil (podemos já chamá-la assim) é indissociável de seu solo de origem, dos costumes e das tradições do grupo que a professa, e por isso seria benéfica ao povo: uma instituição salutar à sociedade. Numa passagem que lembra o livro XXIV do *Espírito das leis* de Montesquieu, no qual as religiões são consideradas em relação às leis dos países em que são estabelecidas, o eclesiástico da Saboia resume seu ponto de vista:

Encaro todas as religiões particulares como instituições salutareis que prescrevem em cada país uma maneira uniforme de honrar a Deus por um culto público, e que podem todas ter suas razões no clima, no governo, no gênio do povo, ou em alguma outra causa local que torna uma preferível em relação à outra, conforme os tempos e os lugares.²⁵²

Uma das utilidades que Montesquieu via na religião é a função de promover a paz por meio do abrandamento dos costumes.²⁵³ Novamente, a temática é a da tolerância. Assim como o capítulo da religião civil no *Contrato*, a *Profissão de fé* também apresenta um forte apelo à tolerância entre as diversas religiões, seja porque recomenda ao jovem a rejeição do dogmatismo e a aceitação de opiniões diferentes, seja porque o próprio vigário tem como missão exortar o cumprimento dos deveres e

²⁴⁸ O.C. IV, *Émile*, p. 634; trad. bras. p. 428.

²⁴⁹ O.C. IV, *Émile*, p. 627; trad. bras. p. 421.

²⁵⁰ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 633; trad. bras. p. 428.

²⁵¹ O.C. IV, *Lettre à Voltaire* (18/08/1756), p. 1073; trad. bras. p. 177.

²⁵² O.C. IV, *Émile*, IV, p. 628; trad. bras. p. 421.

²⁵³ Montesquieu, *Do espírito das leis*, op. cit., XXIV, 4 e 16. Cf. tb. A. C. Santos, *A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu*, Sergipe, EdUFS, 2006, p. 279: “Voltando-se para sua condição humana, por meio da religião, o homem entende que a lei se reveste de um caráter jurídico e de uma linguagem razoável, passando a preocupar-se com o outro, com a manutenção de seu convívio com ele. Trata-se, enfim, da salvação da sociabilidade sem redenção divina.”

evitar a intolerância, como quando conta que, se fosse pároco, levaria seus fiéis “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”²⁵⁴.

O que se deseja, em última instância, é uma religião útil para a sociedade. De fato, a longa nota ao final (também incluída na última hora antes da impressão do *Emílio*) visa provar que a religião não é inútil aos homens. O fanatismo é “funesto em seus efeitos imediatos”, certamente, e Rousseau não nega isso. Porém, comparado ao ateísmo, ele “é-o muito menos em suas consequências”, podendo ser visto como “uma paixão grande e forte” que pode tornar o homem virtuoso, ao passo que “a irreligião, e em geral o espírito racionador 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”.²⁵⁵ Novamente, lembramo-nos de Montesquieu, para quem “a religião, mesmo falsa, é a melhor garantia que os homens podem ter da probidade dos homens”²⁵⁶. Amenizam-se os efeitos nocivos da religião e acusa-se a filosofia de não apresentar um bom substituto para as sanções teológicas. A imagem do Poul-Sehrro – equivalente persa do tribunal de Cristo no dia do juízo – representa a sanção última que promove com eficácia a obediência às leis civis: “Filósofo, tuas leis morais são muito bonitas, mas mostra-me, por favor, a sanção que elas têm. Para um momento de dar voltas e diz-me claramente o que colocas no lugar do Poul-Serrho.”²⁵⁷ No fundo, é o mesmo argumento de Cleanto nos *Diálogos sobre a religião natural* de Hume: que “a religião, por mais corrompida que seja, é melhor do que a ausência total de religião”, uma vez que a observação diária dos efeitos das sanções temporárias sobre a moral leva-nos a inferir que os castigos e as recompensas infinitas e eternas seriam muito mais eficazes.²⁵⁸ Seria preciso um interlocutor como Filo para mostrar que as razões de Cleanto – ou do vigário – não correspondem aos exemplos históricos dos efeitos da superstição vulgar: tumultos, guerras civis, perseguições, derrubadas de governo, tirania e escravidão. E também para observar que a defesa da religião nos termos colocados por Cleanto não passa de uma “disputa

²⁵⁴ O.C. IV, *Émile*, p. 629; trad. bras. p. 423.

²⁵⁵ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 633; trad. bras. p. 427.

²⁵⁶ Montesquieu, *Do espírito das leis*, op. cit., XXIV, 8, p. 131.

²⁵⁷ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 635; trad. bras. p. 429.

²⁵⁸ D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 251; trad. bras. p. 174-175.

[...] inteiramente verbal”, que “só diz respeito aos graus de dúvida e convicção que devemos admitir em relação a todos os raciocínios; [...] não permitindo qualquer conclusão precisa”²⁵⁹.

De todo modo, não se trata de comparar Rousseau a Hume ou a Montesquieu. Nesta observação final, queremos apenas notar o caráter prático da reflexão apresentada na *Profissão de fé do vigário saboiano* no que se refere à metafísica em geral e à religião natural em particular. Quanto às religiões históricas, Rousseau pondera sobre seus efeitos positivos e negativos. Contudo, dada a falta de uma sanção das leis civis que fosse tão eficaz quanto os castigos eternos, ela seria importante por assumir a função de *remédio*, como se fosse uma espécie de *mal necessário* para a política, ou, para usarmos a expressão de Montesquieu, um “mal menor”.

²⁵⁹ Id., *ibid.*, p. 250; trad. bras. p. 173-174 (nota).

3. O legislador e a religião civil no *Contrato social*: entre história e direito

Ao final do capítulo “Do legislador” na primeira versão do *Contrato social*, Rousseau havia escrito dois parágrafos nos quais se referia ao “concurso da religião no estabelecimento civil”, cuja utilidade estaria em “dar ao liame moral uma força interior que penetre até a alma e que seja sempre independente dos bens e males da vida mesma e de todos os acontecimentos humanos”, acrescentando ainda que o cidadão deveria ser fiel ao Estado não apenas “porque se jurou sê-lo”, mas também “porque se considera sua instituição celeste e indestrutível”.¹ Rousseau riscou todo o trecho e escreveu no lugar: “Falarei disso mais adiante”.² O resultado, como sabemos, é um rascunho do capítulo “Da religião civil”, escrito no verso das mesmas páginas sobre o legislador.³ Tal fato levou Masson⁴ e Hubert⁵ a suspeitarem que, muito embora o capítulo sobre a religião civil tenha sido acrescentado às pressas pouco antes da publicação do *Contrato*, provavelmente (segundo Halbwachs⁶) no verão ou no outono de 1761, a matéria desse escrito já era pensada pelo genebrino há algum tempo. Segundo Hubert, desde a *Carta a Voltaire sobre a Providência*.

Ambos os capítulos, o do legislador e o da religião civil, parecem destoar no conjunto do *Contrato*. Porque, tanto a figura de um personagem sobre-humano exterior ao corpo político que guia o povo na instituição das leis, quanto a prescrição de uma profissão de fé para assegurar a unidade do Estado, parecem incompatíveis com a imagem de uma associação que se autoinstitui enquanto tal e que só se submete às leis escritas pelos próprios membros. Se a ordem social é um direito que “não se origina na natureza: funda-se, portanto, em convenções”⁷, há de se perguntar o porquê do recurso a sentimentos religiosos, seja pela autoridade divina do legislador, seja pelos dogmas do catecismo do cidadão. Pois, à primeira vista, tudo se

¹ O.C. III, *Du contrat social (Première version)*, II, 2, p. 318.

² Cf. P.-M. Masson, “Questions de chronologie rousseauiste”, *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. 9, 1913, p. 55.

³ Cf. O.C. III, *Du contrat social (Première version)*, [De la religion civile], p. 336 (nota 1).

⁴ P.-M. Masson, “Questions de chronologie rousseauiste”, op. cit., p. 55.

⁵ R. Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie*, Paris, J. Gamber, 1928, p. 131.

⁶ Cf. comentário de Halbwachs em: J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Aubier, 1943, p. 431.

⁷ O.C. III, *Du contrat social*, I, 1, p. 352; trad. bras. p. 53-54.

passa como se os esforços de Rousseau para afirmar a possibilidade de um corpo político autônomo fossem inúteis diante de uma “figura paternalista”⁸ que impõe a necessidade de crenças na providência divina e em sua justiça futura para se sustentar o estado civil. Mas somente à primeira vista. O objetivo deste capítulo é apresentar uma leitura do *Contrato* que, com base em trabalhos anteriores sobre esses temas⁹, se refira tanto à figura do legislador quanto ao recurso à religião civil como elementos necessários na economia interna desse escrito de Rousseau.

* * *

Vejamos a “*Table des livres et des chapitres*” encontrada na edição de 1762 do *Contrato*.¹⁰ Ali são descritos os assuntos de cada um dos quatro livros. No primeiro, examina-se “como o homem passa do estado de natureza ao estado civil, e quais são as condições essenciais do pacto”; no livro II, cujos capítulos abordam a vontade geral, trata-se “da legislação”; no livro III, a exposição gira em torno “das leis políticas, ou seja, da forma do governo”, com considerações sobre os abusos do poder executivo; finalmente, no livro IV, “continuando-se a tratar das leis políticas, expõem-se os meios de firmar a constituição do Estado”, o que inclui reflexões acerca de algumas instituições romanas, além do capítulo sobre a religião civil. Tal divisão, que se não foi escrita pelo próprio Rousseau foi pelo menos aprovada por ele na revisão da prova impressa¹¹, nos ajuda a contextualizar nosso tema no interior mesmo do próprio *Contrato*. Começemos, então, por uma breve exposição de seu conteúdo.

No livro I, Rousseau busca o fundamento da ordem social, à qual se refere como um “direito sagrado que serve de base a todos os outros”¹². Tendo por princípio que o Estado é constituído pela obrigação que une homens livres, deseja investigar por que essa obrigação se torna uma espécie de prisão: “O homem nasce livre, e por toda parte encontra-se a ferros”¹³. A questão diz respeito, portanto, à legitimidade da

⁸ L. R. Salinas Fortes, *Rousseau: da teoria à prática*, São Paulo, Ática, 1976, p. 97.

⁹ Cf. T. Kawauche, *A santidade do contrato e das leis: um estudo sobre religião e política em Rousseau*, Dissertação (Mestrado em Filosofia), São Paulo, FFLCH-USP, 2007. Cf. tb. T. Kawauche, “A santidade do contrato e das leis: considerações sobre a religião civil de Rousseau”, *Kriterion*, v. 52, n. 123, 2011.

¹⁰ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Amsterdam, 1762, “*Table des livres et des chapitres*”, p. iv-viii. Essa *Table* aparece nas edições do *Contrato* de Dreyfus-Brisac (1896) e de Vaughan (1915), porém, foi omitida nas demais edições, incluindo a das *Œuvres complètes* da Pléiade. Cf. a edição crítica de Bruno Bernardi (*Du contrat social*, Paris, GF Flammarion, 2001, p. 182, nota 5).

¹¹ Cf. C.G. VII, *Lettre à Marc-Michel Rey* (28/02/1762), p. 128.

¹² O.C. III, *Du contrat social*, I, 1, p. 352; trad. bras. p. 53-54.

¹³ O.C. III, *Du contrat social*, I, 1, p. 351; trad. bras. p. 53.

obrigação. Rousseau examina e descarta as formas de associação que considera ilegítimas: (1) a autoridade paterna,¹⁴ que só existe enquanto os filhos dependem do pai; (2) o direito do mais forte e o direito de escravidão,¹⁵ pois a força não faz direito; e (3) o direito divino,¹⁶ utilizado para justificar o despotismo dos reis. Percebe então que, em todos os casos, é preciso remontar a uma convenção anterior – e anterior até mesmo ao pacto de submissão de Grotius –, donde deduz que o problema diz respeito a uma convenção primeira: o “ato pelo qual um povo é povo”¹⁷, ou seja, o contrato social. O problema, cuja solução o contrato social oferece, é assim enunciado: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes.”¹⁸

Rousseau considera, por hipótese, o momento em que a passagem do estado de natureza para o estado civil se torna uma questão de sobrevivência dos próprios indivíduos. As referências nesse ponto são: (1) a história dos progressos necessários da sociedade do segundo *Discurso*; (2) a teoria contratualista de Hobbes, segundo a qual o povo aliena seus direitos ao soberano em troca de segurança na vida em sociedade.¹⁹ Porém, no caso do *Contrato*, a ordem social legítima estabelecida pelo pacto civil consiste na “alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda”²⁰. Ou seja, o “soberano” instituído é, segundo Rousseau, o próprio povo, e não, como em Hobbes, um terceiro a quem os indivíduos se submetem. Nesses termos, o pacto de Rousseau rearranja as forças existentes sem entregá-las a um ou alguns homens. Trata-se, como lemos no *Contrato*, de uma “união” ou “soma de forças”, que passam a operar em concerto e em igualdade de

¹⁴ R. Filmer, *Patriarcha, or the Natural Power of Kings* (1680). Cf. refutação de J. Locke, *Primeiro tratado sobre o governo* [1690], São Paulo, Martins Fontes, 1998.

¹⁵ As referências são Grotius, Pufendorf e Hobbes. Destaca-se a passagem: “É permitido a cada homem em particular tornar-se escravo de quem queira, como aparece na lei dos antigos hebreus e nas leis dos romanos: porque então um povo livre não poderia se submeter a uma ou várias pessoas, de modo que transferisse inteiramente o direito de governá-lo, sem reservar parte alguma?” (H. Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, trad. J. Barbeyrac, Amsterdam, 1724, t. I, liv. I, cap. iii, § 8, p. 121-122).

¹⁶ J. B. Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, Paris, 1709, livro VI, art. 2, « De l'obéissance due au prince ».

¹⁷ O.C. III, *Du contrat social*, I, 5, p. 359; trad. bras. p. 68.

¹⁸ O.C. III, *Du contrat social*, I, 6, p. 361; trad. bras. p. 69-70.

¹⁹ Para Hobbes, a única maneira que a comunidade tem para instituir o poder comum capaz de proteger a todos é conferindo “toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade” (T. Hobbes, *Leviatã*, São Paulo, Abril, 1974, livro II, cap. 17, p. 109).

²⁰ O.C. III, *Du contrat social*, I, 6, p. 360; trad. bras. p. 70.

condições na figura de “um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia”²¹. Por tal razão, a soberania é definida pelo princípio da “deliberação pública”²², entendida como atividade não de um ou alguns membros da associação, mas de todos em conjunto, isto é, do “*eu comum*” desse ser coletivo que se move “sob a direção suprema da vontade geral”²³.

Todavia, Rousseau não desconsidera os aspectos práticos da conservação do corpo político. Ele sabe que, no caso das sociedades existentes, as vontades particulares, contrárias à vontade geral, não desaparecem após o pacto, de modo que a coerção interna da própria coletividade sobre cada membro torna-se um procedimento necessário para impedir a tendência à dissolução do compromisso estabelecido: “aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre”²⁴. Pois, se por um lado o cálculo dos ganhos e das perdas mostra que a vida em sociedade é mais vantajosa do que no estado de natureza, por outro, do ponto de vista do instinto e das inclinações, os súditos só obedecem efetivamente às leis quando submetidos a um certo constrangimento: “apesar do interesse comum, ninguém responderia por seus compromissos, se não encontrasse meios de assegurar-se a fidelidade dos súditos”²⁵. A conservação do corpo político revela-se então um problema, donde segue o fato de ele se tornar o mote das discussões nos livros seguintes.

No livro II do *Contrato*, o corpo político é descrito em termos de sua vontade – a “vontade geral” –, que na metáfora utilizada corresponde ao sistema de legislação: “Pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se, agora, de lhe dar, pela legislação, movimento e vontade”²⁶. Define-se a lei como “ato” da vontade geral: distingue-se então o “ato de soberania” do “ato de magistratura”, este associado a vontades particulares, como no caso de um decreto do governo.²⁷ A vontade do soberano é a vontade de toda a multidão reunida, isto é, do povo enquanto um corpo, sendo portanto inalienável e indivisível: “A soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo,

²¹ O.C. III, *Du contrat social*, I, 6, p. 360-361; trad. bras. p. 70.

²² O.C. III, *Du contrat social*, I, 7, p. 362; trad. bras. p. 73.

²³ O.C. III, *Du contrat social*, I, 6, p. 361; trad. bras. p. 71.

²⁴ O.C. III, *Du contrat social*, I, 7, p. 364; trad. bras. p. 75.

²⁵ O.C. III, *Du contrat social*, I, 7, p. 363; trad. bras. p. 74.

²⁶ O.C. III, *Du contrat social*, II, 6, p. 378; trad. bras. p. 105.

²⁷ O.C. III, *Du contrat social*, II, 2, p. 369; trad. bras. p. 87.

ou somente de uma parte.”²⁸ Contudo, a vontade geral não se obtém da soma de votos individuais: não basta haver concordância por vontade de uma maioria,²⁹ e nem mesmo por “vontade de todos”, pois a unanimidade representa apenas “uma soma de vontades particulares”³⁰ e, em última instância, ela não passa da vontade de uma associação parcial (partido ou facção) que engoliu todas as outras. O que torna geral a vontade no *Contrato* é o interesse comum, o qual decorre da atitude de renúncia ao desejo de benefício próprio em nome da igualdade de todos perante o soberano: “todo ato de soberania, isto é, todo ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente a todos os cidadãos, de modo que o soberano conhece unicamente o corpo da nação e não distingue nenhum dos que a compõem”³¹. Entretanto, assim como no livro I, Rousseau não se esquece que as dissensões são inevitáveis porque, na prática, “a força das coisas tende sempre a destruir a igualdade”³². Novamente, o ideal é confrontado com o real. Por um lado, é verdade que a “preferência que cada um tem por si mesmo”³³ se volta em benefício de toda a comunidade, pois, segundo as cláusulas do contrato, ao trabalhar para si mesmo cada um trabalha necessariamente para todos os outros. Mas, por outro lado, é inegável que essa mesma “preferência” pode levar à ruptura dos compromissos na medida em que as vontades particulares, movidas por paixões mais do que pela razão, podem deixar de se conformar à vontade geral. Assim, prevendo as “épocas violentas” e as “perturbações”³⁴, o soberano lança mão da “pena de morte” como mecanismo de controle da ordem, passando a ver todo aquele que ataca o direito social como “inimigo” do Estado.³⁵

Não obstante, a preocupação de nosso autor vai além do problema da ordem pública, que se resolve simplesmente como caso de polícia. O que ele vislumbra são as contradições na natureza da própria associação. Em primeiro lugar, Rousseau nota

²⁸ O.C. III, *Du contrat social*, II, 2, p. 369; trad. bras. p. 87.

²⁹ Segundo Locke, a passagem do estado de natureza para a sociedade política se dá pela abdicação, “em favor da *maioria* da comunidade, a todo o poder necessário aos fins pelos quais eles se uniram”, o que ocorre mediante o consentimento de “uma maioria no sentido de se unirem e incorporarem a uma tal sociedade” (J. Locke, *Segundo tratado sobre o governo* [1690], São Paulo, Martins Fontes, 1998, cap. VIII, p. 471-472).

³⁰ O.C. III, *Du contrat social*, II, 3, p. 371; trad. bras. p. 91.

³¹ O.C. III, *Du contrat social*, II, 4, p. 374; trad. bras. p. 98.

³² O.C. III, *Du contrat social*, II, 11, p. 392; trad. bras. p. 128.

³³ O.C. III, *Du contrat social*, II, 4, p. 373; trad. bras. p. 96.

³⁴ O.C. III, *Du contrat social*, II, 8, p. 385; trad. bras. p. 116.

³⁵ O.C. III, *Du contrat social*, II, 5, p. 376; trad. bras. p. 102.

que, muito embora o poder do soberano deva ser “absoluto”³⁶ (pois a alienação é total), não se trata de um poder ilimitado, uma vez que não se pode contrariar “a finalidade da instituição, que é o bem comum”³⁷. Ora, o bem comum é determinado pela vontade geral, e o recurso frequente às punições, por mais eficazes que estas sejam, é indício de que a unidade do Estado se dá menos pela adesão voluntária ao bem comum do que por força coercitiva: “Num Estado bem governado, há poucas punições”³⁸. Assim, se a razão das punições é a força e não a vontade geral, a associação perde de vista sua finalidade e o poder absoluto se torna despótico. Outra dificuldade que também explicita uma contradição no interior do próprio corpo político diz respeito ao julgamento do povo: ainda que a vontade geral seja “sempre certa” porque “tende sempre à utilidade pública”, ela dificilmente pode ser conhecida pelo povo, que só enxerga o interesse privado e muitas vezes se engana nas deliberações.³⁹ As leis são “atos da vontade geral”, de modo que “o objeto das leis é sempre geral”,⁴⁰ porém, os objetos gerais encontram-se fora do alcance da vista do povo que, muito embora deseje encontrar o bem, só enxerga as necessidades imediatas: “cada indivíduo, não discernindo outro plano de governo além daquele que se relaciona com seu interesse particular, dificilmente percebe as vantagens que pode tirar das contínuas privações que as boas leis lhe impõem”⁴¹. Daí a razão de Rousseau se referir ao povo como “multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém”⁴². A figura do legislador se torna necessária, portanto, seja porque ela promove uma adesão pacífica das vontades particulares ao interesse comum, seja porque o povo é incapaz de reconhecer, por si só, a vontade geral a fim de instituir um sistema de legislação. Curioso paradoxo: na sociedade ideal do *Contrato*, a submissão às leis só é legítima quando o autor das leis é o próprio povo, porém, o julgamento que orienta a vontade geral “nem sempre é esclarecido”⁴³, de modo que, na prática, o povo não possui luzes suficientes para redigir suas próprias leis. O legislador é o “guia” que realiza o milagre de fazer a multidão cega enxergar, isto é, que persuade o povo acerca da necessidade de um

³⁶ O.C. III, *Du contrat social*, II, 4, p. 372; trad. bras. p. 95.

³⁷ O.C. III, *Du contrat social*, II, 1, p. 368; trad. bras. p. 85.

³⁸ O.C. III, *Du contrat social*, II, 5, p. 377; trad. bras. p. 102.

³⁹ O.C. III, *Du contrat social*, II, 3, p. 371; trad. bras. p. 91.

⁴⁰ O.C. III, *Du contrat social*, II, 6, p. 379; trad. bras. p. 107.

⁴¹ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 383; trad. bras. p. 112.

⁴² O.C. III, *Du contrat social*, II, 6, p. 380; trad. bras. p. 108.

⁴³ O.C. III, *Du contrat social*, II, 6, p. 380; trad. bras. p. 108.

sistema de legislação: “É preciso fazê-la [a vontade geral] ver os objetos tais como são, algumas vezes tais como eles devem parecer-lhe, mostrar-lhe o caminho certo que procura, defendê-la da sedução das vontades particulares, aproximar a seus olhos os lugares e os tempos [...]”⁴⁴. A ação do legislador visa uma transformação de foro íntimo, pois tem como objeto os usos, os costumes e a opinião pública, que constituem uma espécie de lei secreta, “a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado”⁴⁵. Voltaremos mais adiante a falar desse “homem extraordinário”⁴⁶, pois, como veremos, o capítulo sobre o legislador está diretamente relacionado ao da religião civil.

No livro III, Rousseau trata “das leis políticas, ou seja, da forma do governo”⁴⁷. A metáfora do corpo faz alusão a uma força que movimenta os membros sob comando da vontade: “Quando me dirijo a um objeto, é preciso, primeiro, que eu queira ir até ele e, em segundo lugar, que meus pés me levem até lá.”⁴⁸ Tendo tratado da vontade, isto é, da legislação no livro II, passa-se no livro III à força associada a essa vontade, ou ainda, à “força aplicada à Lei”⁴⁹, que se denomina “poder executivo”. O “governo”, também chamado de “príncipe” ou “magistrado”, é definido como um “corpo intermediário” estabelecido entre o soberano (o corpo coletivo enquanto autor das leis) e o Estado (a multidão dos súditos) para sua mútua correspondência.⁵⁰ Trata-se do poder que executa as leis. Não se confunde com o soberano, “do qual não é senão ministro”⁵¹, e seu poder “só consiste em atos particulares que não são absolutamente da alçada da Lei”⁵². A temática do livro III diz respeito aos atos de magistratura voltados para a conservação da sociedade. Com efeito, Rousseau considera diversos problemas concretos relativos à alçada do governo: a diminuição do amor à pátria, a ação do interesse particular, a imensidão dos Estados, as conquistas e os abusos do governo. Diante desses males, a pergunta, que remonta à *Política* de Aristóteles, é: qual a melhor forma de governo? Rousseau então apresenta

⁴⁴ O.C. III, *Du contrat social*, II, 6, p. 380; trad. bras. p. 108.

⁴⁵ O.C. III, *Du contrat social*, II, 12, p. 394; trad. bras. p. 132.

⁴⁶ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 382; trad. bras. p. 110.

⁴⁷ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Amsterdam, 1762, p. vi.

⁴⁸ O.C. III, *Du contrat social*, III, 1, p. 395; trad. bras. p. 135.

⁴⁹ O.C. III, *Du contrat social*, III, 15, p. 430; trad. bras. p. 188.

⁵⁰ O.C. III, *Du contrat social*, III, 1, p. 396; trad. bras. p. 136.

⁵¹ O.C. III, *Du contrat social*, III, 1, p. 396; trad. bras. p. 136.

⁵² O.C. III, *Du contrat social*, III, 1, p. 395; trad. bras. p. 136.

a tipologia clássica – democracia, aristocracia, monarquia, governo misto –, porém, não para indicar o melhor regime, mas para mostrar que o problema está mal colocado: “Quando, pois, se pergunta, de modo absoluto, qual é o melhor Governo, faz-se uma pergunta tão insolúvel quanto indeterminada ou, em outras palavras, ela tem tantas boas soluções quantas combinações possíveis há nas posições absolutas e relativas dos povos.”⁵³ Afinal, não é possível afirmar o bem absoluto de qualquer um desses tipos de magistratura sem levar em conta as condições particulares do povo e do local: “Em todos os tempos, discutiu-se muito sobre a melhor forma de governo, sem considerar-se que cada uma delas é a melhor em certos casos e a pior em outros.”⁵⁴ De todo modo, importa-nos notar que a preocupação com a degeneração do Estado fica patente em todo o terceiro livro. Em especial, do capítulo 10 ao 18, Rousseau discorre sobre a tendência inevitável do poder executivo em usurpar a autoridade soberana do povo nas sociedades existentes, passando pelo problema da representação política no capítulo 15, sobre os deputados do Parlamento inglês, que emblemizam os magistrados que governam em causa própria sem que o povo se dê conta do fato. De modo geral, temos, no livro III, a oposição entre o governo ideal pautado por uma “legislação perfeita” em uma ordem na qual a vontade particular é nula, confrontada com a “ordem natural” através das imagens dos governos existentes, cujos interesses privados dos magistrados tendem a sobrepujar a vontade geral.⁵⁵

O livro IV começa com um capítulo no qual são retomadas considerações gerais dos livros anteriores acerca dos problemas e das soluções relativos à vida e à morte do corpo político. Mais uma vez, tematiza-se a vontade geral, que, por um lado, encontra-se subordinada aos interesses privados, os quais nem sempre correspondem ao interesse público, mas que, por outro, é sempre “constante”, “inalterável” e “pura”, ou ainda, “idestrutível”.⁵⁶ Tal ponderação, nem ingênua nem pessimista, retoma a exposição sobre as “leis políticas” do livro anterior e serve para justificar a esperança nos “meios de firmar a constituição do Estado”⁵⁷. Passa-se em seguida, do capítulo 2 ao 7, às considerações sobre certas instituições romanas destinadas justamente a conservar a unidade do Estado. No capítulo 2, são

⁵³ O.C. III, *Du contrat social*, III, 9, p. 419; trad. bras. p. 171.

⁵⁴ O.C. III, *Du contrat social*, III, 3, p. 403; trad. bras. p. 148.

⁵⁵ O.C. III, *Du contrat social*, III, 2, p. 401; trad. bras. p. 144.

⁵⁶ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 1, p. 438; trad. bras. p. 200-201.

⁵⁷ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Amsterdam, 1762, p. viii.

apresentadas considerações sobre os sufrágios para aprovação ou rejeição de uma lei em assembleia do povo. No capítulo 3, fala-se sobre as duas maneiras de proceder às eleições do magistrado: por escolha ou por sorte. O capítulo 4 traz uma longa dissertação sobre os comícios romanos, cujo mérito era o de assegurar as condições de legitimidade das assembleias em função da distribuição dos votos, mesmo em meio a turbulentas divisões do povo em tribos, centúrias e cúrias. O capítulo 5 é reservado ao tribunato, espécie de magistratura particular que tinha por função moderar o poder executivo e proteger a autoridade soberana, mas que, justamente por ser particular, corria o mesmo risco que o governo de tornar-se um usurpador do poder legislativo. Já no capítulo 6, Rousseau fala sobre a ditadura, que na Roma antiga era a magistratura suprema, superior às próprias leis, e à qual só se recorria nos momentos excepcionais, quando era preciso um poder acima da autoridade soberana para salvar a república. Finalmente, a censura enquanto instituição, exposta no capítulo 7, se refere à necessidade de um tribunal da honra que tomasse a opinião pública, enquanto declaração dos usos e costumes, como uma espécie de lei moral. O capítulo 8 será considerado à parte mais adiante. Nele, Rousseau disserta sobre a religião civil, espécie de profissão de fé do cidadão cujos artigos, fixados pelo soberano, funcionariam não exatamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade.

* * *

De modo geral, interessa-nos notar nessa breve exposição que, ao longo dos quatro livros do *Contrato social*, Rousseau confronta as condições de existência de seu Estado perfeito com considerações de ordem prática que remetem a problemas encontrados nos Estados existentes. Como explica Goldschmidt, existe uma “bipartição fundamental” entre a essência e a existência no *Contrato*: ao ponto de vista ideal, relativo à gênese do Estado e à legislação conceituais, Rousseau opõe o ponto de vista concreto do governo, que diz respeito à vida e à morte do corpo instituído, bem como a suas doenças e a seus remédios.⁵⁸

No entanto, não se deve confundir esse ponto de vista concreto de que fala Goldschmidt com os estudos que descrevem as instituições positivas, os quais encontram seu modelo no *Espírito das leis* de Montesquieu. Leiamos a seguinte

⁵⁸ V. Goldschmidt, “Rousseau et le droit” [1978], in *Écrits*, t. II, Paris, J. Vrin, 1984, p. 145.

passagem do livro V do *Emílio*, no preâmbulo do resumo das *Instituições políticas* que o preceptor faz ao seu aluno:

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.⁵⁹

Rousseau distingue o estudo abstrato dos “princípios do direito político” do estudo do “direito positivo dos governos estabelecidos”, este relativo ao plano concreto do Estado e das leis tais como são. No entanto, muito embora esses dois estudos sejam distintos, eles apresentam uma relação entre si, pois, como afirma Rousseau na continuação da passagem citada do *Emílio*, o conhecimento útil acerca dos governos positivos depende da “inútil ciência” que opera no plano do dever-ser: “quem quer julgar de modo sadio os governos tal como existem é obrigado a reunir os dois estudos; é preciso saber o que deve ser para bem julgar o que é.”⁶⁰ É preciso observar que tal juízo não implica, no âmbito do *Contrato*, em nenhum tipo de menosprezo dos conhecimentos práticos em relação à teoria. Muito pelo contrário, de acordo com o capítulo anterior, poderíamos até mesmo inferir que, em política, os conhecimentos úteis também eram considerados por Rousseau como superiores à especulação. No entanto, parece-nos que o que o autor do *Contrato* propõe é um *equilíbrio* entre esses dois tipos de conhecimento. Vejamos esse ponto.

Não podemos negar que o *Contrato social* havia sido inicialmente concebido segundo o ponto de vista do direito, e não da história. Ao considerar as falsas noções do liame social no *Manuscrito de Genebra*, Rousseau escreve: “procuo o direito e a razão, e não disputo sobre fatos”⁶¹. Além do mais, o caráter abstrato da reflexão encontrada no *Contrato* é afirmado pelo próprio autor em sua correspondência com o editor Marc-Michel Rey: “não saí, nessa obra, das considerações gerais”, escreve em 28/02/1762.⁶² O que será reafirmado nas *Cartas da montanha*, onde explica que, assim como Althusius, Locke e o abbé de Saint-Pierre tratavam do direito natural, o objetivo do *Contrato* também era discutir questões políticas “por abstração”⁶³. Nesse sentido, muito embora os exemplos históricos sejam abundantes nesse escrito, eles

⁵⁹ O.C. IV, *Émile*, V, p. 836; trad. bras. p. 647.

⁶⁰ O.C. IV, *Émile*, V, p. 836-837; trad. bras. p. 647.

⁶¹ O.C. III, *Du contrat social (Première version)*, I, 5, p. 297.

⁶² C.G. VII, *Lettre à Marc-Michel Rey (28/02/1762)*, p. 129.

⁶³ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, VI, p. 812; trad. bras. p. 326.

serviriam apenas para mostrar, como explica Derathé, que “a descrição das instituições positivas é deixada de lado ou só intervém acidentalmente para servir de ilustração a uma argumentação abstrata”⁶⁴.

Ora, de acordo com tal leitura, haveria no *Contrato* uma hierarquia entre o ponto de vista do direito e o ponto de vista da história, estando o segundo subordinado ao primeiro. Tal maneira de relacionar direito e história fundamenta interpretações que acusam Rousseau de ter sido excessivamente teórico, como as de certos comentadores que buscam não os princípios do direito político, mas as condições para a aplicação desses princípios, e que se frustram por não encontrarem no *Contrato* um programa de ação. Exemplos de leituras desse tipo são a de Eric Weil, para quem a teoria política de Rousseau “é, e *se pretende*, irrealizável”,⁶⁵ ou a de Jean Fabre, que se refere pejorativamente ao Estado descrito no *Contrato* como uma “utopia”.⁶⁶ Outro exemplo importante nessa linha de crítica é a leitura de Louis Althusser, que vê as referências à realidade concreta dos grupos sociais e da propriedade nos livros I e II do *Contrato* como indícios do “fracasso” de uma teoria impossível, cujos problemas não seriam resolvidos, mas apenas deslocados (daí as “*décalages*”), o que em última instância resultaria numa “fuga para a ideologia”, a saber, a literatura.⁶⁷

Contudo, sabemos desde o segundo *Discurso* que Rousseau é capaz de produzir reflexões abstratas por intermédio de uma narrativa da história do homem. Naquele escrito, o ponto de vista da história e o ponto de vista do direito entrecruzam-se e não resultam em “verdades históricas”, mas em “raciocínios hipotéticos e condicionais”⁶⁸ sobre o início da sociedade. Althusser (para citarmos um autor que poderia menosprezar a visão histórica de Rousseau) se refere ao segundo *Discurso* como uma “história conceitual” fundada não em fatos, mas em “conceitos abstratos”, os quais “não passam de efeito dos problemas históricos concretos e da resposta a esses problemas”.⁶⁹ Analogamente, no *Contrato*, não haveria necessidade

⁶⁴ R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo* [1950], São Paulo, Barcarolla, 2009, p. 50.

⁶⁵ E. Weil, “Rousseau et sa politique” [1952], in *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, 1984, p. 26.

⁶⁶ J. Fabre, “Réalité et utopie dans la pensée politique de Rousseau”, *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. 35, 1959-1962, p. 212-213.

⁶⁷ L. Althusser, “Sur le Contrat Social”, *Cahiers pour l'Analyse*, n. 8, 1967, p. 42.

⁶⁸ O.C. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Préface, p. 133; trad. bras. p. 161.

⁶⁹ L. Althusser, *Política e história: de Maquiavel a Marx*, São Paulo, Martins Fontes, 2007, p. 99-100.

em subordinar o ponto de vista da história ao ponto de vista do direito apenas para justificar que não se trata de disputar sobre fatos, uma vez que até mesmo o fato concreto da instituição do governo serve de motivo para Rousseau tecer considerações gerais e abstratas acerca da relação entre o poder executivo e o poder legislativo. Ou seja, teoria e prática não se contradizem entre si. Como explica Milton Meira do Nascimento, o *Contrato* estabelece o plano do direito como um instrumento de medida que situa um determinado programa de ação política, permitindo assim o julgamento da realidade factual empírica. Trata-se, segundo Nascimento, de uma “escala”, um referencial muito abrangente, no qual se pode “enquadrar todas as formas de organização política possíveis com vários matizes”⁷⁰. O programa, por sua vez, é o objeto de análise na escala: ele “parte de um conhecimento prévio das condições concretas de uma determinada prática numa determinada organização política e aparece mesmo como a solução prática numa determinada situação”⁷¹. São planos *diferentes* – e não contraditórios – de referência à realidade que, quando confundidos, colocam a teoria como algo *a priori* em relação à prática, como se a realidade empírica não passasse de uma mera instância de aplicação do modelo ideal elaborado pelo político:

Fazer da escala um programa é atribuir um papel secundário às condições reais, concretas, a partir das quais se pode esboçar um projeto político. A escala, o instrumental, na sua totalidade, não pode estar em harmonia com a realidade factual empírica que está sendo objeto de análise. Mas, esta realidade deve corresponder a um determinado ponto da escala.⁷²

Nesse sentido, não seria absurdo afirmarmos que o escritor genebrino considera um mesmo objeto – o corpo político – com base nessas duas perspectivas sem que uma deva se condicionar necessariamente à outra para que as reflexões contidas no *Contrato* sejam qualificadas como “abstratas”, “gerais”, ou ainda, “teóricas”. Com efeito, na versão definitiva do *Contrato*, os fatos históricos parecem adquirir um estatuto que ultrapassa o de mera ilustração dos argumentos abstratos. As conclusões que Rousseau tira tanto da reflexão sobre os princípios do direito político quanto das considerações factuais, isto é, de suas ideias ligadas à realidade, são de caráter geral e abstrato. Poderíamos até mesmo atribuir aos fatos históricos do *Contrato* o estatuto de “teoria” se adotássemos a distinção estabelecida por Bertrand

⁷⁰ M. M. Nascimento, “O contrato social: entre a escala e o programa”, *Discurso*, n. 17, 1988, p. 123.

⁷¹ Id., *ibid.*, p. 123.

⁷² Id., *ibid.*, p. 123.

de Jovenel entre “teoria” e “doutrina”: esta, um “sistema intelectual que desenvolve as consequências de um princípio colocado *a priori*”, e aquela, um “esquema intelectual destinado a dar conta da realidade”.⁷³ Jovenel analisa a *teoria* das formas de governo segundo Rousseau, que seria original por observar a “necessidade prática de uma concentração de autoridade governamental à medida que o povo é mais numeroso”⁷⁴, o que relacionaria dois problemas concretos experimentados em sociedades existentes, a saber, a forma de governo e o tamanho do Estado. Jovenel nos sugere que os fatos são considerados no *Contrato* na medida em que se teoriza sobre eles, de modo que eles nem se subordinam à doutrina e nem antagonizam com ela, mas antes, a complementam. Assim, diríamos que os exemplos históricos – sejam os extraídos da história antiga, sejam os da história moderna – não prejudicam o caráter doutrinal da obra, uma vez que, em algum sentido, eles podem ser compreendidos como teoria, ou seja, como reflexão acerca de objetos abstratos.

Parece-nos que, no *Contrato*, a relação entre o ponto de vista do direito e o ponto de vista da história não é de subordinação do segundo ao primeiro e nem de exclusão recíproca, mas de complementaridade. Muito embora Rousseau opere um movimento de alternância entre a ordem ideal desejada e a constituição real das sociedades, elas não rivalizam entre si, mas somam-se: o Estado é tomado como objeto de reflexão sob dois ângulos diferentes, ora no plano ideal do dever-ser, ora no plano concreto das coisas tais como são, de tal maneira que os conhecimentos obtidos a partir desses dois pontos de vista constituem juntos uma visão mais abrangente. Dessa forma, num argumento sobre os princípios, o recurso aos fatos (reais ou imaginários, isso não importa) não implica em contradição, pois Rousseau deseja exatamente a *união* entre as observações ligadas à prática e o discurso doutrinal. O suporte textual para afirmarmos isso encontra-se no primeiro parágrafo do livro I do *Contrato*:

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. Esforçar-me-ei sempre, nessa procura, para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade.⁷⁵

⁷³ B. Jovenel, “Théorie des formes de gouvernement chez Rousseau” [1962], in J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, éd. B. Jovenel, Paris, Hachette, 1972, p. 393.

⁷⁴ Id., *ibid.*, p. 405.

⁷⁵ O.C. III, *Du contrat social*, I, p. 351; trad. bras. p. 51.

Não se trata, no *Contrato*, de rejeitar as verdades extraídas da história e permanecer única e exclusivamente nos raciocínios em torno dos princípios do direito político. Pelo contrário, Rousseau quer uma regra de administração, ou seja, um conhecimento prático voltado para a ação do governo. No entanto, essa prática não é desvinculada da teoria, pois, ao mesmo tempo que a regra de administração deve ser “segura”, também precisa ser “legítima”. Os pontos de vista alternam-se e se complementam: os homens são considerados “como são”, isto é, de acordo com a realidade concreta, e as leis “como podem ser”, ou seja, em acordo com as condições físicas e sociais mais adequadas ao cumprimento de seu fim, que é a conservação do corpo político. Trata-se de duas visões parciais do mesmo objeto que Rousseau deseja “unir” para ter uma visão que resulte da soma das perspectivas: do lado da ordem ideal, “o que o direito permite” e a “justiça”, e do lado da ordem existente, aquilo “que o interesse prescreve” e a “utilidade”.

Tal abordagem do *Contrato* não é nova. Outros comentadores observaram a coexistência de partes abstratas e partes concretas no interior desse escrito. C.-E. Vaughan, por exemplo, se refere a “duas margens do pensamento, a abstrata e a concreta”, associando a primeira a Platão e Locke, e a segunda a Montesquieu e Burke.⁷⁶ Em geral, os comentadores observam que, nos argumentos do *Contrato*, o movimento é da teoria à prática. Jean-Louis Lecerle identifica (antes de Goldschmidt) um “movimento do pensamento” que evidenciaria certo “esforço a fazer para adaptar o ideal ao real”, conservando do ideal “somente aquilo que pode convir às circunstâncias”.⁷⁷ Outro exemplo é Roger Masters, que, de modo semelhante, distingue os “princípios lógicos que explicam a natureza da lei” e as “máximas de prudência necessárias a sua aplicação” com o intuito de mostrar que “esta atitude de prudência é baseada no entendimento que Rousseau tinha desses mesmos princípios”, de modo que as concepções abstratas são “complementadas por ‘máximas de política’ que determinam em que medida o puro ‘direito’ pode ser aproximado do ‘fato’.”⁷⁸

Na leitura do *Contrato* que fazemos aqui, estamos interessados nas passagens em que o referido movimento se dá de forma abrupta, como na fórmula paradoxal

⁷⁶ C.-E. Vaughan, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, v. 1, Cambridge University Press, 1915, p. 77.

⁷⁷ J.-L. Lecerle, “Introduction”, in J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Éditions Sociales, 1963, p. 30-31.

⁷⁸ R. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, 1968, p. 305-306.

que encontramos logo no primeiro livro: “O homem nasce livre” (ponto de vista dos princípios) “e por toda parte encontra-se a ferros” (ponto de vista das sociedades históricas). Um exemplo menos sintético, mas igualmente abrupto, encontra-se no capítulo 6 do livro I:

As cláusulas desse contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato, que a menor modificação as tornaria vãs e de nenhum efeito, de modo que, embora talvez jamais enunciadas de maneira formal, são as mesmas em toda a parte, e tacitamente mantidas e reconhecidas em todos os lugares, até quando, violando-se o pacto social, cada um volta a seus primeiros direitos e retoma sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela.⁷⁹

Nesse trecho, a oposição entre a ordem civil e a ordem da natureza é marcante. Inicialmente, Rousseau informa o leitor que as condições ideais da instituição do corpo político são únicas e nada têm a ver com os contratos da história. Se notarmos bem, as condições da associação do ponto de vista do direito são tão idealizadas que Rousseau chega a sugerir que as cláusulas do acordo são “tacitamente mantidas e reconhecidas em todos os lugares”, o que nos colocaria diante de dificuldades análogas à do vigário saboiano quando afirma que “o primeiro sentimento da justiça é inato no coração humano”⁸⁰ e fundamenta sua teoria da consciência moral num sentimento inato de justiça (cf. capítulo anterior). Polêmicas à parte quanto a um possível inatismo da ideia de justiça de Rousseau nesse trecho do *Contrato*, importa-nos notar que, imediatamente após descrever a forma perfeita do pacto, o autor passa às considerações de sua violação, que nada mais é senão um problema das sociedades existentes. Ou seja, num mesmo parágrafo, o ponto de vista da história, isto é, dos homens tais como são, é apresentado para se opor e, ao mesmo tempo, complementar o ponto de vista dos princípios.

Outro exemplo encontra-se no capítulo sobre o domínio real (livro I, cap. 9), que opõe o Estado considerado nas relações que seus membros estabelecem entre si (visão ideal) e considerado nas relações que, enquanto corpo, estabelece com outros Estados (visão histórica): “o Estado, perante seus membros, é senhor de todos os seus bens pelo contrato social, contrato esse que, no Estado, serve de base a todos os direitos, mas não é senhor daqueles bens perante as outras potências senão pelo

⁷⁹ O.C. III, *Du contrat social*, I, 6, p. 361; trad. bras. p. 70.

⁸⁰ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 584; trad. bras. p. 375.

direito de primeiro ocupante, que tomou dos particulares”.⁸¹ Ao confrontar a perspectiva das relações internas do Estado com a perspectiva das relações internacionais, as mesmas posses que no interior do Estado ideal eram asseguradas pelo direito de propriedade, passam a ser garantidas nas relações com os outros Estados por um direito estranho ao pacto e que preexistia a ele, a saber, o direito do primeiro ocupante. Porque, do ponto de vista da história dos povos, o direito de propriedade se justifica por relações de força.

A discussão sobre o momento em que o povo está apto para receber as leis também serve para ilustrar esse ponto de nossa exposição. Rousseau enumera as características do povo que o sábio legislador identifica como sendo sinais de maturidade política. Do ponto de vista dos princípios, exige-se do Estado que já esteja ligado sem ter ainda sofrido com o jugo das leis, que não tenha costumes e superstições muito arraigadas, que não seja rico nem pobre, que una a consistência de um povo antigo e a docilidade de um novo, etc. Porém, logo em seguida, Rousseau acrescenta uma observação de viés estritamente histórico: “É verdade que todas essas condições dificilmente encontram-se reunidas. Eis por que também vemos poucos Estados bem constituídos.”⁸² Tal afirmação, que serve de contrapeso à idealização excessiva do povo quimérico descrito em termos de condições ideais de existência, só não é mais pessimista porque o exemplo concreto da Córsega serve como esperança para que outros Estados sejam constituídos da mesma forma.

Poderíamos multiplicar os exemplos, uma vez que eles são facilmente encontrados ao longo de todo o texto do *Contrato*. No entanto, vamos nos concentrar nos capítulos “Do legislador” e “Da religião civil”, mostrando como esses textos se situam no movimento entre o ideal e o concreto que constitui o próprio método que Rousseau aplica na constituição desse seu escrito.

* * *

Para compreendermos o capítulo do legislador, é preciso examinar o capítulo anterior, que trata da lei (livro II, cap. 6). O ponto inicial é a questão da justiça, abordada por Rousseau em termos de uma dicotomia entre uma instância divina e o mundo dos homens: à justiça universal, cuja fonte é Deus e que se mostra inacessível ao homem, ele opõe a justiça civil, fundada nas convenções da lei e do governo. Como

⁸¹ O.C. III, *Du contrat social*, I, 9, p. 365; trad. bras. p. 79.

⁸² O.C. III, *Du contrat social*, II, 10, p. 391; trad. bras. p. 125.

veremos, o tema da religião é introduzido precisamente nessa passagem do ideal para o concreto. No capítulo “Da lei”, o parágrafo que nos interessa é o seguinte:

Aquilo que está bem e consoante à ordem, assim o é pela natureza das coisas e independentemente das convenções humanas. Toda a justiça vem de Deus, que é a sua única fonte; se soubéssemos, porém, recebê-la de tão alto, não teríamos necessidade nem de governo, nem de leis. Há, sem dúvida, uma justiça universal emanada somente da razão; tal justiça, porém, deve ser recíproca para ser admitida entre nós. Considerando-se humanamente as coisas, as leis da justiça, dada a falta de sanção natural, tornam-se vãs para os homens; só fazem o bem do mau e o mal do justo, pois este as observa com todos, sem que ninguém as observe com ele. São, pois, necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres, e conduzir a justiça a seu objetivo. No estado de natureza, no qual tudo é comum, nada devo àqueles a quem nada prometi; só reconheço como de outrem aquilo que me é inútil. Isso não acontece no estado civil, no qual todos os direitos são fixados pela lei.⁸³

O trecho citado tem como fio condutor a oposição entre duas ordens: a da natureza, que é perfeita por ser estabelecida por Deus, e a dos homens, sustentada por convenções. A essas duas ordens, correspondem dois tipos de justiça: “uma justiça universal emanada somente da razão”, associada à “natureza das coisas”, e uma justiça fundada em “convenções humanas”, a saber, “governo”, “leis”, “direitos” e “deveres”. O problema assim esquematizado corresponde àquele que encontramos expresso de diversas maneiras ao longo de todo o *Contrato*: como adaptar um objeto da razão (no caso, a justiça universal) à ordem instituída? Ora, em primeiro lugar, é preciso notar que o sujeito desse discurso considera as coisas “humanamente”, donde se justifica sua incapacidade para conhecer a justiça universal na prática (ele não sabe “recebê-la de tão alto”). A solução consiste em deixar de lado as especulações inúteis e criar mecanismos concretos que, como simulacros de um modelo teórico, imitam o funcionamento da máquina perfeita que é a ordem natural: as leis e o governo fazem as vezes da “sanção natural” na ordem civil, assegurando a reciprocidade no cumprimento dos deveres e fixando os direitos de cada um. Quanto a esse ponto, o vigário saboiano já havia admitido a “insuficiência do espírito humano”⁸⁴ no que se refere às ações do “autor de toda justiça”⁸⁵ para além da vida presente. Na *Profissão*

⁸³ O.C. III, *Du contrat social*, II, 6, p. 378; trad. bras. p. 105-106.

⁸⁴ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 568; trad. bras. p. 358.

⁸⁵ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 591; trad. bras. p. 382.

de fé, o bom padre deixa de lado as “discussões metafísicas”⁸⁶ e permanece limitado a uma concepção imanente de justiça baseada na ideia de autonomia: “Não me perguntes, bom amigo, se haverá outras fontes de felicidade e de sofrimentos; ignoro-o; [...] Não faço mais do que supor que as leis da ordem sejam observadas e que Deus seja inflexível consigo mesmo.”⁸⁷ Contudo, uma dúvida permanece. Na passagem do ideal ao real, que corresponde àquela do estado de natureza ao estado civil, confere-se legitimidade e segurança à justiça civil por meio da instituição do poder executivo, que garante a reciprocidade entre os homens. A importância da convenção primeira como garantia de que os acordos serão mútuos é afirmada pelo preceptor do Emílio: “Retirai a lei primitiva das convenções e a obrigação que ela impõe e tudo é ilusório e vão na sociedade humana.”⁸⁸ Porém, sem uma força coercitiva, a justiça seria vã, pois não seria possível unir o direito aos deveres, de modo que a teoria da justiça ficaria separada de sua prática. Resta saber se não haveria outro meio, sem o recurso à violência (mesmo em se tratando de violência legítima por parte do governo), que pudesse “conduzir a justiça a seu objetivo” sem desconsiderar a dificuldade do mundo na prática: os homens, tais como são, só se interessam por aquilo que lhes é útil segundo seus interesses particulares, e tendem a agir no estado civil como se estivessem em estado de natureza.

A definição de lei deve dar conta da passagem dos princípios gerais à aplicação destes em sociedade. Em termos ideais, a lei é o ato que todo o povo enquanto soberano (“o objeto inteiro sob um ponto de vista”) estatui sobre todo o povo enquanto súdito (“o objeto inteiro sob um outro ponto de vista”), de modo que a vontade expressa nesse ato é geral assim como seu objeto.⁸⁹ Ou seja, trata-se de uma vontade *do todo* (a qual não devemos confundir com a vontade *de todos*) que tem em vista o interesse comum a totalidade dos membros, e não de apenas uma parte deles. Todavia, ao contrário da vontade divina, a vontade geral segundo Rousseau não é uma vontade que precisa ser inculcada no meio dos cidadãos como algo exterior ao corpo político, mas uma vontade que emerge do interior da própria sociedade na medida em que essa mesma sociedade volta-se para si mesma e passa a se ver como objeto dessa vontade. Nesse sentido, a missão do legislador não consiste em introduzir uma vontade alheia ao povo, mas em fazer com que o próprio povo consiga

⁸⁶ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 599; trad. bras. p. 391.

⁸⁷ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 591; trad. bras. p. 382-383.

⁸⁸ O.C. IV, *Émile*, II, p. 334; trad. bras. p. 102-103.

⁸⁹ O.C. III, *Du contrat social*, II, 6, p. 379; trad. bras. p. 106-107.

ver a si mesmo enquanto povo ao reconhecer a vontade geral. Cabe ao legislador realizar esse prodígio de sondar os corações dos homens e conhecê-los a ponto de poder orientar a redação de leis que estejam de acordo com as particularidades do povo em questão. Empresa difícil a do legislador, pois, como explica Rousseau na *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*, não basta redigir “um código de uma moral tão pura quanto a das leis de Platão”, mas é preciso levar em conta o “concurso das conveniências” a fim de apropriar o ideal ao real: “trata-se de impor ao povo, a exemplo de Sólon, menos as melhores leis em si mesmas do que as melhores leis que ele possa comportar naquela dada situação”.⁹⁰ O legislador precisa ainda fazer com que a lei expresse de fato a vontade geral a fim de garantir que o bem sobre o qual se legisla é comum e não particular, promovendo assim as condições para que todos possam se submeter à lei e se beneficiar igualmente dela.

* * *

O capítulo “Do legislador” apresenta um “homem extraordinário no Estado”⁹¹, que nos remete ao modelo de cidadania antiga, seja na figura do “homem régio” mencionado no *Político* de Platão⁹², seja no mito de Licurgo que, segundo Plutarco⁹³, deixou a *Retra*, constituição de Esparta estabelecida sob orientação do oráculo de Delfos e comunicada em forma oral.⁹⁴ Não por acaso, o legislador foi comparado ao médico da tradição hipocrática, cuja eficácia se revela na capacidade de discernir a ocasião propícia na história de um povo para a instituição das leis.⁹⁵ Sua obra, que “não é magistratura, nem é soberania”⁹⁶, consiste não exatamente em dar leis aos

⁹⁰ O.C. V, *Lettre à D'Alembert sur les spectacles*, p. 61; trad. bras. p. 81.

⁹¹ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 382; trad. bras. p. 110.

⁹² Platon, *Le Politique*, Paris, Les Belles Lettres, 1935, 274e, p. 29. As formas *De Regno* e *Civili* eram correntes na época para se designar o *Político*. O legislador de Rousseau se assemelha ao “homem régio” de Platão pelo fato de ambos recusarem a ideia de uma legislação universal, preocupando-se, cada um a sua maneira, em redigir leis adequadas às particularidades de cada povo: “Estrangeiro: É que a lei jamais seria capaz de estabelecer, ao mesmo tempo, o que há de melhor e de mais justo para todos, de modo a editar as prescrições mais úteis. Pois a diversidade que há entre os homens e as ações, e o fato de que as coisas humanas, por assim dizer, jamais se encontram em repouso, torna inadmissível, em qualquer arte ou assunto, um absoluto que valha para todos os casos e para todos os tempos. [...]” (Id., *ibid.*, 294a-b, p. 60). A semelhança entre os legisladores de Platão e de Rousseau se verifica ainda no fato de ambos legiferarem recorrendo também aos costumes locais (cf. *id.*, *ibid.*, 299d, 301a), dando a eles força de leis não-escritas.

⁹³ Plutarque, *Vies des hommes illustres*, Paris, Charpentier, 1853, p. 107-108.

⁹⁴ Cf. S. Goyard-Fabre, “Rousseau et les législateurs grecs”, *Diotima*, n. 12, 1984, p. 125-126.

⁹⁵ M. G. Souza, “Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau”, *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n. 2, 2006.

⁹⁶ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 382; trad. bras. p. 110.

homens, mas em esclarecer o juízo do povo a fim de despertar o “espírito social”⁹⁷. Muito embora o legislador possa ser visto como o inventor⁹⁸ ou criador⁹⁹ da lei, consideramos mais exato dizer que ele *institui o poder legislativo*, ou pelo menos, que torna esse poder *efetivo*. Dotado de “inteligência superior”¹⁰⁰, é capaz de “substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral”¹⁰¹, fazendo com que os indivíduos efetivem a passagem da ordem natural para a ordem civil realizada no pacto. Como se fosse uma espécie de enviado dos céus, o legislador tem por missão “mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser”¹⁰². Trata-se de um ofício paradoxal: “constitui a república”, porém, “não pertence à sua constituição, por ser uma função particular e superior que nada tem de comum com o império humano”.¹⁰³ Mesmo que sua figura seja associada à “instituição de um povo”¹⁰⁴ e à “origem das nações”¹⁰⁵, o legislador não pertence à sociedade sobre a qual atua: como um observador distanciado, conhece as paixões humanas sem participar de nenhuma, e como um preceptor desinteressado, dedica-se aos homens almejando uma glória que não é a dele.¹⁰⁶ Assim como Licurgo, governa as leis e não os homens, pois sabe que, se governasse os homens, “suas leis, instrumentos de suas paixões, frequentemente não fariam mais do que perpetuar suas injustiças e jamais ele

⁹⁷ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 383; trad. bras. p. 112.

⁹⁸ Trata-se “daquele ou daqueles que inventam as leis” (cf. J.-J. Rousseau, J.-J. *Du contrat social*, éd. M. Halbwachs, Paris, Aubier, 1943, p. 187).

⁹⁹ O legislador, na teoria da linguagem política de Rousseau, “tem a palavra fundadora, que cria, *ex nihilo*, a lei – ao mesmo tempo verbo fundador e palavra contrangedora” (cf. B. Baczko, “Moïse législateur”, in *Reappraisals of Rousseau*, Manchester University Press, 1980, p. 123).

¹⁰⁰ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 381; trad. bras. p. 109.

¹⁰¹ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 381; trad. bras. p. 110.

¹⁰² O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 381; trad. bras. p. 110.

¹⁰³ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 382; trad. bras. p. 110.

¹⁰⁴ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 381; trad. bras. p. 110.

¹⁰⁵ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 384; trad. bras. p. 113.

¹⁰⁶ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 381; trad. bras. p. 109. A comparação com a figura do “*oeil vivant*” é notável, pois o barão de Wolmar conhece os homens profundamente e interfere na relação entre Julie e Saint-Preux à distância: “Tenho naturalmente uma alma tranquila e o coração frio. Sou esse tipo de homem que se pensa injuriar dizendo que não sente nada, isto é, que não tem nenhuma paixão que o impeça de seguir o verdadeiro guia do homem. [...] Se tenho alguma paixão dominante é a da observação: gosto de ler nos corações dos homens; [...] não gosto de desempenhar um papel mas somente ver os outros desempenharem o seu: a sociedade me é agradável para contemplá-la, não para dela fazer parte.” (O.C. II, *La nouvelle Héloïse*, IV, 12, p. 490-491; trad. bras. p. 425-426).

poderia evitar que pontos de vista particulares alterassem a santidade de sua obra.”¹⁰⁷ Ora, se a obra do legislador é *santa* ou *sagrada*, isso se deve ao fato prodigioso de ele não ceder à tentação de tornar-se uma autoridade tirânica: “a grande alma do legislador é o verdadeiro milagre que deverá autenticar sua missão”.¹⁰⁸ Assim como o apóstolo Paulo, que mostrava-se forte na fraqueza para cumprir sua missão¹⁰⁹, o legislador tem uma empresa “acima das forças humanas”, porém, para executá-la, depende de “uma autoridade que nada é”.¹¹⁰ Com efeito, para conduzir o povo sem violência e persuadi-lo sem convencer,¹¹¹ sua “razão sublime”¹¹² não se acanha em fazer os deuses falarem: o legislador de Rousseau põe palavras na boca dos imortais a fim de “guiar pela autoridade divina aqueles que a prudência humana não poderia abalar”.¹¹³ Não por acaso, Rousseau faz alusão a três legisladores religiosos, Moisés, Maomé e Calvino, cujas instituições de “gênio”¹¹⁴ revelaram-se, do ponto de vista da história, “estabelecimentos duradouros”¹¹⁵. Igualmente significativo é o fato de o autor ter excluído, na versão definitiva do *Contrato*, o capítulo “Da sociedade geral do gênero humano” do *Manuscrito de Genebra*, no qual recusava explicitamente a ideia de “conduzir a religião como apoio à moral, e fazer intervir imediatamente a vontade de Deus para ligar a sociedade dos homens”¹¹⁶. Para os comentadores que desejam fazer de Rousseau um pensador irreligioso¹¹⁷, esse recurso à religião por parte do legislador é o escândalo do *Contrato*. Todavia, não se trata aqui de discutir a

¹⁰⁷ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 382; trad. bras. p. 110-111.

¹⁰⁸ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 384; trad. bras. p. 112-113.

¹⁰⁹ “[...] De boa vontade, pois, mais me gloriarei nas fraquezas, para que sobre mim repouse o poder de Cristo. Pelo que sinto prazer nas fraquezas, nas injúrias, nas necessidades, nas perseguições, nas angústias por amor de Cristo. Porque quando sou fraco, então é que sou forte.” (2 Coríntios 12:9-10). Paulo toma para si o exemplo do próprio Cristo, que “subsistindo em forma de Deus, não julgou como usurpação ser igual a Deus; antes, a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de homens; e, reconhecido em figura humana, a si mesmo se humilhou, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz” (Filipenses 2:6-8).

¹¹⁰ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 383; trad. bras. p. 111.

¹¹¹ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 383; trad. bras. p. 112.

¹¹² O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 383; trad. bras. p. 112.

¹¹³ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 384; trad. bras. p. 112.

¹¹⁴ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 382 e 384; trad. bras. p. 110, 111 e 113.

¹¹⁵ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 384; trad. bras. p. 113.

¹¹⁶ O.C. III, *Du contrat social (Première version)*, I, 2, p. 285.

¹¹⁷ Do ponto de vista da política, Rousseau é um “pensador laico” (B. Groethuysen, *J.-J. Rousseau*, Paris, Gallimard, 1949, p. 343). A religião do *Contrato* é “laicizada e puramente estatizada”, e seus dogmas são de uma “religião não religiosa” (C. Eisenmann, “Politique et religion chez Jean-Jacques Rousseau”, in *Histoire des idées et idées sur l'histoire*, Paris, Cujas, 1977, p. 76-77). A religião no *Contrato* não passa de um “problema político” (H. Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, J. Vrin, 1984, p. 251).

religiosidade do genebrino nem as razões pelas quais ele decidiu fazer essa concessão à visão prática do problema. Em nossa exposição, limitamo-nos a nos indagar, à luz dos princípios do *Contrato*, acerca da legitimidade e da eficácia desse recurso à religião na obra do legislador.

Após a descrição do legislador ideal, Rousseau chega a uma conclusão do ponto de vista da realidade concreta: “Seriam precisos deuses para dar leis aos homens”.¹¹⁸ Ou seja, o “homem extraordinário” é um “homem raro”¹¹⁹ nas sociedades instituídas. Há quem chegue a afirmar que a figura do legislador é “ao mesmo tempo necessária e impossível”¹²⁰, mas tal juízo parece confundir o plano ideal e o plano concreto. De todo modo, importa observar que as oposições do real ao abstrato se repetem. Ao longo de todo o capítulo, vemos Rousseau operar um movimento de alternância¹²¹ entre os princípios e os fatos, seja fazendo a oposição entre uma instância superior e outra inferior, seja comparando as descrições das qualidades necessárias a um legislador perfeito com referências históricas de obras de legislação realizadas por grandes homens. Assim como no plano geral do *Contrato*, também no capítulo do legislador temos uma alternância sucessiva entre considerações dos princípios do direito político e considerações ligadas à aplicação dos princípios em uma situação histórica, aquelas associadas à imagem do “mecânico que inventa a máquina” e estas à do “trabalhador que a monta e a faz movimentar-se”.¹²²

É preciso notar que Rousseau estabelece, na própria concepção do legislador, uma clara separação entre a esfera das leis, situadas numa instância superior da “razão sublime”¹²³, e o reino inferior das “paixões dos homens”¹²⁴. O “raciocínio de Calígula”¹²⁵, segundo o qual os reis (que se confundem com os deuses) possuem natureza superior aos povos (que se confundem com os animais), ilustra de modo

¹¹⁸ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 381; trad. bras. p. 109.

¹¹⁹ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 381; trad. bras. p. 109.

¹²⁰ P.-M. Vernes, “La dimension métapolitique du législateur”, in *Rousseau anticipateur-retardataire*, Paris, L’Harmattan, 2000, p. 93.

¹²¹ Poderíamos dizer que Rousseau *oscila* entre termos opostos inconciliáveis com base no artigo de M. M. Nascimento, “A aporia da quadratura do círculo: pólos de oscilação no pensamento político de Rousseau”, *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 16, 2010. Porém, o termo “oscilação” poderia sugerir um movimento de hesitação ou aleatoriedade, e não de passagem sistemática de um termo a outro. Daí a opção por “alternância”.

¹²² O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 381; trad. bras. p. 109.

¹²³ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 383; trad. bras. p. 112.

¹²⁴ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 381; trad. bras. p. 109.

¹²⁵ O.C. III, *Du contrat social*, I, 2, p. 353; trad. bras. p. 56.

esquemático tal distinção. A essa separação entre superior e inferior, sobrepõe-se a distinção fundamental entre a teoria e prática, representada na falha de comunicação entre o legislador e os “homens vulgares”¹²⁶: “há inúmeras espécies de ideias impossíveis de traduzir-se na língua do povo”.¹²⁷ A distância intransponível que separa a linguagem sublime da linguagem comum é considerada por Rousseau como insuperável na realidade histórica, o que impossibilita os homens de reconhecerem a necessidade das leis:

A fim de que um povo nascente possa compreender as sãs máximas da política, e seguir as regras fundamentais da razão de Estado, seria necessário que o efeito pudesse tornar-se causa, que o espírito social – que deve ser a obra da instituição – presidisse à própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas.¹²⁸

Antes de tudo, trata-se da representação de uma espécie de enigma, cuja solução é dada pelo recurso aos deuses por parte do legislador: como fazer o povo compreender a necessidade de se instituir leis se somente as leis instituídas podem orientar o julgamento da vontade geral? A formulação do paradoxo é inspirada em Montesquieu, a quem Rousseau cita: “No nascimento das sociedades, são os chefes das repúblicas que fazem a instituição e, depois, a instituição é que forma os chefes das repúblicas.”¹²⁹ A solução se dá numa perspectiva prática e tem por base o princípio de utilidade na relação entre religião e política, segundo o qual, “na origem das nações, uma serve de instrumento à outra”¹³⁰. O procedimento consiste em deslocar-se a lei, que originalmente se encontra na instância superior das “sãs máximas da política”, para o registro do discurso religioso, no qual não é preciso empregar “nem a força nem o raciocínio”.¹³¹ A “autoridade de outra ordem” à qual recorre o legislador é, como já vimos, a “autoridade divina”.¹³² Daí que, metaforicamente falando, seu poder é sobre-humano, e, se se tratasse de um usurpador em busca dos próprios interesses, seria um “tirano que blasfema”, para

¹²⁶ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 384; trad. bras. p. 112.

¹²⁷ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 383; trad. bras. p. 111.

¹²⁸ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 383; trad. bras. p. 112.

¹²⁹ Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence* [1748], in *Œuvres complètes de Montesquieu*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1949, t. II, p. 70.

¹³⁰ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 384; trad. bras. p. 113.

¹³¹ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 383; trad. bras. p. 112.

¹³² O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 384; trad. bras. p. 112.

citarmos Voltaire.¹³³ Perceba-se a centralidade do papel da linguagem no problema. Não por acaso, é a linguagem da religião que cumpre o papel de mediadora na tarefa de conservar o corpo político, consistindo a missão do legislador em fazer com o que os homens obedeçam às leis civis *comunicando-as* como se estas fossem leis divinas:

Eis o que, em todos os tempos, forçou os pais das nações a recorrerem à intervenção do céu e a honrar nos deuses sua própria sabedoria, a fim de que os povos, submetidos às leis do Estado como às da natureza e reconhecendo os mesmos poderes na formação do homem e na da Cidade, obedecessem com liberdade e se curvassem docilmente ao jugo da felicidade pública.¹³⁴

Essa estratégia (ou “razão astuta”¹³⁵) fez com que vários comentadores julgassem o legislador negativamente, como um personagem que engana o povo para seu próprio bem¹³⁶, que recorre a um ardid¹³⁷ e manipula como o pedagogo¹³⁸, que ilude para mudar a opinião pública¹³⁹, ou que é uma espécie de herói político que comete um crime para estabelecer a boa ordem¹⁴⁰. Ora, se recorrermos às fontes, veremos que Rousseau apenas segue um princípio que Maquiavel enuncia nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, cujo original é citado em uma nota no *Contrato*.¹⁴¹ Devemos ainda observar que essa associação entre a obediência às leis

¹³³ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, v. I, in *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 11, Paris, Garnier, 1878, p. 155.

¹³⁴ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 383 (trad. bras. p. 65).

¹³⁵ A. C. Santos, “Montesquieu e Rousseau: a natureza da sublimidade da razão”, *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 16, 2010, p. 251.

¹³⁶ J.-L. Lecercle, “Introduction”, in J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, éd. J.-L. Lecercle, Paris, Éditions Sociales, 1963, p. 36.

¹³⁷ R. Polin, “La fonction du législateur chez J.-J. Rousseau”, in *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre: problèmes et recherches*, Paris, Klincksieck, 1964, p. 243.

¹³⁸ P. Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1952, p. 557.

¹³⁹ J. Shklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge University Press, 1969, p. 157.

¹⁴⁰ R. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, op. cit., p. 366.

¹⁴¹ “E quem considerar bem as histórias romanas, verá como a religião servia para comandar os exércitos e infundir ânimo na plebe, para manter os homens bons e fazer com que os reis se envergonhem. [...] E, de fato, nunca houve ordenador de leis extraordinárias, em povo nenhum, que não recorresse a Deus; porque de outra maneira elas não seriam aceitas: pois há muitas boas coisas que os homens prudentes conhecem, mas que não têm em si razões evidentes para poderem convencer os outros. Por isso, os homens sábios, que querem desembaraçar-se dessa dificuldade, recorrem a Deus. Foi o que fizeram Licurgo, Sólon e muitos outros que tinham as mesmas finalidades. [...] E, assim como a observância do culto divino é razão da grandeza das repúblicas, também o seu desprezo é razão de sua ruína. Pois onde falta o temor a Deus, é preciso que o reino arruíne-se ou que seja mantido pelo temor a um príncipe que supra a falta de religião. E como os príncipes têm vida curta, o reino só poderá desaparecer logo, ao desaparecer a *virtù* dele. [...]” (N. Maquiavel, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, São Paulo, Martins Fontes, 2007, livro I, cap. 11, p. 50-51).

e a obediência aos deuses é bem mais antiga: ela aparece nas *Leis* de Platão,¹⁴² sendo retomada, entre outros, por Cícero no *De Legibus*.¹⁴³ A versão de Rousseau tem como novidade precisamente o fato de ressaltar a associação entre lei e liberdade, atrelando ambos os termos a uma instância superior relativamente ao reino das paixões: o plano da vontade geral. De fato, é patente no *Contrato* a ideia de que a vontade geral situa-se acima dos decretos humanos, seja porque o objeto sobre o qual ela estatui é geral (ao contrário dos objetos dos decretos, que são particulares), seja devido à sua natureza misteriosa e oracular (ela é sempre certa, mas só o legislador pode apreendê-la), que conferem a ela um certo ar de verdade divina a ser revelada aos homens. É preciso notar que, de certa forma, o caráter miraculoso da instituição das leis já aparece anunciado tanto no *Manuscrito de Genebra* quanto no verbete sobre economia política da *Enciclopédia*: nesses dois escritos, a instituição da lei é vista como um “prodígio” devido às dificuldades insuperáveis do ponto de vista da ação humana: comparada a uma “voz celeste”, Rousseau descreve a lei como a “mais sublime de todas as instituições humanas”, dada aos homens “por uma inspiração celeste que ensinou os povos a imitar, aqui embaixo, os decretos imutáveis da divindade”.¹⁴⁴ Daí o sentido de se dizer que o legislador “inspira leis”¹⁴⁵.

De qualquer maneira, importa-nos observar aqui apenas o aspecto funcional da obra do legislador: tornar o homem em sociedade consciente de sua liberdade civil criando em torno da ideia de lei “o clima moral necessário à sua aceitação”¹⁴⁶. Antes da transformação do indivíduo em cidadão, o que se tem são pessoas como o jovem Emílio, que ainda não compreende a necessidade de se obedecer às leis: “Até aqui não obtínheis nada a não ser pela força ou pela astúcia; a autoridade, a lei do dever eram-lhe desconhecidas; era preciso forçá-lo ou enganá-lo para fazê-lo obedecer.”¹⁴⁷ É

¹⁴² “[...] pois servir as leis é o mesmo que servir os deuses” (Platon, *Les Lois*, Paris, Les Belles Lettres, 1951, cap. VI, 762e). Cf. tb. o livro X, no qual o diálogo gira em torno da necessidade da crença nos deuses para a obediência efetiva às leis.

¹⁴³ “[...] a lei não é uma invenção do espírito humano nem um decreto dos povos, mas algo de eterno que governa o mundo todo, mostrando o que é sábio prescrever ou proibir. Essa lei, [...], do começo ao fim, é o espírito de Deus promulgando obrigações e vetos igualmente racionais. Por ser essa a sua origem, a lei que os deuses deram ao gênero humano é justamente celebrada, pois ela se confunde com a razão ou o espírito do sábio, que sabe o que é preciso ordenar e do que é preciso desviar os homens.” (Cicéron, *Des Lois*, Paris, Garnier, 1954, livro II, p. 281).

¹⁴⁴ O.C. III, *Du contrat social (Première version)*, I, 7, p. 310. Sobre esse assunto, cf. T. Kawauche, “Sobre a imagem rousseauiana da lei acima dos homens”, *Trans/Form/Ação*, v. 31, n. 2, 2008.

¹⁴⁵ J. Skhlar, *Men and Citizens*, op. cit., p. 192.

¹⁴⁶ Id., *ibid.*, p. 156.

¹⁴⁷ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 639; trad. bras. p. 433.

preciso lembrar que, no livro IV do *Emílio*, o preceptor não liberta o aluno do constrangimento que visa à obediência, mas apenas substitui as cadeias físicas por “novas cadeias”, como “a razão, a amizade, o reconhecimento, mil afecções”.¹⁴⁸ Lembrando ainda que é por intermédio da “linguagem dos sinais” (a linguagem religiosa é um exemplo) que o preceptor induz seu ouvinte à ação: “Raciocinar sempre é a mania dos espíritos pequenos. As almas fortes têm outra linguagem; é pela linguagem que persuadimos e fazemos agir.”¹⁴⁹ A analogia com o legislador é imediata nesse ponto. Ora, sem entrarmos na comparação entre o legislador do *Contrato* e o preceptor do *Emílio*,¹⁵⁰ notemos apenas que a obra do legislador se realiza na medida em que ele persuade os indivíduos a conformarem seus interesses particulares à vontade geral, como se esta fosse uma vontade divina. Tudo se passa como se o legislador, esse “pedagogo para os povos”¹⁵¹ ou “tutor público”¹⁵², instituísse um constrangimento moral de todo o povo sobre todo o povo por meio do discurso religioso a fim de despertar no corpo político um desejo coletivo de submissão à instância superior que dá existência a cada indivíduo. Essa instância, no entanto, não é Deus, e sim a Pátria. O legislador é, pois, uma espécie de guia espiritual do corpo político. Utiliza-se um *tópos* da teologia segundo o qual as leis seriam a expressão terrena (ou política) da vontade geral, que, por ser santa e sublime, estaria situada em uma instância infinitamente superior e que, portanto, só poderia ser acessada por alguns indivíduos especiais, que seriam, metaforicamente falando, os apóstolos das “sãs máximas da política”.

Rousseau, no *Contrato*, se preocupa menos em explicar como o problema poderia ser resolvido do que em colocá-lo de uma maneira prática, como um orador que busca a adesão de seu auditório para o princípio sublime, e por isso mesmo inconcebível, da unidade do Estado: princípio este que o auditório mesmo, multidão cega e preocupada apenas com os interesses imediatos, jamais seria capaz de compreender a não ser por uma retórica prodigiosa à moda dos antigos, que relacionavam as instituições civis a determinados símbolos religiosos a fim de assegurar a solidez delas:

¹⁴⁸ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 639; trad. bras. p. 433.

¹⁴⁹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 645; trad. bras. p. 440.

¹⁵⁰ Cf. A. Grosrichard, “Educação e política em Rousseau”, *Almanaque*, n. 11, 1980.

¹⁵¹ P. Burgelin, *Jean-Jacques Rousseau et la religion de Genève*, Paris, Labor et Fides, 1962, p. 56.

¹⁵² J. Skhlar, *Men and Citizens*, op. cit., p. 155.

O poço do juramento, o poço do vivo e do vidente, o velho carvalho de Mambré, o monte da testemunha, eis os monumentos grosseiros, mas augustos, da santidade dos contratos; ninguém ousaria atentar com mão sacrílega contra tais monumentos, e a fé dos homens era mais segura pela garantia dessas testemunhas mudas do que o é hoje com todo o vão rigor das leis.¹⁵³

Por sua eloquência, o legislador é, segundo Starobinski, aquele que “detém a arte consumada da linguagem”¹⁵⁴, pois consegue criar um passado mítico em torno da fundação da ordem presente que será constantemente rememorado pelo povo. Como explica Jean-Louis Quantin,¹⁵⁵ a imagem recorrente do legislador na literatura do século XVIII se inscreve nas estruturas fundamentais da “*épistèmè* da idade clássica”, por meio das quais os homens pensam a ordem civil e a própria vida. Trata-se de uma figura associada à passagem da barbárie para a civilização que, segundo Quantin, funciona como um “operador linguístico” que “estabelece um sistema de signos”, permitindo ao povo instituído “tornar-se objeto de discurso porque está ordenado”.¹⁵⁶ Ou seja, o legislador funde sincronia e diacronia num único discurso, tornando possível aos homens pensarem a ordem jurídica atemporal do ponto de vista da história. Cabe lembrar aqui que, quando Saussure se refere ao sistema de signos como “convenção social” em seu *Cours de linguistique générale*, a menção à obra do legislador busca apreender justamente o problema paradoxal da língua instituída por intermédio da própria língua: “Considera-se a língua como uma legislação à maneira dos filósofos do século XVIII”.¹⁵⁷

No entanto, mesmo que o legislador seja personificado como uma entidade exterior ao corpo político, nem por isso o sistema de legislação se torna ilegítimo no *Contrato*. Pois podemos sempre nos lembrar, junto com Rousseau, dos legisladores históricos que tinham a autoridade sobre o povo delegada pelo próprio povo para que instituisse leis: “Era costume da maioria das cidades gregas confiar o estabelecimento de suas leis a estrangeiros.”¹⁵⁸ Com efeito, numa perspectiva histórica, poderíamos pensar em um legislador comissionado pelo povo, como uma espécie de ditador que

¹⁵³ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 646; trad. bras. p. 440-441.

¹⁵⁴ J. Starobinski, “Rousseau et l'éloquence”, in *Rousseau after Two Hundred Years*, Cambridge University Press, 1982, p. 196.

¹⁵⁵ J.-L. Quantin, “Le mythe du législateur au XVIII^e siècle: état de recherches”, in *Primitivisme et mythes dans la France des Lumières (1680-1820)*, Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, 1989.

¹⁵⁶ Id., *ibid.*, p. 156.

¹⁵⁷ F. Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1967, p. 344.

¹⁵⁸ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 383; trad. bras. p. 111.

age fora das leis para restituí-las (ou mesmo instituí-las) e, assim, garantir a sobrevivência do Estado. Neste caso, concordaríamos com Pierre Bourdieu, para quem a “linguagem de instituição” do legislador representa uma autoridade delegada.¹⁵⁹ No entanto, é preciso não confundir o legislador ideal e os exemplos históricos de legisladores: esses dois polos permanecem distintos a fim de que, segundo a lógica mesma do *Contrato*, se complementem enquanto pontos de vista diferentes de um mesmo objeto. Em suma, o que está em questão é menos a pessoa do legislador do que sua legitimidade, e o que percebemos até aqui é que tal legitimidade não depende do fato de tratar-se de um legislador ideal ou real, nem do fato de ser interno ou exterior ao corpo político, uma vez que o que conta para Rousseau é a eficácia do discurso por meio do qual o legislador se comunica com o povo e confere legitimidade às leis.

Dizer que o procedimento discursivo do legislador consiste em comunicar a vontade geral como se esta fosse uma lei divina a fim de que os povos fossem “submetidos às leis do Estado como às da natureza”, é o mesmo que dizer que a liberdade no estado civil ideal de Rousseau se concretiza na história na medida em que tal liberdade se define como submissão à lei enquanto expressão do caráter *sagrado* da vontade geral. Percebe-se ainda que a tensão entre o divino e o humano não desaparece no texto, ainda que a função do legislador seja precisamente mostrar, de um ponto de vista puramente civil, um caminho de conciliação entre esses polos tão distantes um do outro: o povo deve reconhecer que os poderes que formam o homem e a cidade são “os mesmos” (logo, um poder ao mesmo tempo civil e teológico), de tal maneira que os cidadãos possam acreditar que obedecer às leis é o mesmo que obedecer aos deuses, muito embora nunca se saiba ao certo quando se está fazendo uma coisa ou outra, haja vista a aparente fusão que Rousseau opera ao alternar continuamente entre os termos.

Feitas essas considerações, parece-nos razoável afirmar que o recurso à religião no *Contrato*, longe de resultar em uma teocracia, não passa de uma forma de expressão do aspecto sobre-humano da obra do legislador: de um lado, fazer com que os homens sejam autores de leis que só uma razão sublime poderia conceber, e de outro, ser uma autoridade que, mesmo tendo capacidade de mudar a natureza humana, não pode se tornar ele mesmo um governante. Mas, mais do que isso, o

¹⁵⁹ P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, p. 105-107.

paradoxo parece-nos indicar que o que está em jogo não é tanto a possibilidade histórica de um legislador perfeito quanto a expressão de um duplo-olhar, que, diante de um mesmo problema, alterna entre a teoria e a prática, entre a pura razão e a afetividade. Salinas Fortes chama nossa atenção para a dimensão afetiva da ordem civil e ensina que, ao “democratismo que se afirma através da ideia de soberania popular”, o legislador corresponde a uma “compensação aristocrática” que evidencia a passagem que Rousseau opera entre o povo ideal, que se autoinstitui por intermédio da própria razão, e o povo real, movido por crenças e paixões, e condicionado à intervenção de um legislador providencial que desempenhe “o papel característico de uma *vanguarda* política”.¹⁶⁰ Para Salinas, a necessidade do legislador se explica pelo fato de a razão, do ponto de vista da história, ser uma obra de arte e não um dado:

Para se concretizar, o direito não pode deixar de se submeter às leis necessárias a toda historização. Ele não é da ordem dos fatos, mas só pode se manifestar sob a forma dos fatos. O todo racional só pode ingressar na ordem da história por procuração, recorrendo a um indivíduo, porque na ordem da história a razão é produto e não dado natural.¹⁶¹

Essa mesma constatação pode ser feita mediante a leitura do capítulo sobre a democracia no *Contrato*, onde podemos notar um movimento do texto similar àquele da definição da lei no *Manuscrito de Genebra* – após uma longa descrição das dificuldades associadas à instituição do governo democrático sem representação, Rousseau conclui com uma frase que expressa a impossibilidade prática de tal empreendimento, remetendo seu leitor novamente a uma instância sobre-humana: “Se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Governo tão perfeito não convém aos homens.”¹⁶² A eficácia do discurso do legislador se dá, portanto, mediante a passagem do direito à história, que corresponde à passagem da razão à afetividade: ele generaliza as vontades particulares ao desenvolver os afetos de cada um em relação ao todo, como por exemplo a paixão nacional. Como diz Salinas Fortes, é preciso que o indivíduo “se *creia* parte de um todo que o transcende”: “trata-se de uma realidade essencialmente de ordem afetiva”.¹⁶³ Daí a conclusão de Waterlot, para quem a religião civil é o “dispositivo passional

¹⁶⁰ L. R. Salinas Fortes, *Rousseau: da teoria à prática*, op. cit., p. 102-103.

¹⁶¹ Id., *ibid.*, p. 99.

¹⁶² O.C. III, *Du contrat social*, III, 4, p. 406; trad. bras. p. 151.

¹⁶³ L. R. Salinas Fortes, *Rousseau: da teoria à prática*, op. cit., p. 89.

indispensável a toda sociedade política fundada sobre os princípios do direito”¹⁶⁴. A lei e o legislador nos remetem, finalmente, à ordem afetiva dos sentimentos religiosos que, no *Contrato*, é regulada pela religião civil. Examinemos, então, esse conceito.

* * *

É nas *Cartas escritas da montanha* que Rousseau explicita o objetivo do capítulo sobre a religião civil¹⁶⁵ no *Contrato*: trata-se de examinar “o modo pelo qual a religião pode e deve entrar como parte constitutiva na composição do corpo político”¹⁶⁶, ou ainda, “como as instituições religiosas podem entrar na constituição do Estado”, considerando-as não como verdadeiras ou falsas, nem como boas ou más nelas mesmas, mas unicamente “por suas relações com os corpos políticos e como partes da legislação”¹⁶⁷. Mais especificamente, Rousseau tem em vista a dupla-regulação das ações humanas, pelo sentimento religioso e pela lei civil, como explicita na quinta das *Cartas da montanha*: “A religião nunca pode fazer parte da legislação a não ser naquilo que concerne às ações dos homens.”¹⁶⁸ Muito embora pudéssemos criticar o aspecto ideológico do recurso à religião como um “misticismo cívico”¹⁶⁹, preferimos nos ater ao arcabouço lógico-conceitual do *Contrato* e examinar a suposta anomalia causada por sua introdução no corpo da obra. Queremos mostrar que Rousseau não perde de vista os efeitos funestos da religião na sociedade, e que, muito embora trata-se de uma solução conceitual para o problema da unidade do Estado, a função da religião civil corresponde a uma necessidade do ponto de vista estritamente histórico.¹⁷⁰

O capítulo “Da religião civil” encontra-se dividido em quatro momentos: primeiro, Rousseau discute, do ponto de vista histórico, a relação entre as instituições

¹⁶⁴ G. Waterlot, *Rousseau: religion et politique*, Paris, PUF, 2004, p. 113.

¹⁶⁵ São poucos os estudos que examinam o capítulo “Da religião civil” de modo sistemático, enquanto parte constitutiva do *Contrato social*, e não apenas como um adendo. Além dos trabalhos de Waterlot e Bernardi, mencionamos somente dois: S. Goyard-Fabre, “La religion civile ou l’unité d’une pensée déchirée”, *Études Jean-Jacques Rousseau*, n. 10, 1998; G. F. Silva, *A leitura conservadora do conceito de religião civil de J.-J. Rousseau por Thales de Azevedo*, Dissertação (Mestrado em Filosofia), Campinas, IFCH-Unicamp, 1998.

¹⁶⁶ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, VI, p. 809; trad. bras. p. 322.

¹⁶⁷ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 703; trad. bras. p. 169.

¹⁶⁸ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, V, p. 787; trad. bras. p. 290.

¹⁶⁹ J. G. Merquior, *Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980, p. 37.

¹⁷⁰ Para a exposição detalhada do capítulo “Da religião civil”, cf. o segundo capítulo de nossa dissertação de mestrado: T. Kawauche, *A santidade do contrato e das leis: um estudo sobre religião e política em Rousseau*, Dissertação (Mestrado em Filosofia), São Paulo, FFLCH-USP, 2007.

religiosas e os corpos políticos, considerando o problema da divisão de poderes (espiritual e temporal) e, correlativamente, o problema da unidade do Estado; em seguida, ele apresenta uma tipologia das religiões – a religião do homem, a religião do cidadão e a religião de “uma terceira espécie” –, tendo em vista os resultados benéficos e nocivos desses três tipos em termos do fortalecimento ou do enfraquecimento do vínculo social; como desdobramento de sua tipologia, Rousseau apresenta uma crítica dirigida ao cristianismo histórico enquanto religião nacional, mostrando as dificuldades que surgem na relação entre a religião cristã e o Estado; finalmente, nosso autor encerra o texto propondo uma solução ideal para as dificuldades apontadas a partir da ideia de “uma profissão de fé puramente civil”. Examinemos agora cada um desses momentos.

Rousseau inicia o capítulo “Da religião civil” com uma espécie de história da intolerância, marcada pelo princípio bíblico de que não é possível obedecer a dois senhores. Discute-se a unidade do Estado diante do processo pelo qual a Igreja cristã se institui enquanto um poder que rivaliza com o poder civil. A relação entre política e religião mostra-se conflituosa desde sua origem, uma vez que a crença nunca deixou de ser uma questão para o governo. No princípio, o governo era teocrático, pois os homens raciocinavam como Calígula e, por isso, viam os reis como deuses. Tal forma de raciocinar acerca da autoridade política levou às divisões nacionais, uma vez que cada nação tinha os limites de sua jurisdição determinados pelo próprio deus: “Pelo simples fato de colocar-se Deus à frente de cada sociedade política, conclui-se que houve tantos deuses quanto são os povos.”¹⁷¹ A segregação das nações era, portanto, indissociável tanto do fenômeno do politeísmo quanto da atitude de intolerância recíproca entre as sociedades políticas.

As relações entre as nações da antiguidade eram regidas, portanto, pelo direito do mais forte, o que implicava na imposição do culto do conquistador: “a obrigação de mudar de culto era a lei dos vencidos”¹⁷². Porém, havia casos em que os povos conquistado se rebelavam e não se convertiam à religião de seus dominadores: os próprios judeus, mesmo tendo sido conquistados pela Babilônia e depois pela Síria, recusaram-se a reconhecer outro deus além do seu.¹⁷³ Uma espécie de direito de resistência fundamentado não tanto na lei natural, mas muito mais na intolerância

¹⁷¹ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 460; trad. bras. p. 233.

¹⁷² O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 461; trad. bras. p. 235.

¹⁷³ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 461; trad. bras. p. 234-235.

teológica, parece-nos. De todo modo, os exemplos dos gregos e dos romanos – que achavam que os deuses combatiam por eles – deixam claro que, na antiguidade, política e religião se imbricavam a tal ponto que “não havia maneira de converter um povo senão dominando-o”¹⁷⁴. Evidentemente, tal quadro nos remete ao fragmento *Que l'état de guerre naît de l'état social*, no qual Rousseau descreve o “*droit des gens*” e mostra sua ineficácia para assegurar a paz entre as nações: “é certo que, na ausência de sanção, suas leis são apenas quimeras mais fracas ainda do que a lei natural”¹⁷⁵. Assim, é notável a estratégia de viés cosmopolita adotada pelos romanos, que concediam “direito de *pólis*” a alguns deuses de povos conquistados.¹⁷⁶ De certa forma, o panteão de Roma representava o estabelecimento de um princípio de tolerância civil e teológico que assegurava a unidade do império: “o paganismo foi finalmente conhecido como uma única e mesma religião”¹⁷⁷.

O aparecimento de Jesus define o rumo dessa história. Ao estabelecer na terra um reino espiritual, o profeta da Galileia separa o sistema teológico do sistema político, causando assim um dano decisivo na constituição de todos os futuros corpos políticos cristianizados: “fez que o Estado deixasse de ser uno e determinou as divisões intestinas que jamais deixaram de agitar os povos cristãos”.¹⁷⁸ A agitação tinha por pretexto a crença no “reino do outro mundo”, inicialmente professada pelos cristãos perseguidos como rebeldes, mas posteriormente institucionalizada na figura de um “chefe visível”, isto é, o Papa, representante do poder da Igreja – “o mais violento despotismo” – que rivalizava com o poder do príncipe e com a autoridade das leis civis: daí que “resultou dessa dupla posse um conflito perpétuo de jurisdição que tornou toda a boa *politia* impossível nos Estados cristãos e jamais se conseguiu saber se era ao senhor ou ao padre que se estava obrigado a obedecer”.¹⁷⁹ Esse argumento parece vir do barão d’Holbach, que, em *Christianisme dévoilé* (1758), se refere a “duas potências rivais” – uma constituída por súditos que defendem o soberano e outra por aqueles que combatem (ou creem combater) por Deus – que “lutam continuamente uma contra a outra” nas “sociedades políticas em que o

¹⁷⁴ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 461; trad. bras. p. 235.

¹⁷⁵ O.C. III, *Que l'état de guerre naît de l'état social*, p. 610.

¹⁷⁶ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 462; trad. bras. p. 235.

¹⁷⁷ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 462; trad. bras. p. 235.

¹⁷⁸ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 462; trad. bras. p. 235.

¹⁷⁹ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 462; trad. bras. p. 235-236.

cristianismo é estabelecido”, resultando na divisão do Estado.¹⁸⁰ No quadro analisado por Rousseau, as mudanças sociais eram irreversíveis, e os povos que quiseram voltar ao antigo sistema não conseguiram combater o “espírito do cristianismo”, o que resultou na separação entre Igreja e Estado, ou ainda, entre poder eclesiástico e poder civil: o culto sagrado “tornou-se independente do soberano e sem ligação necessária com o corpo do Estado”¹⁸¹. Muito embora a referência aqui seja a Igreja católica, é evidente que o mesmo juízo se aplica aos protestantes reformados, em particular, aos luteranos.

Os exemplos históricos apresentados na sequência do texto mostram, de um lado, a solução que Rousseau vislumbra do ponto de vista ideal para restaurar a unidade dos Estados cristãos, e de outro, os limites que essa solução encontra para ser aplicada nas sociedades existentes. Maomé “ligou muito bem seu sistema político”, que era “uno e, por isso, bom”, porém, os árabes tornaram-se fracos e covardes à medida que experimentavam os progressos das letras e da educação, o que permitiu que acabassem subjugados por bárbaros e que sofressem com a divisão dos dois poderes. Os reis da Inglaterra e os czares da Rússia eram chefes da Igreja, mas não eram legisladores, de modo que o poder soberano (no mesmo sentido que Rousseau adota no *Contrato*) pertencia ao clero, que formava um corpo por meio de um “pacto social do clero”, e não ao governo civil: “tornaram-se menos seus senhores do que seus ministros”. Havia, então, nestes casos, não apenas dois poderes antagônicos, mas, o que era mais grave, dois soberanos.¹⁸² Finalmente, nesse primeiro momento do capítulo, há o elogio de Hobbes: “De todos os autores cristãos, o filósofo Hobbes é o único que viu muito bem o mal e o remédio, que ousou propor reunir as duas cabeças da águia e reconduzir tudo à unidade política, sem a qual jamais Estado e Governo serão bem constituídos.”¹⁸³ Ora, como sabemos, Rousseau não admitia a teoria política de Hobbes. É preciso, pois, notar que esse elogio ao filósofo inglês refere-se tão-somente à proposta de “reunir as duas cabeças da águia”, isto é, ao restabelecimento da ligação entre poder civil e poder eclesiástico. E mesmo assim, o “remédio” prescrito por Hobbes não estaria isento, na opinião de Rousseau, de sérios efeitos colaterais, visto que a religião em questão era o cristianismo, o que

¹⁸⁰ N.-A. Boulanger, *Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne* [1758], Londres, 1766, p. 231.

¹⁸¹ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 462; trad. bras. p. 236.

¹⁸² O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 463; trad. bras. p. 236.

¹⁸³ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 463; trad. bras. p. 236.

tornaria difícil, ou até mesmo impossível, a aliança entre Igreja ao Estado. É por isso que Rousseau afirma: “Mas ele [Hobbes] deveria ver que o espírito dominador do cristianismo era incompatível com seu sistema, e que o interesse do padre seria sempre mais forte que o do Estado.”¹⁸⁴ Como veremos, Rousseau substitui, no remédio de Hobbes, o cristianismo pela religião civil.

Assim, “desenvolvendo os fatos históricos”¹⁸⁵ numa exposição que vai do surgimento do politeísmo na antiguidade até a separação entre Igreja e Estado na Reforma, Rousseau rejeita duas concepções ideais de sociedade. De um lado, a hipótese da sociedade de ateus que Bayle apresenta nos *Pensées sur la comète* (1683)¹⁸⁶; e de outro, a hipótese da “religião nacional” resultante da aliança entre Igreja católica e Estado proposta por Warburton em *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale, et de la politique* (1742)¹⁸⁷. Contra Bayle, Rousseau mostra a utilidade da religião ao corpo político, uma vez que “jamais se fundou um Estado cuja base não fosse a religião”. Contra Warburton, o argumento de Rousseau é que o cristianismo não pode ser o mais forte apoio do corpo político porque “a lei cristã, no fundo, é mais prejudicial que útil à firme constituição do Estado”¹⁸⁸.

No segundo momento do capítulo “Da religião civil”, Rousseau apresenta uma tipologia das religiões, considerando-se as vantagens e as desvantagens de cada uma, seja na sociedade geral, seja na sociedade particular. A “religião do homem”, que diz respeito à sociedade geral, tem a vantagem de reunir todos os homens, levando-os a se respeitarem uns aos outros como irmãos. Trata-se de uma religião “sem templos, altares e ritos, limitada ao culto puramente interior”. Rousseau se refere a ela como “verdadeiro teísmo”, chegando a identificá-la com “a religião pura e simples do Evangelho”, por meio da qual “os homens, filhos do mesmo Deus, reconhecem-se

¹⁸⁴ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 463; trad. bras. p. 236.

¹⁸⁵ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 463-464; trad. bras. p. 237.

¹⁸⁶ P. Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, t. II, Paris, Droz, 1939, p. 104-105.

¹⁸⁷ Cf. cap. XV de *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale, et de la politique: tirées d'un ouvrage de M. Warburton*, Londres, 1742, p. 263 ss. A tradução para o francês, feita por Etienne de Silhouette, toma por base passagens de *The Divine Legation of Moses* e de *The Alliance Between Church and State*. O objetivo de Silhouette é resumir duas proposições que Warburton havia afirmado nos originais em inglês: (1) o dogma das penas e das recompensas na outra vida é necessário para o estabelecimento da sociedade civil; (2) todo o gênero humano, e em particular, as nações mais sábias e cultas da antiguidade, acreditaram e ensinaram a utilidade e a necessidade desse dogma (cf. *Dissertations...*, p. 19). Ou, como lemos no texto de Silhouette/Warburton: “Provar a necessidade da religião é provar a necessidade do dogma das penas e recompensas na outra vida, e reciprocamente, provar a necessidade desse dogma é provar a necessidade da religião.” (*Dissertations...*, p. 128).

¹⁸⁸ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 464; trad. bras. p. 237.

todos como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve nem com a morte”. No entanto, a religião do homem tem o defeito de fazer com que os indivíduos se preocupem menos com a pátria terrena do que com a pátria celestial: na falta de uma sanção civil, as leis ficam “unicamente com a força que tiram de si mesmas”, de modo que seus seguidores dificilmente encontram-se dispostos a morrer por seu país. Daí o porquê de Rousseau afirmar que essa religião não tem “nenhuma relação particular com o corpo político”, e que “longe de ligar os corações dos cidadãos ao Estado, desprende-os, como de todas as coisas da terra”.¹⁸⁹

Já a religião do cidadão, que diz respeito à sociedade particular, tem a vantagem de fazer com que seus seguidores sejam bons cidadãos nesta vida. Por ser uma espécie de teocracia nacional, “tem seus dogmas, seus ritos, seu culto exterior prescrito pela lei”, sendo o príncipe seu pontífice e os magistrados, seus padres. Como explica Rousseau, essa religião “é boa por unir o culto divino ao amor pelas leis e porque, fazendo da pátria objeto da adoração dos cidadãos, ensina-lhes que servir o Estado é servir o deus tutelar”. Ou seja, a religião do cidadão é útil para promover a coesão social. O defeito está no fato de tratar-se de uma religião nacional exclusivista, o que faz com que seus seguidores sejam intolerantes em relação aos membros de outros corpos políticos: a religião do cidadão, nas palavras de nosso autor, é má “quando, tornando-se exclusiva e tirânica, transforma um povo em sanguinário e intolerante, de forma que ele só respira morte e massacre, e crê estar praticando uma ação salutar ao matar todos aqueles que não admitem seus deuses”.¹⁹⁰

Há ainda um terceiro tipo, “a religião do padre”, que Rousseau refuta sumariamente. Esse tipo de religião é má porque rompe a unidade social na medida em coloca o homem em contradição consigo mesmo, dando a ele duas legislações, dois chefes, duas pátrias, e o submete a deveres contraditórios, impedindo-o de ser tanto devoto quanto cidadão.¹⁹¹ A referência é, mais uma vez, d’Holbach, que, em *Christianisme dévoilé*, afirma: “em toda parte onde o cristianismo é admitido, estabelecem-se duas legislações opostas uma à outra, e que se combatem reciprocamente”.¹⁹²

¹⁸⁹ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 464-465; trad. bras. p. 237-238.

¹⁹⁰ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 464-465; trad. bras. p. 237-238.

¹⁹¹ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465; trad. bras. p. 238.

¹⁹² N.-A. Boulanger, *Le Christianisme dévoilé*, op. cit., p. 222-223.

Quando identifica a religião do homem com a religião cristã, Rousseau tem em vista o cristianismo “do Evangelho”, e não “o de hoje”. É, portanto, ao cristianismo da Igreja católica que o autor do *Contrato* dirige a frase que causou escândalo entre padres e pastores: “Não conheço nada mais contrário ao espírito social.”¹⁹³ A crítica ao cristianismo histórico constitui o terceiro momento do texto em questão. Na opinião do genebrino, os cristãos não poderiam formar uma sociedade de homens, pois por ser necessariamente uma sociedade geral, “faltar-lhe-ia coesão”, de modo a encontrar o “vício destruidor na sua própria perfeição”. Rousseau nega a existência de uma “república cristã”, dado que o cristianismo “só prega servidão e dependência” e que “os verdadeiros cristãos são feitos para serem escravos”. Por uma ser uma “religião inteiramente espiritual”, os soldados cristãos, que jamais formariam uma tropa excelente como as de Esparta ou Roma, cumpririam seus deveres com indiferença, sem se orgulhar com a glória de seu país e preocupando-se “unicamente com as coisas do céu”. Da mesma forma que em d’Holbach, tem-se a imagem do cristão como “um mau soldado”¹⁹⁴. Afora isso, haveria ainda o risco de serem enganados por algum hipócrita que se imponha ao povo e se apodere da autoridade pública (um Catilina, um Cromwell), visto que “a caridade cristã não permite facilmente que se pense mal do próximo”.¹⁹⁵

Em suma, o que Rousseau nos apresenta é um quadro de impossibilidades para o “problema político da religião”¹⁹⁶. Não podendo optar pela religião do homem nem pela religião do cidadão – e muito menos pelo cristianismo romano, que Rousseau descarta de imediato por apresentar somente desvantagens –, torna-se evidente a necessidade de uma religião alternativa, de outra natureza, denominada por nosso autor de *religião civil*. Devemos notar que a religião civil não se confunde com a religião do cidadão: como afirma Ghislain Waterlot, trata-se de uma “*invenção*, algo totalmente novo”, como se fosse um composto resultante da “mistura

¹⁹³ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465; trad. bras. p. 238.

¹⁹⁴ N.-A. Boulanger, *Le Christianisme dévoilé*, op. cit., p. 237.

¹⁹⁵ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465-467; trad. bras. p. 239-240.

¹⁹⁶ H. Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 251. Trata-se, de fato, de um problema político e não teológico, pois, como explica Albert Schinz, a religião civil é “nitidamente pragmática” (cf. A. Schinz, *La Pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Félix Alcan, 1929, p. 373). Assim, rejeitamos a expressão “teologia política”, cf. R. M. Trevisan, *A teologia política de Rousseau*, Dissertação (Mestrado em Filosofia), São Paulo, FFLCH-USP, 1978. Apreciamos o comentário de Maurice Halbwachs, que se refere à religião civil como “religião política” (cf. *Du contrat social*, éd. M. Halbwachs, Paris, Albiat, 1943, p. 452), evidentemente, sem o intuito de defendemos a leitura de que Rousseau é um pensador laico.

química” entre dois elementos: a religião do homem e a religião do cidadão.¹⁹⁷ Nesses termos, a metáfora da química seria, do ponto de vista da retórica, um recurso de Rousseau para expressar em seu discurso a necessidade da união conflituosa entre religião e política, ou ainda, a conciliação necessária entre as exigências da sociedade geral (associada à religião do homem) e da sociedade particular (associada à religião do cidadão): para o pensador genebrino, a arte política seria uma arte da mistura de elementos distintos e até mesmo excludentes entre si, sendo religião e política dois dos componentes do produto final, que é o Estado.¹⁹⁸

É porque a religião civil é uma “invenção conceitual”¹⁹⁹ sem lastro na realidade histórica que, no quarto momento desse escrito, o autor deixa de lado “as considerações políticas” e retorna ao ponto de vista ideal: “voltemos ao direito e fixemos os princípios”.²⁰⁰ É então que introduz o argumento da necessidade de uma religião que seja útil para a comunidade e que seja instituída pelo soberano: “importa ao Estado que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres; os dogmas dessa religião, porém, não interessam nem ao Estado nem a seus membros, a não ser enquanto se ligam à moral e aos deveres”. No entanto, não se trata de uma religião propriamente dita, pois os cidadãos podem professar crenças particulares: em vez disso, o que Rousseau tem em vista é o “código moral” que havia mencionado na *Carta a Voltaire sobre a Providência*, ou ainda, um credo mínimo que faria as vezes de mecanismo de coerção interior para levar os cidadãos à obediência às leis. É a “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”²⁰¹.

¹⁹⁷ G. Waterlot, *Rousseau: religion et politique*, op. cit., p. 89.

¹⁹⁸ Notemos, seguindo o comentário de Bruno Bernardi, o vocabulário da química empregado por Rousseau (“parte constitutiva”, “composição”) para se referir à instituição do corpo político: é o paradigma da química que, segundo Bernardi, permite a Rousseau apresentar a arte política como arte da mistura, o que evidencia o interesse do Cidadão de Genebra, não apenas pelo produto final do processo por meio do qual o Estado é instituído, mas também pelo próprio processo de composição de seu discurso (cf. B. Bernardi, *La Fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 163-172). Nossa análise aqui visa exatamente mostrar como o procedimento discursivo de Rousseau apreende e expressa, por meio de um expediente retórico, a arte política como esse processo que mistura religião e política.

¹⁹⁹ G. Waterlot, “Rousseau démontre-t-il l'affirmation : « Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans religion » ?”, in *La Théologie politique de Rousseau*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 63-64.

²⁰⁰ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 467; trad. bras. p. 240.

²⁰¹ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 468; trad. bras. p. 241.

Os dogmas da religião civil constituem uma essência comum aos credos teológicos, compatível com todas as confissões de fé das religiões históricas, de modo que não entram em conflito com as verdades religiosas: como lemos no texto, são “sentimentos de sociabilidade”. Não se trata meramente, como afirmam alguns comentadores, de um instrumento do governo, pois os dogmas da religião civil não operam somente no plano das leis: antes, a religião civil é o “sustentáculo real, mas moderado das leis”²⁰², como explica Waterlot.²⁰³ De fato, quem fixa os dogmas da religião civil não é o governo, mas o soberano. Nesse sentido, a religião civil do *Contrato* pode ser vista como um parâmetro ou escala para autorregulação do soberano, uma vez que trata-se de uma profissão de fé “cujos artigos o soberano tem de fixar”. Assim como os artigos de fé da religião natural, trata-se de um credo mínimo voltado mais para a ação do que para a especulação: “A existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provisoras; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis – eis os dogmas positivos. Quanto aos dogmas negativos, limito-os a um só: a intolerância, que pertence aos cultos que excluimos.”²⁰⁴ Os dogmas da religião civil desempenham o papel de “suporte moral”²⁰⁵ da sociedade, ou, em linguagem figurada, o “cimento”²⁰⁶ das relações humanas. Ou, de um ponto de vista normativo, tudo se passa como se a religião civil funcionasse como um “imperativo social

²⁰² G. Waterlot, *Rousseau: religion et politique*, op. cit., p. 120.

²⁰³ Daí nossa reserva em relação às interpretações que afirmam a “concepção instrumental da religião” em Rousseau, cf. M. Barbier, *Religion et politique dans la pensée moderne*, Presses Universitaires de Nancy, 1987, p. 122. Nessa mesma linha, cf. R. Moscateli, *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: imaginação histórica e teorização política*, Tese (Doutorado em Filosofia), Campinas, IFCH-Unicamp, 2009, p. 226 ss.

²⁰⁴ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 468-469; trad. bras. p. 241. Para uma comparação entre os dogmas da *Profissão de fé do vigário saboiano* e os da religião civil, cf. G. Waterlot, *Rousseau: religion et politique*, op. cit., p. 88.

²⁰⁵ J. Skhlar, *Men and Citizens*, op. cit., p. xv.

²⁰⁶ A imagem é a do edifício projetado que depende de um reforço material para se sustentar, cf. A. Postigliola, “De Malebranche à Rousseau : les apories de la volonté générale et la revanche du « raisonneur violent »”, *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. 39, 1972-1977, p. 137. A tese de Postigliola é digna de nota: segundo esse comentador, o conceito de vontade geral de Rousseau vem de Malebranche, o que resultaria em problemas no âmbito do discurso político devido ao uso de categorias associadas à generalidade (p. ex. justiça, ordem) concebidas originalmente no registro do discurso teológico. Malebranche podia contar com a intervenção da providência divina (milagres) e, em última instância, com a redenção do universo para o restabelecimento da justiça e a ordem no mundo, enquanto Rousseau fica por conta da “injeção de cimento” realizada pelo legislador e pela religião civil.

categorico”²⁰⁷, ou ainda, como uma “ideia da razão destinada a conjurar as desordens da cidade”²⁰⁸.

A questão da tolerância²⁰⁹ se introduz na exposição na medida em que a coexistência de diversos credos religiosos se torna condição necessária à manutenção da unidade do corpo político. A diversidade de crenças na sociedade do contrato é tolerada pelo Estado, pois “cada um pode ter as opiniões que lhe aprouver, sem que o soberano possa tomar conhecimento delas, pois, como sua competência não chega ao outro mundo, o destino dos súditos na vida futura não lhe diz respeito, contanto que sejam bons cidadãos nesta vida”.²¹⁰ Com a religião civil, o essencial em matéria de crença deixa de ser objeto de polêmica pública. Dessa forma, assegura-se a solidez do liame social mediante o estabelecimento da tolerância e do sentimento de obrigação como princípios de conduta dos cidadãos.²¹¹ Nesse sentido, pode-se compreender a religião civil de Rousseau como uma “instituição de tolerância”²¹² ou uma “religião da tolerância”²¹³.

Contudo, não se trata de abstenção ou indulgência do soberano em relação às religiões nocivas. De fato, o soberano “pode banir do Estado todos os que neles [nos dogmas] não acreditarem, [...] 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”.²¹⁴ Se a tolerância está limitada ao essencial e se o intolerável corresponde aos efeitos sociais de tudo aquilo que não é essencial, então, o que Rousseau rejeita são as formas de culto que, por serem inúteis, trazem problemas à sociedade.

²⁰⁷ D. Leduc-Fayette, *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, Paris, J. Vrin, 1974, p. 74.

²⁰⁸ J. Ferrari, “De la religion civile dans la pensée politique de Jean-Jacques Rousseau”, *Études Jean-Jacques Rousseau*, v. 7, 1995, p. 98.

²⁰⁹ Uma abordagem sistemática do tema da tolerância é apresentada em: T. Kawauche, “Tolerância e intolerância em Rousseau”, in A. C. Santos (org.), *O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade*, São Paulo, Alameda, 2010.

²¹⁰ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 468; trad. bras. p. 240-241.

²¹¹ B. Bernardi, “Sur l'idée de religion civile : une actualité paradoxale”, *Communio: Revue Catholique Internationale*, v. XXVIII, 1, n. 165, jan.-fév. 2003, p. 78.

²¹² B. Bernardi, “La religion civile, institution de tolérance?”, in *Rousseau and l'Infâme: Religion, Toleration and Fanaticism in the Age of Enlightenment*, Amsterdam, Rodopi, 2009, p. 167.

²¹³ L. R. Salinas Fortes, *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, São Paulo, Discurso, 1997, p. 153.

²¹⁴ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 468; trad. bras. p. 241.

Em termos mais propriamente políticos, a religião civil encontra seu fundamento na necessidade de uma (*in*)*tolerância moderada* – isto é, nem tão tolerante quanto a religião do homem, nem tão intolerante quanto a religião do cidadão –, cuja força coercitiva bem regulada resultasse em sentimentos de amor à pátria na justa medida, seja impedindo manifestações de exclusivismo nacionalista por parte dos cidadãos, seja evitando que a pátria terrena perca suas particularidades e acabe se tornando universal – e, por conseguinte, indeterminada – como a pátria celeste. Um “patriotismo moderado”²¹⁵, nas palavras de Waterlot. Por esse motivo, a proposta da religião civil demonstra um esforço de Rousseau no sentido de combinar os pontos positivos da religião do homem e da religião do cidadão (isto é, tolerância e coesão social) e, ao mesmo tempo, evitar os defeitos de cada uma delas (isto é, desapego à pátria terrena e intolerância). Trata-se, segundo Goldschmidt, de conciliar o nacionalismo da religião do cidadão com o universalismo da religião do homem, ou ainda, o direito positivo com o direito natural.²¹⁶ Esse esforço de combinação (ou de mistura, para utilizar a metáfora da química sugerida por Waterlot e retomada por Bernardi) fica mais claro em um trecho da primeira versão do capítulo sobre a religião civil, não obstante o fato de Rousseau tê-lo suprimido na versão de 1762:

Assim reunir-se-ão as vantagens da religião do homem e da [religião] do cidadão. O Estado terá seu culto e não será inimigo de nenhum outro [culto]. As leis divina e humana reunir-se-ão sempre sobre o mesmo objeto, os mais piedosos teístas serão também os mais zelosos cidadãos e a defesa das santas leis será a glória do Deus dos homens.²¹⁷

Poderíamos dizer que a religião civil se apresenta, nesse sentido, como um meio-termo, ou uma via média, entre as exigências conflitantes e contraditórias de uma relação difícil, porém necessária, entre poder civil e poder eclesiástico no interior do corpo político. Trata-se, antes de tudo, de uma abordagem prática para o problema que Rousseau se propõe discutir: como o cristianismo não pode assumir formas nacionais sem consequências sociais nocivas, e como as religiões nacionais são intolerantes quanto às diferenças entre corpos políticos em meio ao gênero humano, a religião civil, enquanto profissão de fé do cidadão, se apresentaria como uma forma alternativa de religiosidade, correspondendo a um ponto de equilíbrio em meio aos prós e contras implicados nas relações entre Igreja e Estado. Não que

²¹⁵ G. Waterlot, *Rousseau: religion et politique*, op. cit., p. 115.

²¹⁶ V. Golschmidt, “Rousseau et le droit”, op. cit., p. 145.

²¹⁷ O.C. III, *Du contrat social (Première version)*, [De la religion civile], p. 342.

Rousseau estivesse propondo uma solução de fato, pois, como veremos, essa religião (na verdade, um credo mínimo) que serve para qualquer sociedade particular sem contudo poder ser considerada universal, na verdade não resolve nenhuma contradição e não deixa de revelar um certo pessimismo.²¹⁸ Em vez disso – e esse é o ponto que importa notar –, nosso autor estaria apenas tentando reduzir a tensão resultante da combinação entre religião e política ao buscar estratégias que pudessem amenizar a intolerância entre as nações, porém, sem que isso resultasse numa salvação para a sociedade. Como defende Bertrand de Jouvenel, o *Contrato* é uma “obra pessimista”²¹⁹.

O recurso ao legislador e à religião se justifica por razões históricas, segundo “considerações políticas”²²⁰, que levam em conta nessa solução a realidade concreta de seus efeitos nocivos, a saber, o fanatismo e a intolerância. No entanto, a religião civil não é uma religião propriamente dita, mas apenas um código moral do cidadão: ela é considerada por Rousseau na perspectiva do direito e, por visar a manutenção da unidade do Estado, pode ser considerada uma “instituição de tolerância”. Ao fazer a oposição entre os termos inconciliáveis da história e do direito, Rousseau não visa exatamente uma síntese, até mesmo porque as contradições permanecem em aberto no texto. Parece-nos que o equívoco de Derathé em seu artigo sobre a religião civil consiste em exigir de Rousseau o fim absoluto da antinomia entre o homem e o cidadão.²²¹ A religião civil não substitui as religiões históricas, que devem ser respeitadas, e o fato de ela lidar com a contradição entre indivíduo e sociedade não justifica que sua função no *Contrato* seja considerada em termos de uma dialética, no

²¹⁸ Daí julgarmos equivocada a leitura de R. Hubert, que vê na figura do legislador “o princípio de regeneração social”, tendo por base que “o contrato é o instrumento da salvação da humanidade” (cf. R. Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie*, op. cit., p. 124 e 133). Contestamos também a leitura de E. Camunha, que atribui à religião civil a função de “reconstrução da sociedade” (cf. E. Camunha, *A função da religião civil e sua relevância na teoria política do contrato social de Jean-Jacques Rousseau*, São Paulo, FFLCH-USP, 2008, p. 9).

²¹⁹ B. Jouvenel, “Rousseau, évolutionniste pessimiste” [1965], in J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Hachette, 1972, p. 444.

²²⁰ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 467; trad. bras. p. 240.

²²¹ Para Derathé, o conceito de religião civil nasce da necessidade de unir comunidade religiosa e comunidade política, garantindo assim a unidade do Estado. Porém, segundo o comentador, a solução apresentada no *Contrato* não é suficientemente radical: em vez de fazer da religião civil uma religião nacional, Rousseau propõe uma solução de meio-termo, um mero “compromisso”, que não passaria da justaposição do dogma estritamente civil da “santidade do contrato social e das leis” aos artigos de fé do vigário saboiano. Derathé critica essa “via média”, que julga ser “a solução do burguês” (cf. R. Derathé, “La religion civile selon Rousseau”, *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. 35, 1959-1962, p. 165, 169 e 170).

sentido hegeliano.²²² Em vez disso, a estratégia do autor consiste em manter a oposição entre religião do homem e religião do cidadão, porém, utilizando-a para estabelecer suas conclusões alternando sistematicamente entre os termos contrários, sem necessariamente resolver qualquer contradição. É preciso citar G. Waterlot, para quem a religião civil “mantém um grau de tensão entre dois polos”²²³, e R. Monteagudo, que, também rejeitando a possibilidade de síntese, vê o legislador num “fluxo contínuo de relações”²²⁴. Em nossa leitura, a figura do legislador e o recurso à religião civil se situam num não-lugar, entre a razão e a afetividade, entre o homem e o cidadão, entre o direito e a história. Sem se fixar em nenhum dos termos desses pares de oposição, Rousseau alterna sistematicamente entre os polos, permitindo

²²² Leitura tipicamente hegeliana de Rousseau é a de Bronislaw Baczko, que vê no *Contrato* um “ritmo ternário” na passagem do estado de natureza para o estado civil por intermédio do legislador. Para Baczko, o legislador resolve as antinomias da liberdade ultrapassando-as dialeticamente, operando assim uma síntese entre natureza e história, ou ainda, entre as particularidades nacionais e os princípios humanos universais (cf. B. Baczko, *Rousseau: solitude et communauté*, Paris, Mouton, 1974, p. 304 e 307). Preferível parece-nos ser a leitura de Yves Vargas, para quem Rousseau resolve as contradições pela escolha de um dos termos ou mostrando que eles são complementares entre si, sem nunca sugerir qualquer tipo de síntese, isto é, a transformação dos termos em uma coisa nova, de modo que não haveria em Rousseau uma *dialética* no sentido hegeliano (cf. Y. Vargas, *Introduction à l'Emile de Rousseau*, Paris, PUF, 1995, p. 28). De fato, a leitura de Vargas funciona bem quando se considera a oposição entre religião do homem e religião do cidadão (para a qual a religião civil representaria a complementaridade dos termos inconciliáveis), e, num nível mais geral, entre a *Profissão de fé do vigário saboiano* e o capítulo sobre a religião civil do *Contrato*, que nos remete ao dilema da escolha entre o homem ou o cidadão, sem jamais chegar a uma síntese.

²²³ G. Waterlot, *Rousseau: religion et politique*, op. cit., p. 94. Na terminologia da retórica, esse expediente seria algo similar à figura de linguagem denominada oxímoro. *Similar* porque, a rigor, o oxímoro se estabelece mediante termos contrários do ponto de vista *semântico* (alto/baixo, grande/pequeno, claro/escuro etc.), e, no caso do texto rousseauiano, religião e política são termos que se contrapõem do ponto de vista *ideológico*. Trata-se de um recurso estilístico por meio do qual Rousseau aproxima elementos inconciliáveis, mostrando que a relação é ao mesmo tempo necessária e conflituosa. Rousseau denomina sua proposta como “profissão de fé puramente civil”, que, assim como o título do capítulo – “religião civil” –, encerra, em uma única expressão, termos que marcam um conflito radical envolvendo religião e política, os quais, justamente devido ao conflito, permitem a Rousseau manter a tensão no produto final da mistura e, assim, escapar de um retorno à teologia-política, que colocaria o fundamento do Estado em uma instância transcendente (a ênfase não deixa de ser notável: *puramente civil*...). Não é difícil perceber que se trata do mesmo expediente retórico que encontramos na expressão do quinto dogma: “a santidade do contrato social e das leis”. (cf. T. Kawauche, “A santidade do contrato e das leis: considerações sobre a religião civil de Rousseau”, op. cit., p. 40-41).

²²⁴ Definido sob o signo do paradoxo, o legislador situa-se entre o direito e a história: “Antidogmático sem se tornar cético, antiidealista sem se converter ao materialismo, Rousseau reflete sobre ‘o fluxo contínuo de relações’ tomando de um lado aquilo que não muda, a natureza, e de outro, aquilo que muda, a cultura. [...] O contrato exprime esta tensão: a lei natural exige teoricamente a legitimidade da lei civil. O legislador exprime a possibilidade de legitimidade, de um lado o direito – a lei que deveria ser unânime para ser legítima, e, de outro, a história –, o conflito de opiniões que deveria estabelecer a legitimidade através da unanimidade.” (R. Monteagudo, *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*, São Paulo, Ed. Unesp, 2006, p. 183).

assim que estes constituam a dinâmica de seu pensamento político e, por conseguinte, assegurem a coerência e a unidade do *Contrato social*.

4. A política e o “essencial da religião”

Tanto os dogmas da religião civil no *Contrato social* quanto os da religião natural na *Profissão de fé* podem ser comparados àquilo que, nas *Confissões*, Rousseau denomina “o essencial da religião”¹. Evidentemente, não um “essencial” no sentido da metafísica, de substância primeira, mas no sentido comum, de algo indispensável, oposto a tudo que é acessório ou inútil. Como quando se refere, nas *Cartas escritas da montanha*, à atitude de tolerância dos discípulos do vigário em relação aos dogmas das diversas religiões: “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”². De acordo com o que expusemos nos capítulos anteriores, esse “essencial” se expressa por meio de duas formas de credo mínimo: o catecismo do homem e o catecismo do cidadão. Em ambos os casos, o credo a ser professado consiste num código moral simples, cujos artigos de fé, aceitáveis à razão e em pequeno número, corresponderiam a verdades comuns a todos os credos históricos.

A tolerância entre os homens seria assim promovida não apenas no âmbito teológico, pelo fato de os desacordos em matéria de crença serem considerados indiferentes, mas também no campo da política, pois o “essencial da religião” visa sobretudo a declaração dos “sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel”³. O que importa nas duas profissões de fé de Rousseau é um determinado tipo de conhecimento que não apenas afirma a existência de uma Providência benfazeja e de um destino justo para as almas na vida futura, mas que também funciona como as máximas de moral, sem o que os princípios de conduta e as regras dos deveres em sociedade seriam sempre questionáveis. Veja-se aí uma formulação daquilo que, alguns anos mais tarde, Kant chamaria de “postulados da razão prática pura”⁴. A essa espécie de saber útil, que concerne mais à ação do que à especulação, o vigário saboiano se refere – muito significativamente em nossa opinião – como “os pontos *essenciais* da prática”⁵.

¹ O.C. I, *Les Confessions*, VIII, p. 392.

² O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 701; trad. bras. p. 165.

³ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 468; trad. bras. p. 241.

⁴ Cf. *Crítica da razão prática* (1788).

⁵ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 627; trad. bras. p. 421.

Neste capítulo queremos examinar a concepção de “essencial” com a qual Rousseau trata o problema da sociabilidade nos textos que se referem à religião natural e à religião civil, mostrando que ela é análoga à noção de “essência” que está por trás do conceito de vontade geral. É importante deixar claro que nossa análise tem o Estado já instituído como um dado, isto é, com os dogmas da religião civil operando no âmbito da sociabilidade e com a vontade geral se expressando na forma de leis. Donde segue que o objetivo da comparação não é afirmar que a instituição da religião civil (cujos artigos compete ao soberano fixar) se confunde com a instituição da vontade geral (que se dá no ato do pacto e com a orientação do legislador). Tampouco pretendemos dizer que os “sentimentos de sociabilidade”, que correspondem aos artigos da profissão de fé civil, são a mesma coisa que os “interesses comuns” que constituem a vontade geral, pois isso seria misturar os conteúdos de discursos que operam em registros distintos: o da manutenção do corpo político com o de sua fundação. E, como dissemos, estamos interessados no “essencial da religião”, e não na fundação do Estado. O que se deseja exatamente é mostrar que há *algo que antecede* tanto aos “sentimentos de sociabilidade” quanto aos “interesses comuns”. Referimo-nos *àquilo que torna possível* um denominador comum, seja no caso da religião civil, seja no caso da vontade geral. Isso que aqui chamamos de “essencial” se entende como a *condição de existência* dos acordos em geral, que, em meio às relações humanas, funcionaria como uma espécie de princípio de sociabilidade, sem qualquer ligação necessária com a religião.

Para tanto, mobilizaremos as conclusões obtidas até este momento de nosso percurso com o objetivo de analisar determinadas passagens-chave que devem nos esclarecer acerca da concepção de “essencial” em matéria de religião segundo Rousseau. Porém, faremos isso sem contar com o respaldo de análises de tantos comentadores como nos capítulos precedentes, haja vista a falta de estudos em que possamos nos apoiar especificamente no viés adotado para encerrar o percurso de nossa investigação. De todo modo, o exame das passagens a seguir será útil para esclarecer alguns outros aspectos da relação entre religião e política na obra de nosso autor, completando assim a análise do problema desta tese.

* * *

Começemos com a questão dos milagres, que já havia sido mencionada quando examinamos a crítica do vigário saboiano às revelações. Ora, por que a questão dos milagres? De fato, esse pode parecer um exame dispensável, afinal, as objeções

levantadas contra as doutrinas reveladas na *Profissão de fé* atingem necessariamente os milagres, que os doutores da Igreja viam como prova da origem divina dessas mesmas doutrinas. Todavia, encontramos nas *Cartas escritas da montanha* uma exposição sobre os milagres que, por apresentar um escopo mais amplo do que a da *Profissão de fé*, nos permite chegar a outras conclusões, estas, mais diretamente ligadas ao pensamento político de Rousseau. Vejamos o que o texto nos mostra.

Na *Profissão de fé*, a crítica aos milagres vai de par com a crítica aos intermediários da revelação, os quais apresentavam como credenciais de sua missão os prodígios relatados em livros feitos por homens: “Qual! Sempre testemunhos humanos! Sempre homens que me relatam o que outros homens relataram! Quantos homens entre mim e Deus!”⁶ Porém, nas *Cartas da montanha*, Rousseau deixa de lado esse problema e, numa outra abordagem, procura mostrar que os milagres são inúteis, seja do ponto de vista da “ciência da salvação” (pois os milagres não são necessários à fé), seja do ponto de vista da “ciência do governo” (pois os milagres não comprovam as doutrinas que determinam os deveres).⁷ Os pastores de Genebra acusavam Rousseau de ser ímpio por questionar os milagres relatados na Escritura, argumentando nesse ponto que os milagres são necessários como prova da revelação. Como resposta, nosso autor mostra, no final da carta II, que esse argumento caberia aos católicos, mas não aos protestantes: estes concordavam que os profetas do passado precisavam de milagres para atestar suas doutrinas, mas que nos dias de hoje isso não era mais necessário e que bastava a pregação, donde Rousseau conclui que defender a necessidade dos milagres como prova da revelação equivale a destruir o protestantismo. A fim de reforçar sua defesa, Rousseau se dedica, na carta III, a demonstrar que os milagres são inúteis para atestar a revelação. A hipótese é a de que um evento sobrenatural não constituiria um sinal necessário à fé, e nem poderia ser considerado um sinal infalível que servisse de prova da revelação.

Rousseau parte de um raciocínio “justo e simples”: por terem formas diversas de pensar, os homens não podem ser afetados pelos mesmos argumentos, sobretudo em matéria de fé, e mesmo quando concordam sobre algo, raramente o fazem pelas mesmas razões. Assim, a própria ideia de revelação, que se pretende universal, mostra-se problemática: “Já que Deus deu aos homens uma revelação, na qual todos são obrigados a acreditar, é necessário que Ele a estabeleça em provas acessíveis para

⁶ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 610; trad. bras. p. 403-404.

⁷ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 706; trad. bras. p. 172.

todos, e, conseqüentemente, que elas sejam tão diferentes quanto as maneiras de ver daqueles que devem adotá-las.”⁸ Ora, somente os sábios poderiam constatar por si mesmos a origem divina da revelação mediante o exame da natureza da doutrina, donde segue a necessidade de uma prova menos sutil: excluídos os testemunhos de profetas (pois é sempre possível que o povo se engane com um falso profeta), restaria a prova por milagres. Por serem um sinal incontestável do poder divino, até mesmo o vulgo poderia reconhecer que a doutrina revelada realmente provém de Deus. Contudo, é justamente essa adequação da prova ao entendimento do vulgo que tira a universalidade da demonstração e que a torna questionável: os milagres só servem para atestar a revelação no caso de homens tolos, sem instrução e que não sabem raciocinar. Ou, nas palavras de Rousseau: “Os milagres são, como eu disse, as provas das pessoas simples, para as quais as leis da natureza formam um círculo muito estreito. Mas a esfera se amplia à medida que os homens se instruem e sentem o quanto ainda lhes resta para saber.”⁹ Assim, os milagres, pretensamente universais, não constituiriam a única prova da veracidade da revelação, fato que por si só já representa uma dificuldade.

Ora, mas a Escritura atesta milagres realizados por Jesus. Seriam eles então necessários à fé? Rousseau nega, pois, de acordo com a própria Escritura, Jesus evitou provar sua autoridade pelos milagres, preferindo a pregação e a demonstração de sua sabedoria em vez dos prodígios: “Ele começava por exigir a fé antes de fazer o milagre”.¹⁰ Só tardiamente em sua vida passou a realizar milagres, e mesmo assim, quando o fazia, não buscava reconhecimento do público: “recomendava segredo aos doentes que curava”¹¹. Porque ensinava que a fé deveria preceder os milagres, recusava-se a fazer sinais àqueles que pediam a ele, com exceção do “sinal de Jonas”, ou seja, a própria pregação.¹² Nesse sentido, afirmar a necessidade dos milagres para a fé seria admitir “uma prova que não somente Jesus não deu, mas que recusou

⁸ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 727; trad. bras. p. 201.

⁹ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 742-743; trad. bras. p. 226.

¹⁰ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 734; trad. bras. p. 213.

¹¹ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 734; trad. bras. p. 212.

¹² O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 731; trad. bras. p. 207. Alusão ao profeta Jonas, que foi miraculosamente enviado aos ninivitas no ventre de um grande peixe a fim de exortar aquele povo ao arrependimento. Os ninivitas, incrédulos, pediam um sinal divino para deixarem de ser uma “nação má e adúltera”, e o sinal enviado foi o próprio profeta, que não precisou realizar nenhum milagre para fazer com que aquele povo mudasse de conduta.

expressamente”.¹³ Ou seja, Rousseau mostra que o argumento dos pastores para fundamentar a acusação de impiedade não era apenas incoerente com o princípio da Reforma, mas também carecia de respaldo bíblico.

O autor das *Cartas da montanha* explica ainda que, além de não serem necessários à fé, os milagres tampouco constituiriam um sinal infalível para atestar a revelação. Afinal, seria absurdo que Deus exigisse dos homens uma capacidade (que eles de fato não têm) de julgar se um acontecimento é realmente miraculoso. Sendo o milagre “uma exceção às leis da natureza”¹⁴, só poderíamos julgá-lo com segurança se conhecêssemos todas essas leis, pois, em caso contrário, seria impossível distinguir o que está e o que não está de acordo com as regras estabelecidas por Deus. No entanto, as descobertas na ciência tornam vã a pretensão humana ao conhecimento absoluto: “Mas qual é este mortal que conhece todas as leis da natureza? Newton não se vangloriava de conhecê-las todas.”¹⁵ Aquilo que se denomina exceção na realidade só existe na medida em que as causas da ordem imutável do universo permanecem desconhecidas.

O pressuposto da ordem imutável adotado por Rousseau em sua crítica à ideia de milagre é o mesmo encontrado no *Tratado teológico-político* (1670). Nesse escrito, Espinosa realiza uma exegese da Escritura para mostrar, pela “luz natural”, que “tudo o que Deus quer ou determina envolve uma necessidade e uma verdade eternas” e que “se admitíssemos que Deus age contrariamente às leis da natureza, seríamos obrigados a admitir também que ele age contrariamente a sua própria natureza, e nada pode ser mais absurdo”¹⁶. Cabe aqui observar que, muito embora alguns comentadores aproximem Rousseau e Espinosa quanto à crítica aos milagres e ao credo mínimo,¹⁷ parece-nos que as atitudes que esses dois pensadores têm diante da Escritura é diferente: assim como Espinosa, Rousseau também é capaz de

¹³ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 730; trad. bras. p. 205-206.

¹⁴ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 738; trad. bras. p. 218.

¹⁵ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 738; trad. bras. p. 218-219.

¹⁶ B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, VI, 3, in *Œuvres de Spinoza*, t. II, trad. Charles Appuhn, Paris, Garnier, 1928. Espinosa explica que a Bíblia é escrita em “estilo poético” (id., *ibid.*, VI, 14) e utiliza “figuras de retórica” (VI, 20) não apenas porque os hebreus expressavam assim suas “marcas de devoção” (VI, 20), mas também porque tinham como objetivo relatar os fatos narrados “em uma ordem tal e com frases de tal sorte que possam excitar ao máximo os homens, e sobretudo a turba, à devoção”, de modo que, na Escritura, não se trata de “convencer a razão, mas de afetar e ocupar ao máximo a fantasia e a imaginação” (VI, 15).

¹⁷ Mencionamos apenas dois: P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954; S. Zac, “Rapports de la religion et de la politique chez Spinoza et J.J. Rousseau”, *Revue d'histoire de la philosophie religieuses*, n. 1, 1970.

examinar o texto sagrado de modo racional; porém, o genebrino, seguindo os princípios do vigário saboiano, limita sua leitura aos “pontos essenciais da prática”¹⁸, contentando-se com uma “profunda ignorância”¹⁹ quanto às verdades que ultrapassam seu entendimento. Para Espinosa, tal atitude revela a “frivolidade” do espírito daqueles “que recorrem à vontade de Deus tão logo ignoram qualquer coisa”, e que reprova com ironia: “maneira bem ridícula de confessar sua ignorância”.²⁰

No contexto das *Cartas da montanha*, a pergunta nesse momento pode ser assim formulada: como dizer que um “fato inusitado” é um milagre quando não se sabe se ele realmente implica numa exceção às leis da natureza? Pois, como afirma Rousseau, nem mesmo um homem sábio, com amplo conhecimento das leis que regem o universo, poderia afirmar isso com certeza. A dificuldade estaria, segundo nosso autor, na própria definição da palavra: dizer que o milagre é uma exceção real e visível às leis da natureza causada por ação do poder divino só teria algum significado se houvesse meios práticos para se comprovar que determinado fato é uma exceção. Posteriormente, Voltaire viria a afirmar o mesmo nas *Questões sobre os milagres* (1765).²¹ Conclui-se então que, dados os limites do saber humano e o progresso contínuo das ciências, julgar um evento como “sobrenatural” é sempre temeroso, pois pode representar um atestado de ignorância quanto à ignorância dos homens: “Que prodígios não se podem fazer, entre os ignorantes, com o canhão, a ótica, o ímã e o barômetro? Os europeus, com suas artes, sempre passaram por deuses entre os bárbaros.”²² Assim, afirma Rousseau, “haja milagres ou não, é impossível para o sábio assegurar-se de que qualquer fato que ocorra possa ser entendido como tal”.²³

Contudo, a dificuldade maior, ou “o exame mais importante da doutrina anunciada”²⁴, que havia sido posta no *Emílio* e que Rousseau repete tanto na *Carta a*

¹⁸ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 627; trad. bras. p. 421.

¹⁹ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 569; trad. bras. p. 359.

²⁰ B. Spinoza, *Traité théologique-politique*, VI, 7.

²¹ “Se entendeis por milagre um efeito cuja causa não podeis ver, nesse sentido tudo é milagre. A atração e a direção do ímã são milagres permanentes. Um caracol cuja cabeça se renova é um milagre. O nascimento de cada animal, a produção de cada vegetal, são milagres cotidianos. // Mas estamos tão acostumados com esses prodígios que eles perderam o nome de admiráveis, de miraculosos. O canhão não espanta mais os índios.” (Voltaire, *Questões sobre os milagres*, São Paulo, Martins Fontes, 2003, p. 10).

²² O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 740; trad. bras. p. 222.

²³ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 744; trad. bras. p. 228.

²⁴ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 612; trad. bras. p. 406.

*Christophe de Beaumont*²⁵ quanto nas *Cartas da montanha*²⁶, diz respeito à circularidade do raciocínio (no original, “*diallèle*”) que surge quando se procura verificar se os milagres são prova da revelação ou apenas engodo do Diabo no episódio dos mágicos do Faraó diante de Moisés.²⁷ Pois, se o Diabo também pode realizar prodígios, é preciso colocar a doutrina à prova, o que, por sua vez, exigiria outro milagre: “depois de ter provado a doutrina pelo milagre, é preciso provar o milagre pela doutrina, sob pena de tomar a obra do Demônio pela obra de Deus”²⁸. Em suma, trata-se um paralogismo com duas proposições que se provam uma à outra reciprocamente, o que torna inválido o raciocínio da demonstração: “o que o milagre pode provar se aquele que o vê não pode discernir por nenhum traço seguro e tirado da própria coisa, se se trata de obra de Deus ou do Demônio? Seria necessário um segundo milagre para nos certificarmos do primeiro.”²⁹

O esquema do *diallèle* vem de Pascal: “É preciso julgar a doutrina pelos milagres. É preciso julgar milagres pela doutrina. Tudo isso é verdadeiro, mas isso não se contradiz.”³⁰ Mas, por que não se contradiz? Examinemos a visão dos católicos sobre o problema. Dom Calmet publicou, em 1748, uma dissertação sobre os verdadeiros e falsos milagres em sua edição da *Sainte Bible* para tratar exatamente dessa dificuldade e explicar que, no episódio mencionado da Escritura, não há um “círculo de raciocínio” nem uma “petição de princípios”, mas tão-somente uma “cadeia de provas” que remontam à autoridade da Igreja.³¹ A contradição surge para Rousseau, portanto, pela impossibilidade de se recorrer a uma instância acima da razão que pudesse romper o *diallèle*, o que o coloca em franca oposição a visões como a de Pascal ou Dom Calmet. Não há falha de raciocínio de nenhuma das partes: trata-

²⁵ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 990; trad. bras. p. 100.

²⁶ O.C. IV, *Lettres écrites de la montagne*, p. 745 e 751 (nota); trad. bras. p. 100.

²⁷ Cf. Êxodo 7 e 8.

²⁸ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 612-613; trad. bras. p. 406.

²⁹ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 745; trad. bras. p. 229.

³⁰ B. Pascal, *Pensées*, § 428, in *Les Provinciales, Pensées et opuscules divers*, éd. Ferreyrolles & Sellier, Paris, Le Livre de Poche, 2004, p. 1050.

³¹ O argumento é simples: só Deus pode realizar verdadeiros milagres, isto é, fatos que ultrapassam as regras ordinárias da natureza, ao passo que anjos e demônios realizam apenas falsos milagres, isto é, ilusões ou ações surpreendentes, mas puramente naturais, pois não são capazes de mudar as leis da natureza; todavia, o povo não sabe distinguir um verdadeiro milagre de um falso, e então precisa recorrer à autoridade da Igreja, que é segura porque Deus, sendo ele mesmo a verdade, não pode induzir ao erro nem permitir a impostura ou a mentira na revelação de sua vontade. (Cf. Dom Calmet, “Dissertation sur les vrais et faux miracles”, in *Sainte Bible en latin et en français*, Paris, 1768, t. II, p. 25-45).

se apenas de perspectivas distintas de um mesmo problema. No caso de Rousseau, a leitura do *diallèle* de Pascal como contradição decorre diretamente da regra, adotada na *Profissão de fé*, de não confiar nos argumentos de autoridade, mas somente na razão, ainda que esta tenha seus limites na busca da verdade: “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.”³²

Segue-se nas *Cartas da montanha* que os milagres não podem ser “essenciais ao cristianismo”, pois ou “não provam nada” na medida em que a autoridade dos testemunhos depende de prestígio, ou, nos casos em que a doutrina revelada já está estabelecida e não precisa de prova, o milagre mostra-se “supérfluo”.³³ É por esse motivo que o vigário afirma: “Se vossos milagres, feitos para provar vossa doutrina, têm necessidade de serem provados, de que servem? Teria valido o mesmo não os ter feito.”³⁴ Também no que se refere à fé cristã, os milagres não são essenciais, pois, segundo a Bíblia, não impedem a crença no Cristo: “Vêde, Senhor, que é atestado pela própria Escritura que na missão de Jesus Cristo os milagres não são absolutamente um sinal tão necessário à fé, de tal modo que não se possa ter fé sem admiti-los.”³⁵

Todavia, assim como na *Profissão de fé*, o procedimento nas *Cartas da montanha* é de ponderação dos argumentos e suspensão do juízo: “não os rejeitei, nem os rejeito; se tive razões para duvidar deles, de forma alguma dissimulei as razões para neles acreditar. [...] desafio alguém a encontrar alguma passagem em todos os meus escritos, onde eu seja taxativo contra os milagres”.³⁶ Por um lado, ele não admite que a revelação possa ser provada unicamente por milagres, mas por outro, não nega que milagres possam servir de prova para a revelação. Muito embora Rousseau não os aceite – pois sua razão se recusa –, não é capaz de negá-los, pois isso seria equivalente a negar a Bíblia: “como estão na Escritura, absolutamente não os rejeito”³⁷. Atitude peculiar quando comparada a outros autores da época, como Voltaire ou Hume, pois a crítica nas *Cartas da montanha* mostra-se, de certa forma, bastante respeitosa em relação aos argumentos dos cristãos. Essa posição paradoxal

³² O.C. IV, *Émile*, IV, p. 610; trad. bras. p. 403.

³³ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 747; trad. bras. p. 233.

³⁴ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 612; trad. bras. p. 406.

³⁵ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 735; trad. bras. p. 215.

³⁶ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 747; trad. bras. p. 233.

³⁷ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 751; trad. bras. p. 238.

perante o cristianismo remete o leitor à figura emblemática do vigário saboiano, que permanece em estado de “dúvida respeitosa” e “ceticismo involuntário” quanto à revelação da Escritura.³⁸

Assim como o vigário, Rousseau critica mas não nega: “O autor da *Profissão de fé* faz objeções tanto sobre a *utilidade* quanto sobre a realidade dos milagres, mas essas objeções de nenhuma forma são negações.”³⁹ Porém, é preciso notar a diferença: o vigário nos mostra uma figura mais reflexiva, até mesmo porque no *Emílio*, Rousseau não está preocupado com a aplicação de suas ideias⁴⁰, ao passo que as *Cartas da montanha* constituem um texto de intervenção contra as instituições jurídicas de Genebra. Se Rousseau afirma tão categoricamente que não nega os milagres, isso se deve menos ao fato de ele não poder se decidir sobre eles do que à necessidade de mostrar que o autor do *Emílio* não era tão ímpio a ponto de merecer um julgamento público pelo Pequeno Conselho. Assim, a conclusão acerca dos milagres nas *Cartas* não deve ser vista como a justificativa de uma atitude puramente teórica de indecisão, e sim como parte de uma estratégia que, por meio da demonstração da inutilidade dos milagres, buscava questionar a legitimidade dos procedimentos dos magistrados genebrinos.

Com efeito, a hesitação de Rousseau pode ser melhor compreendida tendo-se em vista o contexto das *Cartas da montanha*. É possível a interpretação segundo a qual o texto de Rousseau se insere num quadro de agitação social, em que o sistema jurídico genebrino encontrava-se questionado, sobretudo no que se referia ao direito de representação dos burgueses e ao direito negativo dos magistrados, como explica Alfred Dufour.⁴¹ Contudo, em nossa leitura limitamo-nos àquilo que corresponde,

³⁸ Outra figura emblemática é Saint-Preux, na *Nova Heloísa*: “Creio, da Religião, tudo o que dela posso compreender e respeito o resto sem rejeitá-la.” (O.C. II, *Julie ou La nouvelle Héloïse*, V, III, p. 583; trad. bras. p. 503). Trata-se, ao que nos parece, de um protótipo não apenas do vigário saboiano, mas também da posição assumida pelo próprio Rousseau nas *Cartas da montanha* quanto aos milagres.

³⁹ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 750; trad. bras. p. 237.

⁴⁰ “A maior ou menor facilidade de execução depende de mil circunstâncias, impossíveis de serem determinadas a não ser numa aplicação particular do método a este ou àquele país, a esta ou àquela condição. Ora, todas estas aplicações particulares, não sendo essenciais para meu assunto, não entram em meu plano.” (O.C. IV, *Émile*, Préface, p. 243; trad. bras. p. 5-6).

⁴¹ A. Dufour, *Histoire de Genève*, Paris, PUF, 2001, p. 84-85. Cidadãos e burgueses tinham o direito a representações, por meio das quais expressavam suas opiniões e proposições que poderiam, ou não, ser apresentadas em assembleia do Conselho Geral (o poder soberano em Genebra). O direito negativo era o direito que o Pequeno Conselho tinha para reter ou eliminar tais representações. A justificativa para o direito negativo é que ele é necessário para dar à lei uma certa estabilidade, o que não seria possível se cada cidadão pudesse levar ao Conselho Geral toda e qualquer dúvida acerca das leis. Sobre o contexto histórico das instituições genebrinas, cf: L. Perriraz, *Histoire de la théologie réformée*

segundo nos parece, ao interesse imediato de Rousseau na primeira parte das *Cartas* (i.e. as seis primeiras): questionar os critérios de objetividade das provas criminais a fim de determinar as competências do tribunal eclesiástico (Consistório) e do tribunal civil (Pequeno Conselho). A discussão sobre os milagres adquire relevância nesse empreendimento na medida em que Rousseau mostra que a crença em fatos sobrenaturais era não apenas desnecessária à fé dos protestantes de Genebra, como também inadequada no âmbito de um julgamento civil, que deveria ser fundado na “lei” e na “razão”.⁴² Por estarem fora da alçada do Pequeno Conselho, os milagres não poderiam servir como prova – e muito menos “prova universal”⁴³ – no processo em que Rousseau era sentenciado.

Nesse sentido, é interessante notar que, ao problematizar os milagres enquanto prova da revelação, Rousseau desloca o escopo da discussão, passando dos argumentos que fundamentam uma mera cautela no julgamento de um erro de doutrina para a afirmação da necessidade de uma prudência política nos julgamentos em geral: “deixemos aos fatos toda a certeza que lhes é dada e contentemo-nos em distinguir aquilo que pode ser atestado pelos sentidos daquilo que a razão pode concluir”⁴⁴. Se o tribunal civil não é capaz de negar nem admitir certos assuntos, a atitude mais coerente para conciliar razão e leis seria a da abstenção do juízo: quanto aos milagres, deveríamos “respeitá-los sem nos pronunciar sobre sua natureza”, pois “a autoridade das leis não pode se estender até o ponto de nos forçar a raciocinar mal”⁴⁵. Ao questionar a validade de uma prova baseada numa questão que não apenas extrapolava a alçada do Pequeno Conselho, como também era indiferente aos assuntos civis, Rousseau escancara a contradição fundamental dos magistrados genebrinos que professavam uma religião “essencialmente tolerante”, mas que por falta de critérios que assegurassem a objetividade dos julgamentos civis, mostravam-se mais dogmáticos do que os próprios católicos. Isso porque o Pequeno Conselho não havia percebido que o *essencial*, seja em matéria de política ou de teologia, tem a ver com uma certa tolerância (e até mesmo uma indiferença) em relação a assuntos

française, Neuchâtel, Henri Messeiller, 1961; P. Guichonnet (dir.), *Histoire de Genève*, Lausanne, Payot, 1974; *Encyclopédie de Genève*, Association de l'Encyclopédie de Genève, 1985 (t. IV); 1986 (t. V); B. Bernardi et al., *La Religion, la liberté, la justice: un commentaire des Lettres écrites de la montagne de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, J. Vrin, 2005.

⁴² O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, V, p. 774; trad. bras. p. 272.

⁴³ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 712; trad. bras. p. 224.

⁴⁴ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 738; trad. bras. p. 218.

⁴⁵ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 743; trad. bras. p. 226-227.

obscuros e inúteis – “que não são certos, que não são necessários, que nada provam”⁴⁶ – como os milagres.

* * *

A questão do cristianismo também merece ser examinada, pois, em alguns textos, Rousseau parece nos autorizar a considerar a doutrina do Evangelho como uma religião essencial, próxima da religião natural do vigário. No início de 1758, quando redigia as *Cartas morais*, declara, em correspondência a Jacob Vernes, que a crença em Deus e na imortalidade da alma parece-lhe “tudo o que a religião tem de *essencial* e de útil”⁴⁷. Importante também é a carta a Daniel de Pury, de 30/12/1762, onde afirma que o “verdadeiro cristianismo é apenas a religião natural melhor aplicada”.⁴⁸ Além da *Carta a Christophe de Beaumont*, que será objeto da análise a seguir, é preciso mencionar ainda a passagem final da *Profissão de fé*, quando o vigário exorta o jovem a retornar à religião de seu país (isto é, o cristianismo calvinista de Genebra) e, entre as últimas recomendações, se refere ao “sumário da lei”, em alusão ao resumo que Jesus fez dos inúmeros preceitos da lei judaica, reduzindo-os a apenas dois mandamentos, a saber, “amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo”⁴⁹, os quais representariam os “únicos deveres realmente essenciais”.⁵⁰

A relação de Rousseau com o cristianismo é complexa. Do ponto de vista pessoal, ele se declara “sinceramente cristão”⁵¹ e afirma que todos os seus escritos revelam “o mesmo amor pelo Evangelho, a mesma veneração por Jesus Cristo”⁵². Do ponto de vista da moral, ou mais precisamente, da teoria da consciência do *Emílio*, a religião cristã parece-lhe “sempre boa e sã no Estado”, e o Evangelho, “de certa forma, muito sociável”⁵³. Porém, quando considera o cristianismo do ponto de vista da política, isto é, como parte constitutiva do Estado, Rousseau condena essa religião como nociva por ser inteiramente espiritual e desprender o coração do cidadão das

⁴⁶ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, III, p. 751; trad. bras. p. 239.

⁴⁷ *Lettre à Jacob Vernes* (18/02/1758), in J.-J. Rousseau, *Lettres philosophiques*, éd. Henri Gouhier, Paris, J Vrin, 1974, p. 54.

⁴⁸ C.C. XIV, p. 234. R.A. Leigh corrigiu o nome do destinatário: nas edições anteriores da correspondência de Rousseau, a de Dalibon e a de Dufour, essa carta era atribuída a H.-D. Petitpierre.

⁴⁹ Cf. Mateus 22:37.

⁵⁰ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 633; trad. bras. p. 426.

⁵¹ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 960; trad. bras. p. 72.

⁵² O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, IV, p. 768; trad. bras. p. 263.

⁵³ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 706; trad. bras. p. 172.

coisas da terra, chegando a dizer que não conhece “nada mais contrário ao espírito social”⁵⁴. Tentemos compreender essa diversidade de juízos.

Num primeiro momento, poderíamos considerar a distinção estabelecida pelo genebrino nas *Cartas escritas da montanha* entre o “verdadeiro cristianismo” e o “cristianismo dogmático ou teológico”.⁵⁵ De acordo com tal divisão, o que separa os dois tipos de cristianismo é a finalidade de cada um: o primeiro, voltado mais para a ação do que para a especulação, seria uma religião da virtude na medida em que seus seguidores se limitassem às verdades úteis para a prática e se contentassem com uma ignorância quanto aos dogmas que ultrapassam a razão, como na profissão de fé do vigário saboiano; já o segundo tipo, mais preso às sutilezas das doutrinas e à aparência dos cerimoniais, corresponderia à “religião do padre”, que Rousseau rejeita sem maiores rodeios no *Contrato social*. A favor desta tipologia na abordagem do problema do cristianismo segundo Rousseau, teríamos ainda o respaldo da história: tal distinção é coerente com o espírito reformado, que era pautado pela busca de um cristianismo puro ou primitivo e, ao mesmo tempo, pela rejeição da teologia dogmática da Igreja católica. Em particular, poderíamos muito bem situar nosso autor na vertente calvinista da Reforma, pois muito embora os protestantes de Genebra defendessem o ideal de uma religião simples baseada no princípio fundamental de Lutero da justificação pela fé, nem por isso deixavam de reconhecer a prática das ações virtuosas – as “boas obras” – como um dever de todo cristão.⁵⁶

⁵⁴ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465; trad. bras. p. 238.

⁵⁵ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 705; trad. bras. p. 171.

⁵⁶ A doutrina da justificação pela fé, que marca a ruptura entre protestantes e católicos, opunha-se à venda de indulgências por parte da Igreja para perdão dos pecados. Tanto Lutero quanto Calvino defendiam que o cristão é salvo pela fé em Cristo, e não pelas boas obras que possa ter praticado. Dentre as várias passagens na Bíblia utilizadas para a defesa da justificação pela fé, citamos como exemplo: “Porque pela graça sois salvos, por meio da fé; e isto não vem de vós, é dom de Deus. Não vem das obras, para que ninguém se glorie” (Efésios 2:8-9). Lutero é radical quando afirma que o cristão não pode ser justificado por suas obras: “a um cristão basta a fé, e ele não necessita de nenhuma obra para ser justo [...] Essa é a liberdade cristã: é unicamente a fé, é ela que faz, não que nos tornemos ociosos ou maus, mas que não necessitemos de obra alguma para obtermos a justiça e a bem-aventurança” (M. Lutero, *Da liberdade do cristão* [1520], São Paulo, Ed. Unesp, 1998, p. 35). Calvino também defende que o homem só obtém a salvação por meio de sua fé em Cristo e não pelas obras – “resta aos homens, malditos segundo a Lei, um único recurso para recuperar a salvação, a fé” – , muito embora pondere que “a fé não está ociosa no tocante às boas obras e que só por ela obtemos a justiça gratuita”; ou seja, Calvino considera que estar justificado pela fé não significa levar uma vida passiva, de tal modo que as boas obras poderiam ser vistas como uma espécie de sinal exterior da fé do cristão (Cf. J. Calvino, *A instituição da religião cristã* [1559], t. II, São Paulo, Ed. Unesp, 2009, livro III, cap. 11, p. 192).

Posto dessa forma, o problema seria resolvido em termos relativamente fáceis: o cristianismo que Rousseau defende é o que ensina a prática das boas obras, ao passo que o outro, chamado “dogmático ou teológico”, não passaria de objeto de censura. Ora, sabemos que essa classificação funciona muito bem na *Profissão de fé do vigário saboiano*, onde temos, na segunda parte, as objeções a um certo tipo de religião dogmática e teológica baseada na ideia de revelação, e, ao mesmo tempo, um sincero elogio ao Evangelho, que nosso autor considera “sublime” e “simples”. Funciona também em outros momentos da obra, como quando se defende das censuras por parte do arcebispo de Paris ao *Emílio*, argumentando que a religião natural não é incompatível com o cristianismo pelo fato de tratar-se de uma “religião do gênero humano”, que prega o cumprimento dos deveres e os atos de virtude. Deste último escrito, destacamos o seguinte trecho:

Sou cristão, Senhor Arcebispo, e sinceramente cristão, segundo a doutrina do Evangelho. Sou cristão não como um discípulo dos padres, mas como um discípulo 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 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, e ele me disse, ele próprio e por meio dos apóstolos, que aquele que ama seu irmão cumpriu a Lei.⁵⁷

Finalmente, levando esse mesmo esquema de raciocínio da *Carta a Christophe de Beaumont* para as *Cartas da montanha*, chegaríamos à conclusão de que Rousseau rejeita o cristianismo apenas quando o assunto se refere à teologia, e não quando se trata de moral. Dessa forma, poderíamos enquadrar sua posição sob o título de anticlericalismo, pois Rousseau se basearia numa distinção similar à de Voltaire, entre “religião do Estado” e “religião teológica”, no *Dicionário filosófico*,⁵⁸ e até mesmo aproximar o “verdadeiro cristianismo” das *Cartas da montanha* de algo

⁵⁷ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 960; trad. bras. p. 72.

⁵⁸ “Não será necessário separar cuidadosamente a religião do Estado e a religião teológica? A do Estado exige que os imãs conservem o registro dos circuncidados e os curas ou pastores, o registro dos batizados; que haja mesquitas, igrejas, templos, dias consagrados à adoração e ao repouso, ritos estabelecidos pela lei; que os ministros de tais ritos gozem de consideração mas não de poder; que ensinem os bons costumes ao povo e que os ministros da lei vigiem os costumes dos ministros dos templos. Esta religião do Estado em nenhuma circunstância poderá causar perturbação. // Não é assim a religião teológica; esta é a nascente de todas as tolices e de todas as perturbações imagináveis; é a mãe do fanatismo e da discórdia civil; é a inimiga do gênero humano.” (Voltaire, *Dicionário filosófico* [1764], São Paulo, Abril, 1973, p. 284-285).

como um “deísmo humanitário”, de acordo com a sugestão de Daniel Mornet em seu estudo sobre as origens intelectuais da Revolução Francesa.⁵⁹

Todavia, tal interpretação não é boa, pois falha no caso do *Contrato social*. O que é um fato absolutamente notável, dado que nesse escrito o autor não deixa de estabelecer uma distinção similar à analisada acima: entre cristianismo “do Evangelho” e “cristianismo de hoje”.⁶⁰ Quanto ao “cristianismo de hoje”, não nos espanta que se torne objeto das mais duras objeções, até mesmo porque na tipologia das religiões apresentada no capítulo sobre a religião civil, ele se liga à “religião do padre”, que inclui o “cristianismo romano”, sumariamente rejeitado por ser uma espécie de religião que coloca o homem em contradição consigo mesmo e que, por isso, é “tão evidentemente má, que se perde tempo no divertimento de demonstrá-lo”⁶¹. Contudo, Rousseau não se limita à Igreja do “chefe visível”, que é responsável pelas “divisões intestinas” do Estado na medida em que se afirma como “sistema teológico” separado do Estado.⁶² Estranhamente, sua crítica se estende ao outro tipo de cristianismo, o “do Evangelho”, que corresponde à religião natural do vigário saboiano: o argumento é que, por não ter “nenhuma relação particular com o corpo político, deixa as leis unicamente com a força que tiram de si mesmas, sem acrescentar-lhes nenhuma outra, e, desse modo, fica sem efeito um dos grandes elos da sociedade particular”⁶³. É por essa razão que o cristianismo, em sentido lato, é “contrário ao espírito social”. Ou seja, no *Contrato social*, a distinção entre dois tipos de cristianismo, um digno de elogios por ser semelhante à religião natural e outro repudiável por enfraquecer a unidade do liame civil, parece completamente inútil. Parece-nos então justificada a indagação acerca desse inusitado juízo mais severo no *Contrato* contra o cristianismo em sentido geral, que invalidaria as distinções feitas pelo genebrino para poupar o cristianismo do Evangelho. Tentemos refletir sobre esse ponto com base na opinião de alguns leitores da época.

⁵⁹ “[...] mesmo entre aqueles que permanecem crentes ou que se imaginam ser, a religião tende sempre a se confundir com a ‘religião natural’, com um deísmo humanitário. A influência de J.-J. Rousseau é profunda.” (D. Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*, Paris, Armand Colin, 1934, p. 138).

⁶⁰ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465; trad. bras. p. 238.

⁶¹ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 464; trad. bras. p. 237.

⁶² O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 462; trad. bras. p. 235.

⁶³ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465; trad. bras. p. 238.

O que se evidencia no exame das principais refutações do capítulo sobre a religião civil no século XVIII, como mostra Culoma⁶⁴, é que Rousseau havia feito uma representação bastante caricata do cristianismo. Segundo os refutadores, um dos erros do autor do *Contrato* foi ter enfatizando, em sua descrição, o aspecto de “religião inteiramente espiritual, preocupada unicamente com as coisas do céu”⁶⁵, desconsiderando de modo indevido os benefícios da moral cristã na conduta dos indivíduos. Benefícios estes, diga-se de passagem, que o próprio Rousseau reconhecia. Paul-Louis de Baucclair, no *Anti-Contrat social* (1764), por exemplo, concorda que o cristianismo seja preocupado com as coisas do céu, mas que isso não significa que o cristão seja indiferente à vida presente, chegando a afirmar que uma sociedade de cristãos seria uma verdadeira democracia.⁶⁶ Opinião idêntica é a de Nicolas Bergier que, em *Le Déisme réfuté par lui-même* (1765), examina o *Contrato social* capítulo por capítulo e, quando refuta as páginas da religião civil, afirma que o cristão, mesmo sabendo que seu reino não é deste mundo, jamais perde de vista as coisas terrenas.⁶⁷ Também nas *Observations sur le Contrat Social de J.J. Rousseau*, escritas pelo padre Guillaume-François Berthier em 1762 (mas publicadas somente em 1789), vemos que o verdadeiro cristão “se ocupa principalmente com o céu, mas se ocupa também com o que se deve fazer sobre a terra para merecer o céu”, que procura tornar-se “útil a seu próximo e a sua pátria”, e que, assim como recomendava São Crisóstomo, a regra que o cristianismo prescreve é “a busca de tudo o que concerne à utilidade pública”.⁶⁸

⁶⁴ Cf. M. Culoma, *La Religion civile de Rousseau à Robespierre*, Paris, L’Harmattan, 2010.

⁶⁵ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 466; trad. bras. p. 239.

⁶⁶ “Uma república cristã não é de modo algum absurda. Melhor ainda: uma sociedade de cristãos, qualquer que fosse, seria uma verdadeira democracia. Pois, se de um lado os membros inferiores do corpo político fossem submetidos e devotados à vontade do chefe, de outro, essa mesma vontade do chefe seria subordinada àquela do povo, e jamais haveria outro objeto além do bem público. Portanto, longe de se elevarem tiranos em meio ao corpo, não haveria nem mesmo mercenários, e ver-se-iam ali apenas bons pastores.” (P. L. Baucclair, *Anti-Contrat Social*, La Haye, 1764, p. 266-267).

⁶⁷ “Raciocinas, Senhor, sobre puros equívocos. Expressar-te-ias muito melhor se disesses que o cristianismo nos ocupa de coisas daqui de baixo sem perdermos de vista as coisas do céu. Ele nos manda cumprir todos os deveres da sociedade civil, e, para cumpri-las exatamente, é preciso estar ocupado das coisas daqui de baixo: fazê-las com indiferença quanto ao seu sucesso seria fazê-las negligentemente.” (N. S. Bergier, *Le Déisme réfuté par lui-même* [1765], Paris, 1768, p. 225).

⁶⁸ G. F. Berthier, *Observations sur le Contrat Social de J.J. Rousseau*, Paris, 1789, p. 271-272. O trecho citado na verdade foi escrito pelo editor, e não pelo próprio padre Berthier, que havia interrompido o comentário no livro III, cap. 12 do *Contrato*. Segundo Derathé, esse editor era o abbé Bourdier-Delpuits, ex-jesuíta (cf. R. Derathé, “Les réfutations du *Contrat social* au XVIII^e siècle”, *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. 32, 1950-1952, p. 46, nota 3).

Todavia, a refutação mais interessante é a de Antoine-Jaques Roustan, pastor genebrino e amigo de Rousseau. Em *Défense du christianisme considéré du côté politique* (1764), Roustan defende que os cristãos levavam em conta não os ritos e os sacrifícios, como faziam os judeus, mas as virtudes reais, e que isso não era contrário ao patriotismo, acrescentando a título de ilustração que Jesus não vivia em estado de contemplação e nem ensinava aos homens apenas meditação e orações. Contudo, o detalhe mais importante nessa refutação é que Roustan lembra que o próprio Rousseau havia se referido, no *Emílio*, às boas obras praticadas e pregadas por Jesus, “que não cessava de ir de lugar em lugar fazendo o bem, e que só prometeu o céu àqueles que tivessem alimentado o faminto, vestido o indigente, consolado os doentes, visitado os prisioneiros”.⁶⁹ De fato, não parece razoável a condenação que Rousseau faz do cristianismo quando lemos a passagem da *Carta a Christophe de Beaumont* citada acima, na qual Jesus é descrito exatamente como um homem virtuoso que, sem se importar com a sutileza dos dogmas ou as fórmulas de crença, pregava apenas a bondade e o amor ao próximo. Com efeito, se Jean-Jacques era de fato cristão como afirma, seu cristianismo deveria ser uma religião simples, mais voltada para a vida presente do que para as doutrinas ou as coisas do céu. Exatamente como descreve na carta ao arcebispo de Paris, onde acrescenta ainda que estava “convencido das verdades essenciais do cristianismo que servem de fundamento a toda boa moral”, verdades estas que não têm nada a ver com as “sutilezas de doutrina”, as quais “confundem nossos deveres e ofuscam nossa fé”.⁷⁰ Assim como para o vigário saboiano, o essencial da religião cristã para Rousseau diz respeito àquilo que é útil para a prática, não apenas em matéria de conduta, mas até mesmo quanto à salvação. E eis que, nesse contexto, surge a frase que nos parece mais significativa em toda essa discussão sobre o cristianismo: “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”.⁷¹ Então, o cristianismo seria, em algum sentido, uma religião essencial para Rousseau.

De acordo com tudo que vimos até aqui, o “essencial da religião”, que aglutina ideias relativas à religião natural, à religião civil e à religião do próprio Rousseau, não

⁶⁹ A.-J. Roustan, “Défense du christianisme considéré du côté politique”, in *Offrande aux autels et à la patrie*, Amsterdam, 1764, p. 46-47.

⁷⁰ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 960; trad. bras. p. 72.

⁷¹ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 962; trad. bras. p. 74.

parece digno de nenhuma das críticas apresentadas contra o cristianismo no *Contrato*. Como entender então uma crítica tão ampla, que atinge até mesmo esse “essencial” associado a uma religião pura, como a que Rousseau preconiza e elogia diversas vezes em sua obra? E, mais do que isso, perguntamo-nos qual seria a razão de uma crítica aparentemente arbitrária, que tivesse que recorrer a uma caricatura do cristianismo como “religião inteiramente espiritual”, com a qual nem mesmo Rousseau concordava?

A resposta que nos parece mais plausível é a que surge de um exame do próprio arcabouço lógico-conceitual do capítulo sobre a religião civil: a fim de constituir a via média sobre a qual reúnem-se as vantagens da religião do homem e da religião do cidadão, é preciso que as religiões que servem de base para a concepção da religião civil sejam baseadas em modelos conceituais tão extremados quanto os que articulam a oposição entre sociedade geral e sociedade particular. Assim, somente uma religião “preocupada unicamente com as coisas do céu”⁷² e “limitada ao culto puramente interior”⁷³ é que poderia contrapor-se ao tipo ideal da religião do cidadão, essa “espécie de teocracia” que tem o príncipe como pontífice e os magistrados como padres, e que, “inscrita num só país”, torna a pátria um “objeto da adoração dos cidadãos” ao ensinar-lhes “que servir o Estado é servir o deus tutelar”⁷⁴. Os traços caricaturais são muito evidentes, mas não gratuitos, pois visam deliberadamente contrapor, de um lado, uma religião pacífica, em que “os homens, filhos do mesmo Deus, reconhecem-se todos como irmãos”, e de outro, uma religião “exclusiva e tirânica”, que torna o povo “sanguinário e intolerante, de forma que ele só respira a atmosfera do assassinio e do massacre”, mantendo-se assim “num estado natural de guerra com todos os demais”.⁷⁵ Cabe lembrar que a religião civil é concebida por Rousseau não do ponto de vista da história, mas do direito, pois, como explica Waterlot, trata-se de uma “invenção”, resultado de uma mistura (a analogia é a dos compostos químicos) entre dois componentes: a religião do homem e a religião do cidadão.⁷⁶ Contudo, parece-nos que até mesmo os dois componentes que se misturam para formar a religião civil são, eles também, construtos da razão sem correspondentes na realidade histórica, muito embora apresentem diversas

⁷² O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 466; trad. bras. p. 239.

⁷³ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 464; trad. bras. p. 237.

⁷⁴ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 464-465; trad. bras. p. 237.

⁷⁵ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465; trad. bras. p. 238.

⁷⁶ G. Waterlot, *Rousseau: religion et politique*, Paris, PUF, 2004, p. 89.

características encontradas nas religiões existentes. Isso posto, diríamos que, por tratar-se de modelos teóricos e não descrições históricas, o texto não nos autoriza a fazer correspondências com nenhuma forma existente de cristianismo no caso da religião do homem, pois esse seria um procedimento tão inócuo quanto tentar encontrar na realidade histórica uma “sociedade geral do gênero humano”, que Rousseau mesmo considera inconcebível no *Manuscrito de Genebra*.

Assim, tentar descobrir algo como “o cristianismo do autor” mediante a análise das passagens em ele se pronuncia sobre o assunto é, em última instância, inútil, ainda que sejam observadas as distinções propostas pelo próprio genebrino, como cristianismo “do Evangelho” e cristianismo “de hoje”, ou “verdadeiro cristianismo” e “cristianismo dogmático ou teológico”. Pois o que está por trás dessas passagens é o problema da manutenção da sociedade formulado com base na comparação das exigências contraditórias do homem e do cidadão. Rousseau julga a religião cristã não em si mesma, mas em relação a um determinado tipo de sociedade, que ele chama de geral quando reflete sobre o indivíduo, e particular quando pensa em Estados nacionais. Porém, não se trata de escolher nem um, nem outro, e sim de ponderar os prós e os contras de cada lado. Nesse sentido, o cristianismo seria menos um objeto particular de discussão do que um pretexto para se pensar questões ligadas à política.

Por um lado, Jean-Jacques é impedido de conceber uma sociedade sem religião tanto por conta de seu realismo político quanto pelos seus sentimentos religiosos. Por outro, não pode negar as “lições da história”, com seus infundáveis exemplos sempre desanimadores da união entre religião e política. A saída estaria então em um “culto legítimo”⁷⁷, que reduzisse ao máximo os efeitos nocivos da religião e, ao mesmo tempo, respeitasse as condições mínimas necessárias ao funcionamento da máquina do Estado. Como sabemos, o cristianismo do Evangelho cumpre o primeiro requisito, mas não o segundo, pois “é muito vantajoso à sociedade em geral, mas enfraquece a força da engrenagem política, complica os movimentos da máquina”⁷⁸. Por isso, a solução ideal nas *Cartas da montanha*, segundo a mesma lógica do *Contrato*, também encontra seu modelo na religião civil. Donde segue que o cristianismo só deveria ser adotado como religião nacional em último caso (para evitar o ateísmo, p. ex.), mas que, antes disso, o sábio legislador faria bem em

⁷⁷ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 978; trad. bras. p. 89.

⁷⁸ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 705; trad. bras. p. 170.

estabelecer uma religião puramente civil, na qual, contendo os dogmas fundamentais de toda boa religião, todos os dogmas verdadeiramente úteis à sociedade, seja universal, seja particular, omita todos os outros que possam interessar à fé, mas de forma alguma ao bem terrestre, único objeto da legislação.⁷⁹

Em outras palavras, importa menos saber se é possível nos dias de hoje um cristianismo puro como o dos primórdios da Igreja do que avaliar a utilidade da religião na constituição do Estado. Então, seja qual for o juízo de Rousseau em relação ao cristianismo, não devemos relacionar diretamente suas palavras a suas crenças pessoais, que operam em um registro diferente das considerações envolvendo direito e política. É por isso que, na *Carta a Voltaire sobre a Providência*, Rousseau pode confessar uma esperança cristã numa justiça futura, bem ao tom de um crente piedoso e sincero, sem que isso aparente hipocrisia ou implique qualquer incoerência em relação à perspectiva extremamente crítica do *Contrato*.

* * *

Inserido numa tradição de autores que consideram a religião segundo seu uso instrumental no âmbito da política, Rousseau identifica o “essencial da religião” por meio de um exame comparativo das diversas religiões. Ele considera, de um lado, “o que há nelas de verdadeiro e de falso, seja quanto aos fatos, naturais ou sobrenaturais, sobre os quais elas estão estabelecidas, seja quanto às ideias que a razão nos dá sobre o Ser Supremo e o culto que ele deseja de nós”, e, de outro, “seus efeitos temporais e morais sobre a vida terrena, de acordo com o bem e o mal que elas podem fazer à sociedade e ao gênero humano”.⁸⁰ O que está em questão nesse exame não é a busca de uma religião “nitidamente pragmática”⁸¹, como sugere Schinz, mas antes uma conciliação entre verdade e utilidade. Rousseau quer saber se a religião verdadeira seria também a mais útil para a sociedade, e para tanto examina a seguinte hipótese: “se o homem é feito para a sociedade, a religião mais verdadeira também será a mais social e a mais humana”⁸². Evidentemente, nosso autor não desconsidera as lições desanimadoras da história: os judeus eram inimigos de todos os povos, os cristãos promoveram guerras religiosas, todas as facções foram

⁷⁹ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 705; trad. bras. p. 171.

⁸⁰ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 969; trad. bras. p. 80.

⁸¹ A. Schinz, *La Pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Félix Alcan, 1927, p. 373.

⁸² O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 969; trad. bras. p. 81.

perseguidoras e perseguidas. Então, pondera, como sempre faz, tendo, de um lado, o ideal da religião natural, e de outro, a realidade das diversas seitas existentes: “Não digo nem penso que não haja nenhuma religião boa sobre a Terra, mas digo – o que é muito verdadeiro – que não há nenhuma, entre as que são ou foram dominantes, que não tenha trazido cruéis flagelos à humanidade.”⁸³

Tal constatação não significa que, para Rousseau, as religiões são úteis ou nocivas em si mesmas. Antes, sua análise é mais profunda: como explica Judith Shklar (com um certo anacronismo, mais de modo muito convincente), o problema da religião era, segundo nosso autor, uma questão de psicologia⁸⁴. Com efeito, o genebrino não se limita ao estudo sociológico das religiões na *Carta a Christophe de Beaumont* e, assim como em outros escritos, sua investigação tem como objeto principal a natureza humana: para Rousseau, o que originava as perseguições não era o zelo pela salvação, e sim o amor-próprio e o orgulho, de tal maneira que o problema dizia respeito menos a determinadas crenças consideradas em si mesmas do que às paixões associadas a tais crenças. E, nesse quadro, a razão é forçada a se submeter à violência do poder eclesiástico: “quanto menos razoável é um culto, mais se busca estabelecê-lo pela força”.⁸⁵ Outro fator de degeneração das religiões é a arrogância dos teólogos, que multiplicam os artigos e as sutilezas com a pretensão de explicar tudo, decidir tudo e tudo entender, como explica o autor ao arcebispo de Paris: “São Paulo confessa ver apenas obscuramente e conhecer apenas em parte. Efetivamente nossos teólogos estão muito mais avançados: eles veem tudo, sabem tudo; eles nos tornam claro o que é obscuro na Escritura; decidem sobre o que estava indeciso”.⁸⁶ Ao se preocuparem com “frívolas disputas”, os doutores da religião perdiam de vista aquilo que era essencial segundo Jean-Jacques, a saber, os deveres do homem. Degenerada a esse ponto, uma religião já não serve para levar os homens à virtude, mas “apenas para excitar entre eles a discórdia, a confusão, as guerras de toda espécie, para fazê-los degolar-se uns aos outros a propósito de enigmas”⁸⁷.

Rousseau adverte que, nesse estágio, mesmo que os homens se reunissem para chegar ao acordo quanto a uma religião comum a todos os povos, cada um defenderia

⁸³ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 970; trad. bras. p. 82.

⁸⁴ J. Shklar, *Men and Citizens*, Cambridge University Press, 1969, p. 108.

⁸⁵ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 971; trad. bras. p. 82.

⁸⁶ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 974; trad. bras. p. 85.

⁸⁷ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 974; trad. bras. p. 86.

a sua própria opinião e rejeitaria todas as outras. Porém, num raciocínio hipotético, imagina uma forma de acordo por meio da qual, após a expulsão dos teólogos do grupo, os princípios fundamentais seriam buscados com vistas a uma união teológica e, por conseguinte, civil. Lembremos que, para Rousseau, não é possível distinguir intolerância civil e intolerância eclesiástica, pois os efeitos sobre a sociabilidade são comuns.⁸⁸ Alguns conciliadores, designados no texto como “homens sensatos”⁸⁹, mostrariam que cristãos, turcos e judeus têm um corpo mínimo de doutrinas comuns: a existência de um Deus criador do universo, as duas substâncias – uma mortal e outra imortal – que compõem o homem, a providência divina, a economia da vida futura, e todas as questões essenciais à boa ordem do gênero humano. Fazendo então com que todos percebam que as diferenças doutrinárias são irrelevantes para a vida em sociedade, esses homens exortariam seus ouvintes ao respeito mútuo com base nesse pequeno número de artigos de fé, cuja analogia com os dogmas da religião civil é imediata:

Meus amigos, como o que vos afligis? Estais todos de acordo sobre o que importa; se vossas opiniões diferem no restante, não há nisso grande inconveniência. Fazei desse pequeno número de artigos de fé uma religião universal, que seja, por assim dizer, a religião humana e social que todo homem que vive em sociedade seja obrigado a admitir. Se alguém dogmatiza contra ela, que seja banido da sociedade como inimigo de suas leis fundamentais. Quanto ao restante, sobre o que não estais de acordo, formai de vossas crenças particulares outras tantas religiões nacionais e segui-as de coração sincero; mas não vos atormenteis para fazer com que outros povos as aceitem e estai seguros de que Deus não exige isso; pois é tão injusto querer submetê-los a vossas opiniões quanto a vossas leis, e os missionários não me parecem mais sábios que os conquistadores.⁹⁰

Assim como o vigário saboiano, os “homens sensatos” da *Carta a Christophe de Beaumont* asseguram a tolerância na sociedade com base no princípio do credo

⁸⁸ “A distinção entre a tolerância civil e a tolerância teológica é pueril e vã. Essas duas tolerâncias são inseparáveis e não podemos admitir uma sem a outra. Os próprios anjos não viveriam em paz com homens que os vissem como inimigos de Deus.” (O.C. IV, *Émile*, IV, p. 628; trad. bras. p. 442). “Na minha opinião, enganam-se os que estabelecem uma distinção entre a intolerância civil e a teológica. Essas duas intolerâncias são inseparáveis. É impossível viver em paz com pessoas que se acredita réprobos; amá-las seria odiar Deus que as puniu; de qualquer modo, impõe-se que sejam reconduzidas ou martirizadas. Em todos os lugares onde se admite a intolerância religiosa, é impossível que não tenha um efeito civil.” (O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 469; trad. bras. p. 241).

⁸⁹ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 974; trad. bras. p. 86.

⁹⁰ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 976; trad. bras. p. 87.

mínimo, isto é, um conjunto de poucos dogmas que seriam comuns a todas as profissões de fé das religiões instituídas. Esse “pequeno número de artigos de fé” é a marca do espírito de tolerância, pois a própria noção de um credo comum já pressupõe a ideia de supressão das divergências teológicas. Um aparato ideológico desse tipo é interessante também do ponto de vista político: para o governo, não importa tanto que a religião seja “verdadeira” quanto que ela seja “humana” e “social”, o que não apenas tira da competência do Estado julgar as “crenças particulares”, ficando seu campo restrito às “religiões nacionais”⁹¹, como também define em termos legítimos o “direito de inspecionar”⁹² a crença dos cidadãos. De acordo com as “maneiras de examinar e comparar as diversas religiões” proposta na *Carta a Christophe de Beaumont*, o poder político só não deve tolerar o poder eclesiástico quando os “efeitos temporais e morais sobre a vida terrena” são nocivos à sociedade, pois neste caso não se trata de questão de consciência, mas de segurança do Estado.⁹³ Cabe ao soberano, portanto, o direito de regulamentar as formalidades da religião do país e excluir os cultos intolerantes, de acordo com o dogma “negativo” da religião civil que legitima o uso da força contra seitas que polemizem contra o essencial. Todavia, a princípio, pressupõe-se que os cultos “são todos bons quando prescritos pelas leis e quando a religião essencial neles se encontra, e são maus quando ela está ausente”, visto que a variação em suas aparências “pertence às formalidades da religião, não à sua essência, e é ao soberano que compete regulamentar a religião em seu país”.⁹⁴

Quanto às religiões já estabelecidas, estas devem ser toleradas por uma questão de humanidade, pois “é injusto e bárbaro destruí-las pela violência”⁹⁵. Mas, se por um lado os cultos existentes são mantidos, por outro, não se permite a introdução de novos, de modo que, por prudência, não se deve “nem deixar estabelecer uma diversidade de cultos nem proscrever aqueles que já se acham estabelecidos, pois um filho jamais erra ao seguir a religião de seu pai”.⁹⁶ Rousseau utiliza o termo “culto legítimo” para se referir a “todo culto em que se encontra a

⁹¹ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 976; trad. bras. p. 87.

⁹² O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 973; trad. bras. p. 84.

⁹³ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 969; trad. bras. p. 80.

⁹⁴ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 977; trad. bras. p. 88.

⁹⁵ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 978; trad. bras. p. 89.

⁹⁶ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 978; trad. bras. p. 89.

religião essencial”, associando-o ao estado de tranquilidade civil.⁹⁷ A religião natural em sua forma – mais do que em seu conteúdo – corresponde à “religião universal”, aquela do “pequeno número de artigos de fé”, que seria útil ao convívio pacífico entre os homens. É nesse sentido que podemos entender o autor quando afirma que a religião natural aplicada à realidade francesa seria benéfica no sentido de promover a paz: “se a França tivesse professado a religião do Padre Saboiano – religião tão simples e tão pura, que faz temer a Deus e amar os homens – os rios de sangue não teriam inundado tão frequentemente os campos franceses”⁹⁸. O que promove o acordo entre os homens não é a religião natural em si mesma, nem qualquer religião histórica que seja, mas esse mínimo de dogmas “que todo homem que vive em sociedade seja obrigado a admitir” e que, para além das profissões de fé existentes, constituem algo que atua no nível das opiniões e dos costumes, como “sentimentos de sociabilidade”.

Nas *Cartas escritas da montanha* verifica-se um movimento de raciocínio análogo, porém, com um escopo mais amplo: Rousseau quer estabelecer a separação das alçadas da Igreja e do Estado a fim de explicitar as competências do tribunal eclesiástico (Consistório) daquelas do tribunal civil (Pequeno Conselho), evitando assim que os erros de doutrina fossem julgados e punidos como crimes. Todo o esforço de Rousseau para distinguir os erros em matéria de fé dos delitos dignos de pena prevista em lei nas *Cartas da montanha* tem por base a diferença fundamental entre as crenças indiferentes para a vida em sociedade e as crenças que, por seus efeitos sobre a conduta dos cidadãos, determinam a ordem do Estado.

Nas *Cartas*, a “opinião” (ou o “sentimento”) acerca de uma determinada religião deve levar em conta a relação entre crença e conduta. De modo análogo à explicação dada ao arcebispo de Paris, o exame das diversas religiões preconizado por Rousseau considera não os conteúdos dos dogmas, mas os efeitos sociais da crença, independentemente de quais sejam os dogmas. Assim, o problema da verdade ou da falsidade das religiões é deixado de lado a fim de dar lugar a um outro exame mais importante para o governo: o da utilidade das crenças. Apresenta-se então o exame das partes da religião:

Distingo na religião duas partes, além da forma de culto que não passa de um cerimonial. Essas duas são o dogma e a moral. Divido ainda os dogmas em duas

⁹⁷ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 978; trad. bras. p. 89.

⁹⁸ O.C. IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 985; trad. bras. p. 95.

partes, a saber, aquela que, estabelecendo os princípios de nossos deveres, serve de base à moral e, aquela que, puramente restrita à fé, contém apenas dogmas especulativos.

Dessa divisão, que me parece exata, resulta aquela das opiniões sobre a religião, de um lado, em verdadeiras, falsas ou duvidosas e de outro, em boas, más ou indiferentes.⁹⁹

Segundo essa divisão, aos teólogos cabe discutir o dogma, que diz respeito ao “conhecimento do verdadeiro e do falso em matéria de fé”, ficando o governo com o que concerne “à moral, quer dizer, à justiça, ao bem público, à obediência às leis naturais e positivas, às virtudes sociais e a todos os deveres do homem e do cidadão”.¹⁰⁰ Pois os magistrados não têm competência para julgar o erro, mas apenas as ideias que ameaçam a unidade do Estado, ou seja, “toda opinião nociva que tende a romper o liame social”.¹⁰¹ Rousseau se defende da acusação de que ataca os verdadeiros princípios da religião afirmando que “o que ele ataca, o que ele combate, o que ele deve combater, é o fanatismo cego, a superstição cruel, o estúpido preconceito”¹⁰². De fato, Rousseau considera a religião (e não a superstição) “útil e até mesmo necessária aos povos”¹⁰³ e, mais adiante, afirma que “é importante que o Estado não fique sem religião”¹⁰⁴. Trata-se, portanto, não de discutir teologia – que é assunto do Consistório –, mas de apresentar uma reflexão política em torno dos efeitos sociais da religião, tendo-se particularmente em vista aquelas opiniões que poderiam levar à ruptura do liame social e que, justamente por isso, deveriam ser julgadas pelo Pequeno Conselho.

Um pouco mais adiante, ainda nas *Cartas da montanha*,¹⁰⁵ Rousseau propõe dois tipos de saberes baseados em opiniões distintas sobre o cristianismo: a “ciência do governo” e a “ciência da salvação”. Do ponto de vista da “ciência do governo”, o cristianismo era considerado, no *Contrato*, como “nocivo ao espírito social”¹⁰⁶; porém, nas *Cartas* Rousseau confere mais peso ao ponto de vista da “ciência da

⁹⁹ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 694; trad. bras. p. 156.

¹⁰⁰ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 694-695; trad. bras. p. 156-157.

¹⁰¹ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 695; trad. bras. p. 157.

¹⁰² O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 695; trad. bras. p. 157-158.

¹⁰³ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 695; trad. bras. p. 157.

¹⁰⁴ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 705; trad. bras. p. 171.

¹⁰⁵ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 706; trad. bras. p. 172-173.

¹⁰⁶ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465.

salvação”, segundo o qual o mesmo cristianismo (ou “religião do homem”, no *Contrato*) é considerado uma religião “santa, sublime, verdadeira” pelo fato de promover entre os homens um sentimento de fraternidade tal que “não se dissolve nem com a morte”.¹⁰⁷ Ora, como lemos nas *Cartas*, as opiniões “verdadeiras, falsas ou duvidosas” devem ser julgadas, de acordo com essa divisão de saberes, apenas por teólogos. Os erros, neste caso, são nocivos “somente para aqueles que erram, sendo um prejuízo apenas para a vida futura sobre a qual os tribunais humanos não podem estender sua competência”.¹⁰⁸ Já os tribunais civis devem julgar as opiniões “boas, más ou indiferentes”, isto é, aquelas concernentes à moral, pois estas sim dizem respeito à jurisdição do governo. Basicamente, o argumento da defesa gira em torno da distinção entre erros de doutrina e crimes, sendo que somente os crimes deveriam ser julgados por tribunais civis: “Eis, senhor, a distinção que deveis fazer não como padres, mas como magistrados.”¹⁰⁹ Rousseau afirma que, do ponto de vista social, a ação do governo consiste em expurgar as opiniões nocivas do corpo político, uma vez que, a despeito de sua falsidade ou veracidade, elas podem ameaçar a unidade do Estado.

Assim como na carta ao arcebispo de Paris, Rousseau, nas *Cartas da montanha*, passa a um raciocínio hipotético acerca dos efeitos da profissão de fé do vigário saboiano “adotada em um canto qualquer do mundo cristão”¹¹⁰: ao situar a religião destinada ao gênero humano no contexto de uma sociedade particular, chega à conclusão de que a religião natural não estaria em desacordo com as leis civis nem com os deveres dos cidadãos, seja por ser discreta no que tange a seus efeitos civis, seja por não contrariar a razão com ideias absurdas. Os prosélitos do vigário têm por regra de fé somente a razão e o Evangelho, diferenciando-se dos demais cristão pelo fato de não discutirem sobre doutrina. Tudo que importa a eles é praticar os ensinamentos de Jesus mesmo quando estes se mostram difíceis de serem compreendidos:

Muitas coisas no Evangelho ultrapassam nossa razão, até mesmo a chocam, entretanto nós não as rejeitamos. Convencidos da fraqueza de nosso entendimento, sabemos respeitar aquilo que não podemos conceber quando a associação do que concebemos nos faz julgá-lo superior às nossas luzes. Tudo

¹⁰⁷ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 465.

¹⁰⁸ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 694; trad. bras. p. 156.

¹⁰⁹ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 695; trad. bras. p. 157.

¹¹⁰ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 697; trad. bras. p. 160.

que nos é necessário saber para sermos santos, parece-nos claro no Evangelho: qual a necessidade de compreender o resto? Em relação a esse ponto permaneceremos ignorantes, mas livres de erro e por isso não seremos menos gente de bem; essa humilde reserva por si mesma corresponde ao espírito do evangelho.¹¹¹

Os prosélitos do vigário admitem a revelação do Evangelho, bem como a autoridade de Jesus, e, muito embora tenham dúvidas e proponham conjecturas, sabem que não são infalíveis. Por isso, julgam ser mais importante tornarem-se homens de paz e se unirem na prática das virtudes. Os artigos de fé professados pelos prosélitos do vigário não se tornam objetos de especulação, pois estes não se confundem com nenhum dogma inútil à moral. E o mais importante é notar que, após desdobrarem seus raciocínios em busca de um consenso, eles chegam a uma espécie de religião civil, ou seja, um conjunto de crenças *úteis* reunidas na forma de um credo mínimo que, professado e praticado pelos cidadãos, reforçaria a estrutura do corpo político. Neste momento, vale lembrar que Rousseau, numa passagem do *Manuscrito de Genebra*, atribui à religião civil a função de reunir as leis divinas e as leis humanas num mesmo objeto, fazendo com que a fé se confunda com o sentimento de cidadania: “Com as leis divina e humana unindo-se sempre sobre o mesmo objeto, os mais piedosos teístas serão também os mais zelosos cidadãos e a defesa das santas leis será a glória do Deus dos homens.”¹¹² Muito embora essa passagem tenha sido retirada na versão final do *Contrato*, notamos que ela é retomada nas *Cartas da montanha* com outras palavras:

Se nossos prosélitos forem mestres do país onde vivem, estabelecerão uma forma de culto tão simples quanto sua crença e a religião que resultará de tudo isso será a mais útil aos homens por sua própria simplicidade. Livre de tudo que eles colocam no lugar das virtudes, e não tendo nem ritos supersticiosos, nem sutilezas na doutrina, ela se voltará inteiramente para seu verdadeiro objetivo que é a prática de nossos deveres. As palavras *devoto* e *ortodoxo* não terão uso aí, a monotonia de certos sons articulados não será identificada com a piedade; só os maus serão ímpios, só a gente de bem será fiel.¹¹³

É importante ressaltar: o “verdadeiro objetivo” da religião dos prosélitos do vigário é a “prática de nossos deveres”. E, exatamente por preocuparem-se mais com

¹¹¹ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 699; trad. bras. p. 163.

¹¹² O.C. III, *Du contrat social – Première version*, [De la religion civile], p. 342.

¹¹³ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 700-701; trad. bras. p. 165.

a prática do que com a especulação, eles se tornam “tolerantes por princípio [...] pois admitirão todas as boas religiões que não se admitem entre si, ou seja, todas aquelas que têm por essencial o que elas negligenciam, transformando em essencial aquilo que, absolutamente, não o é”¹¹⁴. Notemos em toda as passagens que agora citamos a recorrência da noção de “essencial” em religião que, por ser dissociada das opiniões, encontra-se diretamente ligada à ideia de tolerância:

Eles, 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 que expliquem aquilo que eles não explicam e decidam o que eles não decidem. 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. Quanto às religiões que são essencialmente más, que levam o homem a fazer o mal, não serão por eles absolutamente toleradas, porque isso é contrário à verdadeira tolerância que só tem por finalidade a paz do gênero humano.¹¹⁵

Quanto às diferenças, os prosélitos “prender-se-ão ao essencial e tolerarão o resto, seja por respeito às leis, seja por amor à paz”¹¹⁶. Nesses termos, os assuntos ligados à religião tornam-se objeto de julgamento civil única e exclusivamente na medida em que dizem respeito ao “essencial”, isto é, questões de moral e não de dogma. Como bem se verifica no texto das *Cartas*, o “fio da discussão” gira em torno da distinção entre delitos civis e delitos contra a religião, a qual, na realidade, visa o estabelecimento de um critério objetivo para atribuir competência ao tribunal civil.

Os magistrados, os reis, não têm nenhuma autoridade sobre as almas, e desde que se seja fiel às leis da sociedade neste mundo, não compete a eles se imiscuírem no que nos acontecerá no outro, sobre o qual não têm qualquer jurisdição. Se perdêssemos esse princípio de vista, as leis feitas para a felicidade do gênero humano logo seriam seu tormento e, sob uma terrível inquisição, os homens, julgados por sua fé, mais do que por suas obras, estariam todos à mercê de quem quer que quisesse oprimi-los.¹¹⁷

Rousseau quer mostrar não apenas que o Pequeno Conselho é incompetente para julgar seu caso – pois trata-se de discutir sobre imputações vagas e arbitrárias acerca do dogma, que ultrapassam a alçada civil –, mas também que os magistrados

¹¹⁴ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 701; trad. bras. p. 165.

¹¹⁵ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 701; trad. bras. p. 165.

¹¹⁶ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 702; trad. bras. p. 166.

¹¹⁷ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, II, p. 711; trad. bras. p. 179.

mostram-se contraditórios: afinal, se por um lado atuam como poder executivo ao decretarem a prisão do suposto criminoso, por outro fazem o papel de clérigos ao julgarem o caso com base em um suposto erro de religião. A contradição do Pequeno Conselho se manifesta ainda no fato de os magistrados assumirem a função do Consistório apenas parcialmente: após ser acusado de apostasia, Rousseau tem sua prisão decretada, quando deveria ser apenas privado da comunhão com os outros fiéis, de acordo com o artigo 88 das *Ordenações eclesiásticas*, que funcionava como uma constituição em Genebra. Assim, o corpo dos magistrados age “ao sabor de sua paixão”¹¹⁸, como se qualquer decisão do Consistório fosse dispensável e como se o próprio Conselho pudesse decretar, com base em “dogmas obscuros, suscetíveis de diversas interpretações”¹¹⁹, que o crime era reconhecidamente civil, atribuição que, como mostra Rousseau, as leis de Genebra concediam exclusivamente aos bispos.

* * *

O credo mínimo, que expressa os artigos da religião natural ou da religião civil, funciona como um parâmetro ou um referencial para julgarmos o que é essencial e o que é inútil em matéria de doutrina nos credos das religiões históricas. Como explica H. Gouhier, a expressão se refere a um “resíduo comum às religiões históricas”, que excluiria delas tudo aquilo que não é “propriamente religioso”, como “superstições, dogmas mais ou menos bárbaros, mistérios inúteis”, deixando apenas “a essência religiosa de toda religião”.¹²⁰ O credo mínimo pode então ser entendido como um código moral purificado, simples, com o mínimo necessário de verdades concernentes apenas à conduta. Essa espécie de “catecismo do cidadão” corresponde, como sabemos mediante a leitura do *Contrato*, aos “sentimentos de sociabilidade” necessários à manutenção da unidade do corpo político.

Neste ponto, devemos nos indagar acerca das *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*, de Marie Huber. Pois sabemos que a religião natural do vigário saboiano, que não deixa de ser uma religião essencial, tem nesse escrito uma fonte fundamental. A pergunta que fazemos então é: em que medida podemos aproximar a religião essencial da teóloga genebrina daquilo que Rousseau chama de “o essencial da religião”?

¹¹⁸ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, V, p. 774; trad. bras. p. 272.

¹¹⁹ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, V, p. 774; trad. bras. p. 272-273.

¹²⁰ H. Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, op. cit., p. 36.

Nas *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*, não se trata de negar o cristianismo, mas de reduzir seus dogmas a alguns “princípios de verdade”¹²¹. Para Marie Huber, o que a religião tem de essencial limita-se a três artigos: “um Deus, uma Providência, um outro mundo”¹²². Importante notar que esse credo mínimo é útil não apenas em matéria de fé, mas também de política, uma vez que, na opinião da teóloga genebrina, a “tarefa” da religião é “tornar os homens gente de bem, ou seja, torná-los retos, equânimes, benfazejos, sinceros ou verdadeiros, tanto em seus discursos quanto em sua conduta”¹²³. Assim, o corpo doutrinal da religião essencial ao homem de Marie Huber representa não apenas um código moral religioso, mas, de modo geral, um programa de ação visando o espírito de tolerância e a sociabilidade necessários a todo Estado. Trata-se, em suma, do princípio de que a conduta é determinada pela relação do homem com os objetos de sua crença. É nesse sentido que interpretamos sua afirmação de que “essa mesma relação é a uma só vez a base da religião essencial ao homem e da sociedade civil”.¹²⁴ Isso, todavia, não significa que, para a autora, o fundamento da sociedade seja a religião. Na verdade, o que está em questão são os “princípios gerais que constituem a base das boas leis”¹²⁵, que os homens aceitam por “consentimento unânime”¹²⁶. Ora, essa “convenção” só é possível porque o credo mínimo de Huber constitui-se de princípios *gerais* (ou *essenciais*), que dizem respeito à “capacidade natural que os homens têm para discernir o justo do injusto”¹²⁷, de modo que o consenso se dá pelo fato de haver uma espécie de sentimento inato de justiça (como vimos na *Profissão de fé* no cap. 3 desta tese), o que permite aos homens entrarem em acordo quanto às regras de justiça e, por conseguinte, quanto às leis civis. Em suma, o entrelaçamento entre política e religião nas *Lettres sur la religion essentielle* se verifica num conjunto de algumas verdades que, para além de qualquer tipo de legislação positiva, dariam aos homens a “certeza” de que a religião serve de apoio à sociedade. Donde conclui que, “se essa certeza não

¹²¹ M. Huber, *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*, Londres, 1739, partie I, lettre V, p. 65.

¹²² Id., *Suite sur la Religion essentielle à l'homme*, Londres, 1739, partie III, lettre XII, p. 304.

¹²³ Id., *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*, op. cit., partie I, lettre XV, p. 151.

¹²⁴ Id., *ibid.*, lettre II, p. 20.

¹²⁵ Id., *ibid.*

¹²⁶ Id., *ibid.*, lettre II, p. 19 (nota).

¹²⁷ Id., *ibid.*, lettre II, p. 20.

existisse, não somente a religião seria apenas um vão fantasma, mas a própria sociedade não teria mais fundamento sólido”.¹²⁸

Feita essa exposição pontual das *Lettres*, pode-se perguntar qual a diferença entre os “princípios gerais” da religião essencial de Marie Huber e os “sentimentos de sociabilidade” da religião civil de Rousseau. A resposta, parece-nos, se evidencia na diferença dos métodos que cada um adotava para ensinar esse catecismo.

Marie Huber propõe seus princípios levando em conta o aprendizado dos mesmos, tendo por pressuposto que “a religião essencial ao homem deve estar ao alcance dos idiotas”¹²⁹: seus objetos são “verdades sensíveis por sua evidência” que impressionam até “os homens mais estúpidos”¹³⁰. Num primeiro momento, as verdades associadas a tais princípios devem ser apresentadas como “objetos sensíveis”¹³¹ (fala-se na nota em “sensações espirituais” ligadas ao gosto e à visão) cuja evidência seja manifesta, de modo a não permitir especulação nem equívoco. Porém, à medida que as “faculdades espirituais” se desenvolvem, os primeiros objetos podem ser substituídos por “objetos mais nobres”.¹³² Polêmicas à parte quanto a dialética platônica implicada na teoria do conhecimento de Marie Huber, limitamo-nos a observar que, nos termos postos, tudo se passa como se a profissão de fé civil da teóloga de Genebra tivesse que ser formalmente ensinada numa classe de catecúmenos da escola dominical na Igreja da cidade. Não por acaso, quando compara a religião natural (ou essencial) às religiões reveladas, estabelece uma analogia com a educação: “A religião revelada deve ser para os homens o que a educação é para as crianças”¹³³. Não podemos esquecer que Marie Huber era protestante e que, enquanto tal, o ensino do catecismo do cidadão por ela concebido era indissociável de certas práticas rituais como o culto público nas paróquias.¹³⁴

¹²⁸ Id., *ibid.*

¹²⁹ Id., *ibid.*, lettre XIII, p. 145.

¹³⁰ Id., *Suite sur la Religion essentielle à l'homme*, op. cit., partie III, lettre XII, p. 311-312.

¹³¹ *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*, op. cit., lettre II, p. 18.

¹³² Id., *ibid.*, lettre II, p. 21.

¹³³ Id., *ibid.*, lettre V, p. 62.

¹³⁴ Talvez, reflexo da pedagogia da época, como sugere a passagem dos *Pensamentos sobre educação* (1693) na qual Locke recomenda que a criança saiba de cor o Pai Nosso, o Credo e os Dez Mandamentos, muito embora critique, logo em seguida, os “métodos das escolas” para o ensino da leitura segundo técnicas de memorização (cf. J. Locke, *Some Thoughts concerning Education*, in *The Educational Writings of John Locke*, Cambridge University Press, 1922, section XXIV, § 157, p. 120-121).

Ora, Rousseau também era genebrino e, assim como Marie Huber, frequentou as salas de doutrinação em sua infância. Porém, não há indícios no *Contrato* de que a “profissão de fé puramente civil” precise ser ensinada formalmente aos cidadãos, o que nos leva a considerar significativa a exclusão da passagem sobre a solenidade da declaração dos dogmas da religião civil que constava no *Manuscrito de Genebra*¹³⁵. Isso, porém, não significa que o credo civil rousseauísta não seja ensinado *indiretamente*, como na imagem do vigário que fingia ter necessidade de ler determinadas passagens de livros e mandava o jovem discípulo copiá-las, de tal maneira que “instruía-o indiretamente por esses livros”¹³⁶. A educação, segundo Rousseau, não se limita à sala de aula, mas acontece a todo momento da vida: “[...] a verdadeira educação consiste menos em preceitos do que em exercícios. Começamos a nos instruir quando começamos a viver; nossa educação começa junto conosco; nosso primeiro preceptor é a nossa ama-de-leite.”¹³⁷ Na verdade, ela é essencial ao Estado, se recordarmos que, no *Discurso sobre a economia política*, Rousseau se refere à educação pública como uma das “máximas fundamentais do governo popular ou legítimo”¹³⁸. E, assim como no *Emílio*, a educação proposta por Rousseau no verbete da *Encyclopédie* deveria acontecer, não em uma sala de aula, mas nas relações afetivas da criança:

Se as crianças são educadas em comum no seio da igualdade, se são imbuídas das leis do Estado e das máximas da vontade geral, se são instruídas a respeitá-las acima de todas as coisas, se são cercadas de exemplos e de objetos que sem cessar lhes falam da mãe terna que as alimenta, do amor que tem por elas, dos bens inestimáveis que dela recebem e do retorno que lhe devem, não duvidemos de que aprenderão assim a gostar uns dos outros como irmãos, a nunca querer a não ser o que a sociedade quer, a substituir o estéril e inútil balbuciar dos sofistas por ações de homens e de cidadãos e a se tornar um dia os defensores e os pais da pátria da qual foram filhas durante tanto tempo.¹³⁹

* * *

¹³⁵ “Que essa profissão de fé, uma vez estabelecida, se renove todos os anos com solenidade, e que essa solenidade seja acompanhada de um culto augusto e simples, que tenha os magistrados como seus ministros e que reaqueça nos corações o amor à pátria.” (O.C. III, *Du contrat social (Première version)*, [De la religion civile], p. 342).

¹³⁶ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 562; trad. bras. p. 306.

¹³⁷ O.C. IV, *Émile*, I, p. 252; trad. bras. p. 14.

¹³⁸ O.C. III, *Discours sur l'économie politique*, p. 260-261; trad. bras. p. 106.

¹³⁹ O.C. III, *Discours sur l'économie politique*, p. 261; trad. bras. p. 106.

A característica principal da poderosa instituição que é a obra do legislador, capaz de formar uma segunda natureza no homem por meio de sua desnaturação¹⁴⁰, é o fato de tratar-se de um processo quase *imperceptível*. Lembremos que, no capítulo “Da divisão das leis” no *Contrato*,¹⁴¹ a quarta espécie de lei, à qual o texto se refere como “a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos”, é uma lei inculcada “em segredo” pelo legislador e que se relaciona “aos usos e costumes e, sobretudo, à opinião”. No espírito de nossa leitura, afirmaremos que essa lei que penetra em silêncio no coração do cidadão pode ser qualificada como “essencial”, porque, segundo o texto de Rousseau, ela “faz a verdadeira constituição do Estado” e sobrepõe-se às outras leis, pois dela “depende o sucesso de todas as outras”. Não se trata de uma lei imposta como as leis políticas, civis e criminais, pois, diferentemente dessas, a lei que se grava no coração é incorporada na vida do cidadão sem que este se dê conta disso, o que o texto sugere pelo próprio vocabulário: “substitui *insensivelmente* a força da autoridade pela do hábito”. Da mesma maneira que a religião do Evangelho, a lei interna atua no âmbito dos sentimentos, ou, para nos atermos ao vocabulário de Rousseau, no âmbito do “coração”.

O “essencial da religião” funciona então como as “instituições ociosas aos olhos dos homens superficiais, mas que formam hábitos queridos e afeições invencíveis”¹⁴², recomendadas por Rousseau nas *Considerações sobre o governo da Polônia*. São as instituições que servem para “comover os corações” a fim de fazer os cidadãos amarem a pátria e as leis. O texto fala em “jogos de crianças”¹⁴³ e passa, logo em seguida, à descrição do espírito das instituições da antiguidade emblematizados na figura de legisladores como Moisés, Licurgo e Numa. Estes, segundo Rousseau, teriam buscado “laços que afeioassem os cidadãos à pátria e uns aos outros”, a saber, usos particulares, cerimônias religiosas nacionais, jogos que reuniam os cidadãos, exercícios que aumentavam o vigor e a estima dos indivíduos, espetáculos ao ar livre.¹⁴⁴ Instituições “suaves”¹⁴⁵ que, *insensivelmente* e até mesmo com graça e

¹⁴⁰ “As boas instituições sociais são as que melhor sabem desnaturar o homem, retirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe uma relativa, e transferir o *eu* para a unidade comum, de sorte que cada particular não se julgue mais como tal, e sim como uma parte da unidade, e só seja perceptível no todo.” (O.C. IV, *Émile*, I, p. 249; trad. bras. p. 11).

¹⁴¹ O.C. III, *Du contrat social*, II, 12, p. 394; trad. bras. p. 132.

¹⁴² O.C. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, I, p. 955; trad. bras. p. 26.

¹⁴³ O.C. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, I, p. 955; trad. bras. p. 26-29.

¹⁴⁴ O.C. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, II, p. 958; trad. bras. p. 28.

diversão, rememoravam a história dos heróis da nação, tornando assim a cidade “sagrada” e fortalecendo o patriotismo. Trata-se, como o texto mostra, de práticas que, no espírito da educação segundo Rousseau, formam o espírito do indivíduo sem que este perceba, como lemos no *Emílio*: “Platão, em sua *República*, considerada tão austera, só educa as crianças em festas, jogos, canções, passatempos”.¹⁴⁶

O que há de essencial na ação do legislador diz respeito às opiniões. Assim, para instituir um povo, é preciso que o legislador saiba “dominar as opiniões e por meio delas governar as paixões dos homens”¹⁴⁷. Isso é feito por intermédio das “instituições ociosas” acima mencionadas, mas também pela educação. A educação na Polônia, como sabemos, visa ao patriotismo, e tem como objetivo dar às almas a “forma nacional” que assegurará a direção conveniente das opiniões e dos gostos:

Eis aqui o artigo importante. É a educação que deve dar às almas a forma nacional e dirigir de tal forma suas opiniões e seus gostos, que elas sejam patriotas por inclinação, por paixão, por necessidade. Uma criança, abrindo os olhos, deve ver a pátria e até à morte não deve ver mais nada além dela. Todo verdadeiro republicano sugou com o leite de sua mãe o amor de sua pátria, isto é, das leis e da liberdade. Esse amor faz toda sua existência; ele não vê nada além da pátria e só vive para ela; assim que está só, é nulo; a partir do momento em que não tem mais pátria, não existe mais; e se não está morto, é pior do que isso.¹⁴⁸

O legislador conduz os cidadãos à obediência às leis não por meio da imposição formal de um sistema jurídico, mas agindo indiretamente sobre a opinião através das festas públicas, da educação e da religião, direcionando assim as paixões de tal maneira a fazer com que cada um que se crê autor das leis às quais se submete queira, por sua própria vontade, cumprir os deveres. Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau defende o princípio de que o amor à pátria deve estar atrelado a uma disposição, ou ainda, a uma inclinação dos próprios cidadãos. Assim, os poloneses “obedecerão as leis e não as eludirão porque elas lhes convirão e terão o assentimento interno de sua vontade”¹⁴⁹. O zelo patriótico deverá ser inculcado no coração dos cidadãos da Polônia através de seus mitos fundadores, como a época da

¹⁴⁵ O.C. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, II, p. 958; trad. bras. p. 28.

¹⁴⁶ O.C. IV, *Émile*, II, p. 344; trad. bras. p. 113.

¹⁴⁷ O.C. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, III, p. 965-966; trad. bras. p. 36.

¹⁴⁸ O.C. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, IV, p. 966; trad. bras. p. 36.

¹⁴⁹ O.C. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, III, p. 961; trad. bras. p. 31.

Confederação de Bar: “É preciso gravar esta grande época em caracteres sagrados em todos os corações poloneses.”¹⁵⁰ Novamente, a imagem do coração vinculada à ideia de algo fundamental, essencial não apenas à religião e à moral, mas também à política.

As leis de proibição são ineficazes quando se chocam com as opiniões do povo, que gosta do luxo e se prende a privilégios particulares. Sem governar as opiniões e os gostos, não há como promover a obediência às leis: “Por mais sábias, por mais previdentes que possam ser [as leis], elas serão eludidas e vã; e tereis corrigido apenas abusos que vos ferem, para introduzir outras que não tereis previsto.”¹⁵¹ Multiplicadas, as leis tornam-se “desprezíveis”¹⁵², e o povo mais vicioso é “aquele que tem mais leis”¹⁵³. O “essencial” está necessariamente ligado à simplicidade tanto dos costumes dos homens quanto das engrenagens da máquina estatal: em um Estado governado segundo a vontade geral, todos os expedientes “são vigorosos e simples, suas máximas são claras e luminosas”¹⁵⁴. Esse princípio que liga o essencial ao simples se verifica não apenas no pouco número de dogmas da religião civil, mas também no sistema legislativo, o qual “tem necessidade de bem poucas leis”¹⁵⁵. É por isso que, nas *Considerações*, Rousseau mostra-se reticente para corrigir os abusos das leis com novas leis, uma vez que isso implica no enfraquecimento da própria instituição: “[...] Essa maneira de operar não tem fim e leva ao mais terrível de todos os abusos, que é o de enfraquecer todas as leis à força de multiplicá-las.”¹⁵⁶

O essencial pressupõe algo não-essencial que deve ser descartado: o inútil. A máxima fundamental de Rousseau quanto às leis é que elas devem se ater ao essencial, uma vez que as leis inúteis favorecem o hábito da desobediência: “De resto, não se deve jamais admitir que alguma lei caia em desuso. Fosse ela indiferente ou má, é necessário abrogá-la formalmente ou mantê-la em vigor.”¹⁵⁷ Ora, é preciso observar que, de modo análogo, nos ritos religiosos não há espaço para o supérfluo e

¹⁵⁰ O.C. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, III, p. 961; trad. bras. p. 31.

¹⁵¹ O.C. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, IV, p. 970; trad. bras. p. 40.

¹⁵² “Quanto mais multiplicais as leis, mais vós as tornais desprezíveis” (O.C. III, *Discours sur l'économie politique*, p. 253).

¹⁵³ “Se me perguntassem qual é o mais vicioso de todos os povos, eu responderia sem hesitar que é aquele que tem mais leis.” (O.C. III, *Fragments politiques*, [Des loix], p. 493).

¹⁵⁴ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 1, p. 437; trad. bras. p. 199.

¹⁵⁵ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 1, p. 437; trad. bras. p. 199.

¹⁵⁶ O.C. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, VII, p. 975; trad. bras. p. 45.

¹⁵⁷ O.C. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, X, p. 1002; trad. bras. p. 72.

nada é inútil. Nesse sentido, tanto as máximas de política quanto as máximas de religião devem exprimir tão-somente o necessário, o que equivale a dizer que, segundo Rousseau, não pode haver nas leis, sejam elas divinas ou humanas, nada que seja acessório. A lei que expressa a vontade geral é necessária à preservação do corpo político, assim como a observação do credo mínimo é necessário para prevenir a intolerância e as disputas entre os homens. Percebe-se então que a ideia de “essencial” tal como a analisamos nas passagens que tratam da religião mantém uma relação íntima com o pensamento político do cidadão de Genebra. Vejamos, para finalizar este capítulo, o modo como o essencial da política aparece no conceito de vontade geral no *Contrato*.

* * *

O mesmo *espírito* que leva os homens a estabelecer um credo mínimo para chegarem a um acordo que torne possível a convivência entre pessoas de diversas religiões também se encontra naquilo que Rousseau denomina “essência” da vontade geral. Quando o assunto era a religião natural ou a religião civil, buscava-se determinar os dogmas ou artigos de fé comuns a todos os homens. No caso da vontade geral, ela é constituída com base nos interesses comuns que, reunidos como essência do pacto civil, viabilizam a associação de indivíduos movidos por vontades particulares divergentes. Tanto o problema da religião no Estado quanto o problema da associação política em Rousseau são formulados em função de um certo “essencial”, que diz respeito à *possibilidade* de um denominador comum, seja no caso dos “sentimentos de sociabilidade”, seja no caso dos “interesses comuns”. Ao proceder assim, Rousseau coloca em questão, de modo geral, as *condições teóricas de existência da sociedade*:

[...] se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou. O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir.¹⁵⁸

A sociedade deve ser governada com base nesse interesse comum, que diz respeito à essência mesma da associação. Pois, como expõe Rousseau, se tirarmos tudo que é acessório da fórmula do pacto civil, suas cláusulas podem ser reduzidas a

¹⁵⁸ O.C. III, *Du contrat social*, II, 1, p. 368; trad. bras. p. 85.

uma única: “a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda”¹⁵⁹. A transformação dos indivíduos independentes em membros de um mesmo todo, isto é, um “corpo moral” ou “*eu comum*”, ocorre no ato por meio do qual institui-se a convenção:

Se separar-se, pois, do pacto social aquilo que não pertence à sua *essência*, ver-se-á que ele se reduz aos seguintes termos: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo”.¹⁶⁰

Imediatamente após esse ato, tem-se a solução do problema formulado, a saber, encontrar uma forma de associação na qual os associados não precisam abrir mão da liberdade para encontrarem-se protegidos pelo corpo coletivo de que fazem parte.¹⁶¹ Essa solução implica num vocabulário extremamente preciso, que leva em conta as relações entre o todo e suas partes. Destacam-se os termos *soberano*, isto é, o povo considerado enquanto autor das leis do Estado; *súdito*, isto é, o mesmo povo que se vê enquanto uma coletividade submetida às leis que ela mesmo instituiu; e *cidadão*, isto é, os associados enquanto partícipes da autoridade soberana.¹⁶² Segundo Rousseau, tais relações expressam, de modos distintos, a mesma *essência* do corpo político: “a *essência* do corpo político reside no acordo entre a obediência e a liberdade, e as palavras *súdito* e *soberano* são correlações idênticas cuja ideia se reúne numa única palavra – *cidadão*”.¹⁶³

Quando Rousseau fala da essência do corpo político (acordo entre obediência e liberdade) ou do pacto social (alienação total), devemos entender que ele se refere ao atributo de *generalidade* da vontade do eu coletivo. A vontade do corpo político é geral porque ela vem de todos e se aplica a todos, ou, como lemos no *Contrato*, “a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na *essência*”¹⁶⁴. Os membros do soberano são livres porque obedecem à vontade geral, ou, em outras palavras, eles abrem mão da particularidade de suas vontades em troca de uma generalidade que, por realizar o bem comum, interessa a todos. Se a vontade é geral, o interesse de cada um corresponde necessariamente ao interesse comum.

¹⁵⁹ O.C. III, *Du contrat social*, I, 6, p. 360; trad. bras. p. 70.

¹⁶⁰ O.C. III, *Du contrat social*, I, 6, p. 361; trad. bras. p. 71.

¹⁶¹ O.C. III, *Du contrat social*, I, 6, p. 360; trad. bras. p. 69.

¹⁶² O.C. III, *Du contrat social*, I, 6, p. 361-362; trad. bras. p. 71.

¹⁶³ O.C. III, *Du contrat social*, III, 13, p. 361; trad. bras. p. 182.

¹⁶⁴ O.C. III, *Du contrat social*, II, 4, p. 373; trad. bras. p. 96.

Donde se compreende que o que torna legítima uma lei instituída pelo povo não é o número de votos da associação, e sim o fato de tratar-se de um ato essencial da vontade do corpo político, isto é, um ato que tem por base o interesse comum:

Deve-se compreender, nesse sentido, que, menos do que o número de votos, aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os une, pois nessa instituição cada um necessariamente se submete às condições que impõe aos outros: admirável acordo entre o interesse e a justiça, que dá às deliberações comuns um caráter de equidade que vimos desaparecer na discussão de qualquer negócio particular, pela falta de um interesse comum que una e identifique a regra do juiz à da parte.¹⁶⁵

É nesse sentido que podemos interpretar a passagem que distingue a vontade geral da vontade de todos: enquanto a primeira diz respeito ao interesse comum, a segunda pode não passar da vontade particular de uma grande facção que coincide com a totalidade dos membros da associação. Neste caso, confundir-se-ia a unanimidade com a generalidade, ou seja, a “soma das vontades particulares” com a “soma das diferenças”. Segundo nossa interpretação, o essencial não diz respeito necessariamente à coincidência absoluta dos votos (só o pacto social requer unanimidade), e nem mesmo à maioria, pois o que se busca não é o universal, mas, em sentido muito preciso, o geral, isto é, o resíduo comum de interesses, ou ainda, aquilo que sobra após serem retirados “os a-mais e os a-menos” das vontades particulares.¹⁶⁶

Daí o porquê de não podermos nos referir à vontade geral do *Contrato* como uma vontade universal, pois isso seria confundi-la com a concepção malebranchiana de vontade divina, segundo o estudo de Patrick Riley¹⁶⁷. Pela mesma razão, devemos distinguir a vontade geral rousseauiana daquela que aparece no verbete “Direito natural” da *Encyclopédie*. Nesse escrito, Diderot associa a vontade geral a uma moral universal, uma vez que o que está em jogo é a “dignidade” da “espécie humana”: o argumento é que as vontades particulares “são suspeitas” e somente o tribunal do “gênero humano”, cuja “única paixão” é o “bem de todos”, teria “o direito de decidir

¹⁶⁵ O.C. III, *Du contrat social*, II, 4, p. 374; trad. bras. p. 97.

¹⁶⁶ O.C. III, *Du contrat social*, II, 3, p. 371; trad. bras. p. 91-92.

¹⁶⁷ Cf. P. Riley, *The General Will before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton, New Jersey, 1986. Cf. tb. A. Postigliola, “De Malebranche à Rousseau: les apories de la volonté générale et la revanche du « raisonneur violent »”, *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. 39, 1972-1977. Cf. tb. B. Bernardi, *La Fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2006.

sobre a natureza do justo e do injusto” para a “espécie inteira”.¹⁶⁸ Em Rousseau, o geral não é sinônimo de universal, donde se compreende sua recusa em conceber uma sociedade geral do gênero humano. De fato, o *Contrato* não trata do direito dos povos e, de acordo com sua terminologia, a vontade geral está sempre vinculada a um corpo político determinado, de modo que o autor jamais se refere a uma vontade do “gênero humano” ou da “espécie”. Nessa perspectiva, o geral é sempre geral em relação a um Estado particular, pois, nas relações entre corpos políticos distintos, a vontade que é geral em um Estado não passa de uma vontade estranha para outro Estado.¹⁶⁹ No vocabulário político de Rousseau, a vontade geral é uma vontade essencial porque se refere, de modo particular, a um certo grupo de homens, ou ainda, a uma nação determinada, seja ela existente ou hipotética.¹⁷⁰

Todavia, Rousseau não se limita ao direito, e, em sua exposição, considera a vontade geral também do ponto de vista da história. Daí o sentido de retornar constantemente ao problema das vontades particulares. Estas, como Rousseau havia mostrado no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, não só não desaparecem após a instituição da sociedade, como também tendem constantemente a sobrepujar a vontade geral. Daí que, mesmo no plano ideal do *Contrato*, é necessária a ponderação calcada na realidade das sociedades existentes: “Cada indivíduo, com efeito, pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão.”¹⁷¹ São as vontades particulares que levam os membros da associação a buscarem seus interesses privados, fazendo com que se esqueçam do interesse comum, isto é, do essencial da associação, sobre o qual havia consenso – por mínimo que fosse o “ponto” de acordo – para que a associação mesma viesse a existir.

¹⁶⁸ D. Diderot, “Direito natural”, in *Verbetes políticos da Enciclopédia*, trad. Maria das Graças de Souza, São Paulo, Discurso/Edunesp, 2006, p. 80-81.

¹⁶⁹ Porque o outro corpo será sempre um ser separado, ou seja, uma parte, e a vontade do todo menos a parte não é a vontade do todo e, portanto, não é geral (cf. O.C. III, *Du contrat social*, II, 6, p. 378-379; trad. bras. p. 106).

¹⁷⁰ Isso, evidentemente, não significa que o essencial que torna possível o laço entre os cidadãos esteja atrelado a um território, como mostram os exemplos dos judeus, que “não têm chefes e são sempre um povo; não têm pátria e são sempre cidadãos” (O.C. III, *Fragments politiques*, [Des loix], p. 499) e do clero católico, onde “os padres que comungam juntos são concidadãos, ainda que estejam nos dois extremos do mundo” (O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 463; trad. bras. p. 236). O essencial que torna possível a associação opera no plano do simbólico.

¹⁷¹ O.C. III, *Du contrat social*, I, 7, p. 363; trad. bras. p. 75.

Com efeito, do ponto de vista da história, Rousseau admite que seria muito difícil, ou até mesmo impossível, encontrar esse algo comum nos interesses particulares. Quando discorre sobre os perigos do ateísmo na longa nota ao final da *Profissão de fé do vigário saboiano*, não deixa de observar que, considerando-se apenas o “espírito raciocinador e filosófico”, a sociedade não teria fundamentos sólidos, pois “o que os interesses particulares têm em comum é tão pouca coisa, que nunca contrabalançará o que têm de oposto”¹⁷². A instituição da vontade geral seria, assim, um fato tão raro quanto um legislador ou um regime democrático sem representação, pois, da mesma forma como em matéria de religião, os desacordos são muito mais comuns do que a concórdia, e esta, quando acontece, pode ser extramamente frágil: lembremos que, quanto às cláusulas do contrato, “a *menor modificação* as tornaria vãs e de nenhum efeito”¹⁷³. Não por acaso, Rousseau mostra no *Contrato* que, comparadas às obras da natureza, as obras dos homens são imperfeitas e transitórias, por mais bem construídas que sejam: “Se Esparta e Roma pereceram, que Estado poderá durar para sempre? Se quisermos formar uma instituição duradoura, não pensemos, pois, em torná-la eterna. Para ser bem-sucedido não é preciso tentar o impossível, nem se iludir com dar à obra dos homens uma solidez que as coisas humanas não comportam.”¹⁷⁴

Nesses termos, o que se depreende da comparação? Retomemos os pontos. Os dogmas da religião civil, sendo fixados pelo soberano como “sentimentos de sociabilidade”, nos levam à ideia de algo “essencial” que ultrapassa as verdades dos dogmas das religiões históricas. Esse “essencial” funciona como uma espécie de princípio de sociabilidade, e pode ser entendido como condição de um denominador comum entre os homens. Tal princípio é geral, e não se prende nem aos conteúdos de verdade dos dogmas da religião civil, nem às matérias sobre as quais houve consenso no ato da fundação do Estado. Enquanto ideia da razão, serve de instrumento de crítica para o soberano julgar a ordem do próprio corpo político, bem como para medir a distância entre a vontade geral e as vontades particulares. Assim, podemos entender que a expressão desse “essencial” na vida civil se verifica na atividade do soberano: fixando os “sentimentos de sociabilidade” ou criando leis segundo a vontade geral. Sem esse “essencial”, seja o da religião, seja o da política, não haveria

¹⁷² O.C. IV, *Émile*, IV, p. 633; trad. bras. p. 427.

¹⁷³ O.C. III, *Du contrat social*, I, 6, p. 361; trad. bras. p. 70.

¹⁷⁴ O.C. III, *Du contrat social*, III, 11, p. 424; trad. bras. p. 177.

união entre os homens, pois nele se alicerça, tanto no caso da Igreja quanto no do Estado, a noção mesma de *comunidade*.

Resta agora a pergunta: por que religião?

Pergunta decisiva. Pois, se o essencial se expressa de diversos modos, não poderia expressar-se de modo puramente político? Senão, como entender que “tudo dependia radicalmente da política”¹⁷⁵? Por que dogmas? E por que uma religião civil? Certamente poderíamos defender nosso autor argumentando que se trata de uma “religião não religiosa”¹⁷⁶, ou simplesmente um “imperativo social categórico”¹⁷⁷, dado que a religião civil não possui correspondente empírico na realidade histórica, não se constitui enquanto estrutura de poder, e, no entanto, regula a conduta por meio de um código moral que penetra até a alma, tornando invioláveis as leis e o próprio pacto civil. Poderíamos acrescentar ainda que os artigos de fé da religião civil são fixados pelo soberano e, por isso, não se tornam instrumento de dominação do governo, de modo que as verdades postuladas em seu credo poderiam ser vistas tão-somente como regras de conduta, ou, como o próprio Rousseau diz, “sentimentos de sociabilidade”. Sim, tudo isso é verdade. Mas a pergunta permanece: por que uma religião em vez de qualquer outra coisa que não tentasse o povo, tão supersticioso, colocando-o diante de uma abertura para o transcendente? Os desanimadores exemplos da história, que Rousseau conhecia muito bem, não seriam suficientes para convencer qualquer um de que, dadas as “vicissitudes das coisas humanas”¹⁷⁸, até mesmo algo como a religião civil poderia acabar em fanatismo e intolerância? Seria, de certo modo, uma questão de prudência saber em que medida é necessário que o cidadão professe um “catecismo” ou uma “profissão de fé”, ainda que o credo a ser recitado seja “puramente civil”.

Evidentemente, essa é uma pergunta que Rousseau não faria, pois o que ele preconizava era justamente uma união do religioso com o político. De todo modo, podemos refletir, sem precisarmos nos descolar dos textos do autor, sobre uma *pista* que vemos surgir após o percurso realizado na investigação. Ora, o que procuramos observar neste trabalho, e em particular neste capítulo, diz respeito às condições

¹⁷⁵ O.C. I, *Les Confessions*, IX, p. 404.

¹⁷⁶ C. Eisenmann, “Politique et religion chez Jean-Jacques Rousseau”, in *Histoire des idées et idées sur l'histoire*, Paris, Cujas, 1977, p. 77.

¹⁷⁷ D. Leduc-Fayette, *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, Paris, J. Vrin, 1974, p. 74.

¹⁷⁸ O.C. I, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Huitième Promenade, p. 1075; trad. bras. p. 104.

teóricas da sociabilidade. O que dá sustentação ao edifício do Estado de Rousseau não é a religião em si mesma, nem o conteúdo de qualquer um de seus dogmas, mas o fato de haver neles algo de geral, ou de essencial, quanto ao que pensam e sentem homens de um determinado grupo. Acrescente-se a isso que os limites da teoria política de Rousseau são determinados pela própria natureza humana: o autor do *Contrato* considera os homens “tais como são”. A necessidade de se expressar o essencial da política em termos de um credo mínimo, e não simplesmente como uma declaração de princípios sem conotação religiosa, se deve à incapacidade do “vulgo” em ser impressionado por objetos puramente racionais, segundo a opinião comum que os pensadores do século XVIII tinham em relação à grande massa da população. Paradoxalmente, Rousseau exalta e rebaixa o povo. Ora reconhece que “a voz do povo”, quando coincide com a vontade geral, “é com efeito a voz de Deus”¹⁷⁹. Ora mostra que o povo, “multidão cega”, depende de um “guia” que possa “mostrar-lhe o caminho certo que procura”¹⁸⁰. Por um lado, compara o povo a um “corcel indômito” ao exaltar os “prodígios realizados por todos os povos livres para se defenderem contra a opressão”¹⁸¹. Mas por outro, descreve-o como extremamente apegado a seus interesses particulares e incapaz de enxergar “pontos de vista muito gerais” e “objetivos muito distantes”, de modo que “as sãs máximas da política” e “as regras fundamentais da razão de Estado”¹⁸² encontram-se fora de seu alcance. Assim como a sociedade de verdadeiros cristãos, seu vício destruidor encontra-se em sua própria perfeição: pois se é verdade que o povo aspira àquilo que há de mais sublime em matéria de política, a soberania, é igualmente verdadeiro que, por sua própria natureza, prefere buscar a dimensão mais elevada de sua existência nos mistérios do sobrenatural, ou seja, em tudo aquilo que mais choca a razão. Bem dizia Montaigne, quando refletia sobre a religião, ao afirmar que “em nada se crê tão firmemente como naquilo que menos se sabe”¹⁸³. Não duvido que estivesse pensando no povo.

¹⁷⁹ O.C. III, *Discours sur l'économie politique*, p. 246; trad. bras. p. 89.

¹⁸⁰ O.C. III, *Du contrat social*, II, 6, p. 380; trad. bras. p. 108.

¹⁸¹ O.C. III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 181; trad. bras. p. 227.

¹⁸² O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 383; trad. bras. p. 111-112.

¹⁸³ M. Montaigne, *Essais*, Paris, Gallimard, 2009, t. I, cap. 32, p. 411.

Considerações finais

Quando Joseph Schumpeter critica a “doutrina clássica da democracia” em seu livro *Capitalismo, socialismo e democracia* (1942), ele comete um erro peculiar. Não me refiro ao fato de ter aproximado a teoria do contrato social de Rousseau do utilitarismo de John Stuart Mill e comparado uma democracia ideal, que “jamais existiu, jamais existirá”¹, a uma democracia empírica, que se reduz a um “arranjo institucional para se chegar a certas decisões políticas que realizam o bem comum, cabendo ao próprio povo decidir, através da eleição de indivíduos que se reúnem para cumprir-lhe a vontade”². Pois, neste caso, não seria impossível justificar tal leitura em termos de uma adequação da teoria à prática. Na verdade, o que chama minha atenção é que Schumpeter critica os conceitos de “bem comum” e “vontade geral” sem perceber que o próprio Rousseau, quando considerava tais conceitos do ponto de vista da história, não deixa de ponderar sobre seus limites.

Schumpeter enumera três objeções. Em primeiro lugar, afirma que não existe um bem comum “inequivocamente determinado que o povo aceite ou que possa aceitar por força de argumentação racional”, seja porque “os valores supremos [...] situam-se além dos domínios da lógica”, seja porque “para diferentes indivíduos e grupos, o bem comum provavelmente significará coisas muito diversas”.³ Em segundo lugar, aponta que mesmo que o bem comum seja suficientemente definido, “ainda assim não se teriam soluções igualmente definidas para os casos individuais”, havendo “dissensões *básicas* a respeito dos próprios fins”.⁴ Finalmente, como desdobramento das objeções anteriores, questiona o fato de a “vontade do povo” ou “*volonté générale*” ser definida em função das vontades particulares, pois “a menos que haja um centro, o bem comum, para o qual se dirijam, a longo prazo pelo menos, *todas* as vontades individuais, de maneira alguma encontraremos esse tipo especial de *volonté générale*”.⁵

¹ O.C. III, *Du contrat social*, III, 4, p. 404; trad. bras. p. 149.

² J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo e democracia*, Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1961, p. 305.

³ Id., *ibid.*, p. 306-307.

⁴ Id., *ibid.*, p. 307.

⁵ Id., *ibid.*, p. 308.

Ora, já vimos que a primeira objeção corresponde ao grande nó da *démarche* do *Contrato social*: a passagem da vontade geral à lei. O povo é uma “multidão cega” que “não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém”⁶, e que não é capaz de compreender “as sãs máximas da política” porque os “pontos de vista muito gerais e os objetos muito distantes encontram-se igualmente fora de seu alcance”⁷. Assim, o legislador tem como função servir de guia para determinar o bem comum, isto é, expressar a vontade geral em forma de leis: “essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei”⁸. E, como sabemos, a missão do legislador representa um “verdadeiro milagre”⁹. Quanto à segunda objeção, deve-se observar que Rousseau considera, em diversos momentos do *Contrato*, a possibilidade de discordância das vontades particulares quanto ao fim comum da associação. Citemos apenas uma das muitas passagens que comprovam isso: “Cada indivíduo, com efeito, pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum.”¹⁰ Quanto à terceira objeção, mostrei no capítulo 4 que aquilo de comum que une os interesses dos associados (que Schumpeter chama de “centro [...] de todas as vontades individuais”), pode não passar, segundo Rousseau, de “um ponto”¹¹, literalmente, isto é, um quase-nada, ou ainda, uma exceção, se tomarmos a discordância como regra. Algo como um resíduo comum de interesses, ou seja, aquilo que sobra após serem retirados “os a-mais e os a-menos” das vontades particulares.¹² O que, aliás, pode ser insuficiente, pois afinal, “o que os interesses particulares têm em comum é tão pouca coisa, que nunca contrabalançará o que têm de oposto”¹³.

Como se vê, o caráter crítico da noção de vontade geral segundo Rousseau já previa as dificuldades da “doutrina clássica da democracia” apresentadas por Schumpeter. Nesse sentido, o cidadão de Genebra não seria apenas o precursor do romantismo e o fundador das ciências do homem, mas também o antecipador da teoria minimalista da democracia. Contudo, o economista austríaco parece não ter

⁶ O.C. III, *Du contrat social*, II, 6, p. 380; trad. bras. p. 108.

⁷ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 383; trad. bras. p. 111-112.

⁸ O.C. III, *Du contrat social*, II, 2, p. 369; trad. bras. p. 87.

⁹ O.C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 384; trad. bras. p. 113.

¹⁰ O.C. III, *Du contrat social*, I, 7, p. 363; trad. bras. p. 75.

¹¹ O.C. III, *Du contrat social*, II, 1, p. 368; trad. bras. p. 85.

¹² O.C. III, *Du contrat social*, II, 3, p. 371; trad. bras. p. 91-92.

¹³ O.C. IV, *Émile*, IV, p. 633; trad. bras. p. 427.

percebido a autocrítica implicada na teoria política de Rousseau. Mas antes de criticarmos os comentadores que, como Schumpeter, confundem-se com os conceitos do *Contrato*, é preciso reconhecer que, talvez, alguns desses conceitos nos pareçam confusos pelo fato mesmo de os objetos correspondentes serem de difícil representação. Como, por exemplo, o conceito de Estado laico. Com efeito, Lelia Pezzillo se refere ao “raciocínio confuso” que Rousseau desenvolve para se referir à tensão entre as exigências contraditórias de sua concepção de pacto civil ideal e da necessidade prática de uma moralidade sustentada pelas crenças:

O resultado é um raciocínio confuso que aspiraria à união de exigências perfeitamente contraditórias. Rousseau não pretende renunciar ao princípio do Estado ‘laico’ e da liberdade de consciência, mas não chega a se libertar da ideia, muito banal e corrente na época, de que a religião é uma garantia indispensável da moralidade, e que uma sociedade deve banir aqueles que negam a existência de Deus pelo fato de não oferecerem nenhuma segurança de lealdade [...].¹⁴

No entanto, é preciso considerar que a dimensão religiosa do Estado pode ser minimizada, permanecendo restrita aos dogmas da religião civil do *Contrato*, isto é, aos “sentimentos de sociabilidade”. Segundo esta hipótese, não haveria o tradicional embate entre poder secular e poder eclesiástico, visto que a religião civil não corresponde a nenhuma estrutura de poder como a Igreja. Teríamos então um Estado cujo funcionamento não seria tão afetado pelos efeitos sociais funestos do fanatismo e da intolerância, uma vez que a religião civil regularia, de acordo com a vontade do soberano, os abusos das religiões existentes. Os dogmas das religiões históricas seriam subordinados aos dogmas essenciais à vida civil, como na educação religiosa de Sophie, no livro V do *Emílio*: quanto aos “dogmas misteriosos” da teologia, estes são indiferentes à glória de Deus, ou, em suas palavras, são “aparentemente essenciais”; o que importa de fato para a sociedade humana é que todo homem conheça e cumpra os deveres que a lei de Deus impõe-lhe para com seu próximo e para consigo mesmo, pois esta é a “verdadeira religião”, ou, o que dá no mesmo, a mais útil. A recomendação, que não se dirige apenas aos pais de Sophie, é: “Conservai sempre vossos filhos no círculo estreito dos dogmas que se relacionam com a moral. Convençei-os de que para nós nada há de útil a saber além do que nos ensina a agir bem.”¹⁵ Pensando assim, parece-me que não se trata de confusão de raciocínio, mas

¹⁴ L. Pezzillo, *Rousseau et le Contrat social*, Paris, PUF, 2000, p. 112.

¹⁵ O.C. IV, *Émile*, V, p. 729; trad. bras. p. 531.

de um esforço para enxergar algo para além da realidade do Estado e da Igreja, a fim de reduzir as dificuldades implicadas no problema da relação entre o poder civil e o poder eclesiástico a um mínimo.

Claude Lefort se refere a uma “dimensão simbólica”¹⁶, comum à política e à religião, que permitiria ao filósofo, entendido como um pensador da imanência, construir as representações necessárias para compreender o ordenamento social: “tanto o político quanto o religioso põem o pensamento filosófico em presença do simbólico – não no sentido conferido pelas ciências sociais, mas sim no sentido em que um e outro comandam, por meio de suas próprias articulações, um acesso ao mundo.”¹⁷ Lefort explica que as questões acerca do desaparecimento ou da permanência do religioso no político são secundárias, e que o que importa notar é que a religião dá ao filósofo “um modo de figuração, de dramatização das relações que os homens estabelecem com o que excede o tempo empírico, espaço no qual se travam suas próprias relações”¹⁸. Por um lado, a religião oferece ao filósofo as representações da realidade empírica, “o que existe para pensar”¹⁹ (um Deus transcendente), e isso ocorre por meio da própria crítica que o filósofo dirige às religiões históricas. Mas, por outro lado, o religioso deve ser compreendido a partir de “uma experiência mais profunda”²⁰, que leve o filósofo a ultrapassar os conteúdos de verdade dessas mesmas religiões (uma transcendência do Estado). O mesmo vale para o político, que deve ser pensado para além das representações baseadas em origem, comunidade e identidade. Todavia, não se trata de aceitar a permanência do teológico na sociedade e explicar os fatos políticos tendo-se a religião como referencial transcendente, pois é exatamente esse transcendente que se coloca em questão, ou que “é posto em cena” para o filósofo. Afinal, a filosofia mesma não pode se abster de um certo “poder de *revelação*”²¹ na medida em que explica a realidade por um “trabalho da

¹⁶ C. Lefort, “Permanência do teológico-político?”, in *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991, p. 251.

¹⁷ Id., *ibid.*, p. 258-259.

¹⁸ Id., *ibid.*, p. 260.

¹⁹ Id., *ibid.*, p. 260.

²⁰ Id., *ibid.*, p. 268.

²¹ Id., *ibid.*, p. 260.

imaginação”²², e é essa instância outra, esse “excesso do *ser* com relação ao *aparecer*”²³, que confere o sentido dos próprios fatos a serem compreendidos.

Tal é o estatuto dos “sentimentos de sociabilidade” no *Contrato social*. O “essencial da religião” diz respeito, na obra de Rousseau, a uma “dimensão simbólica” que, muito embora não sirva para fazer os cidadãos explicarem a ordem social, como o filósofo do artigo de Lefort, permite a eles pelo menos darem a si mesmos regras de conduta, ainda que não sejam dotados de “razão sublime”. O simbólico, em Rousseau, assume um caráter mais prático do que teórico, mas nem por isso deixa de ser importante, ou melhor, essencial. E esse simbólico não se prende nem ao que há de teológico e nem ao que há de político na sociedade, seja no caso dos sentimentos de sociabilidade, seja na questão da vontade geral. Daí que, na leitura aqui apresentada, o que faço não é remeter o problema a uma “metafísica rousseauiana”, mas a algo anterior até mesmo à metafísica, pois o movimento que Rousseau realiza no que concerne a relação entre religião e política não termina na imagem do Estado como um Deus secularizado.²⁴ Então, poderíamos ler passagens como “jamais se fundou um Estado cuja base não fosse a religião”²⁵ sem tanta preocupação em tentar saber se Rousseau tem em mente um modelo teológico-político para seu Estado. Porque, o que está em questão não é a representação de uma determinada sociedade, mas as condições de sua existência. Se a permanência da religião é necessária, é porque ela é útil para manter as engrenagens da máquina política em funcionamento: “é importante que o Estado não fique sem religião”²⁶, uma vez que ela “é útil e até mesmo necessária aos povos”²⁷. Tem-se em vista a sobrevivência do corpo coletivo, a

²² Id., *ibid.*, p. 260.

²³ Id., *ibid.*, p. 260.

²⁴ Rolf Kuntz afirma: “é a metafísica rousseauiana que sustenta a sua filosofia política” (*Teoria política de Rousseau*, São Paulo, FFLCH-USP, 1970, p. 21). Para justificar tal tese, Kuntz mostra que as idéias de lei, de ordem e de totalidade – que seriam “centrais na metafísica rousseauiana” – reaparecem no *Contrato*, como princípios normativos, sobre os quais se assenta a semidivinização da autoridade soberana. Daí seu comentário: “As idéias de uma vontade suprema que cria as leis, da bondade entendida como adesão à ordem, e da liberdade moral como liberdade de sujeitar-se à norma do conjunto ordenando-se o indivíduo em relação ao todo, e não ordenando o todo em relação a si, constituem a essência tanto da religião natural quanto da doutrina política.” (Id., *ibid.*, p. 80-81). Ora, o que procuramos mostrar neste trabalho é que o que está em questão não é a “metafísica rousseauiana”, e sim as condições de existência da sociedade, que antecedem tanto os dogmas essenciais das religiões quanto os princípios da doutrina política, incluindo as idéias de lei, ordem e totalidade. Nesse sentido, o “essencial” de que falamos seria anterior até mesmo a essa “metafísica” tal como Kuntz a define.

²⁵ O.C. III, *Du contrat social*, IV, 8, p. 464; trad. bras. p. 237.

²⁶ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 705; trad. bras. p. 171.

²⁷ O.C. III, *Lettres écrites de la montagne*, I, p. 695; trad. bras. p. 157.

manutenção da ordem social, e não o debate de opiniões divergentes. De todo modo, no plano do simbólico no *Contrato*, a ação tem primazia sobre a especulação. É por isso que o povo, enquanto soberano, poderia criar uma religião qualquer, a despeito de haver uma verdadeira (que ele talvez nem soubesse reconhecer), pois o essencial não está em uma determinada instituição, nem mesmo quando a verdade está em jogo, mas no fato de haver, em qualquer instituição, algo que torne possível a sociedade: “Nenhum povo jamais subsistiu nem subsistirá sem religião, e se nenhuma lhe fosse dada, o próprio povo criaria uma; caso contrário, seria logo destruído”²⁸. Não faltaria muito para Rousseau dizer que seriam precisos homens para dar leis aos deuses. Mas o povo, infelizmente, não entenderia.

²⁸ O.C. III, *Du contrat social (Première version)*, p. 336.

Bibliografia

Obras de Rousseau

Os textos em francês de Rousseau foram consultados na edição das obras completas da coleção “Bibliothèque de la Pléiade”: *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Éd. Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995, 5 tomos. Também foram úteis as edições de bolso da GF Flammarion, dentre as quais destacam-se para este trabalho: *Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques*. Éd. Érik Leborgne. Paris: GF Flammarion, 1999; e *Les Confessions*. Éd. Alain Grosrichard. Paris: GF Flammarion, 2002.

No caso do *Contrato social*, utilizou-se a edição original publicada por Marc-Michel Rey (*Du contrat social; ou Principes du droit politique. Par J.J. Rousseau, Citoyen de Genève*. Amsterdam, 1762) e também: Éd. Edmond Dreyfus-Brisac (Paris: Félix Alcan, 1896); Ed. C.-E. Vaughan (*The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1915); Éd. Georges Beaulavon (3.ed. Paris: Rieder, 1922); Éd. Maurice Halbwachs (Paris: Aubier, 1943); Éd. Bertrand de Jouvenel (Genève: Cheval Ailé, 1947; Paris: Hachette, 1972); Ed. Paul-Arbousse Bastide e Lourival Gomes Machado (Porto Alegre: Globo, 1958; São Paulo: Nova Cultural, Col. “Os Pensadores”, 1999); Éd. Jean-Louis Lecercle (Paris: Éditions Sociales, 1963); Éd. Robert Derathé (*Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, t. III. Paris: Gallimard, 1964); Éd. Bruno Bernardi (Paris: GF Flammarion, 2001).

Da *Profissão de fé do vigário saboiano*, as edições utilizadas foram: *La « Profession de foi du vicaire savoyard »*. Éd. Pierre-Maurice Masson. Paris: Hachette, 1914; e *Profession de foi du vicaire savoyard*. Éd. Bruno Bernardi. Paris: GF Flammarion, 1996. Também foram consultados os comentários no *Emílio* editado por André Charrak (Paris: GF Flammarion, 2009).

Para as cartas, são citadas as seguintes coleções: *Correspondance Complète de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. R.A. Leigh. Genève: Institut et Musée Voltaire, 1965-1995, 51 volumes; *Correspondance Générale de J.-J. Rousseau*. Ed. Théophile

Dufour. Paris: Armand Colin, 1924-1934, 20 volumes; e *Lettres philosophiques*. Éd. Henri Gouhier. Paris: J. Vrin, 1974.

Quanto às traduções de textos de Rousseau para o português, as diversas edições disponíveis foram consultadas, e, em alguns casos, optou-se pela tradução do próprio autor desta tese. De todo modo, os textos traduzidos cujas páginas são indicadas nas notas de rodapé encontram-se nos seguintes volumes:

“Economia (Moral e Política)” [1755]. In: *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso; Edunesp, 2006.

Discurso sobre a origem da desigualdade [1755]. Trad. Maria Ermantina Galvão. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Carta de Rousseau a Voltaire sobre a Providência [18/08/1756]. Trad. Maria das Graças de Souza. In: MENEZES, Edmilson (Org.). *História e Providência: Bossuet, Vico e Rousseau*. Ilhéus: Editus, 2006. [Cf. tb. *Carta de J.-J. Rousseau ao Senhor de Voltaire (Carta sobre a Providência)*. Trad. Ana Luiza Silva Camarani. In: *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.]

Carta a d’Alembert [1758]. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ed. Unicamp, 1993.

Cartas morais [1758]. Trad. José Oscar de Almeida Marques. In: *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

Júlia ou A nova Heloísa [1761]. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: Hucitec; Campinas: Ed. Unicamp, 1994.

Emílio ou Da educação [1762]. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Contrato social [1762]. Trad. Lourdes Santos Machado. In: *Rousseau*, v. 1. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Col. “Os Pensadores”).

Carta a Christophe de Beaumont [1762]. Trad. José Oscar de Almeida Marques. In: *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

Cartas escritas da montanha [1764]. Trad. Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Ed. Unesp; Educ, 2006.

Carta de J.-J. Rousseau ao Senhor de Franquières [15/01/1769]. Trad. Ana Luiza Silva Camarani. In: *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada [1772]. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982.

Os devaneios do caminhante solitário [1782]. Trad. Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2008.

Fontes primárias

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. Maria Luiza J. Amarante. 11.ed. São Paulo: Paulus, 1984.

BAUCLAIR, Paul-Louis de. *Anti-Contrat Social*. La Haye, 1764.

BAYLE, Pierre. *Pensées diverses sur la comète* [1683]. Paris: Droz, 1939. 2 v.

_____. *Dictionnaire historique et critique*. 5.éd. Amsterdam, 1740. 4 v.

BERGIER, Nicolas Sylvestre. *Le Déisme réfuté par lui-même* [1765]. Nouvelle édition revue et corrigée. Paris, 1768.

BERTHIER, Guillaume-François. *Observations sur le Contrat Social de J.J. Rousseau*. Paris, 1789.

BÍBLIA VIDA NOVA. Trad. João Ferreira de Almeida. Ed. Russell P. Shedd. São Paulo: Vida Nova, 1995.

BONNET, Charles. *Essai de psychologie*. Londres, 1755.

BOSSUET, Jacques Benigne. *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*. Paris, 1709.

BOULANGER, Nicolas-Antoine. *Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*. Londres, 1766.

BUFFIER, Claude. *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements*. Paris, 1724.

CALVINO, João. *A instituição da religião cristã* [1559], t. II. Trad. Elaine C. Sartorelli & Omayr J. de Moraes Jr. São Paulo: Ed. Unesp, 2009.

CHARRON, Pierre. *De la Sagesse*. Rouen, 1734.

CICÉRON. *De la République; Des Lois*. Trad. Charles Appuhn. Paris: Garnier, 1954.

- CLARKE, Samuel. *Traité de l'existence et des attributs de Dieu: des devoirs de la religion naturelle, et de la vérité de la religion chrétienne*, t. I. Trad. Petrus Ricotier. Amsterdam, 1727.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat (Marquis de). *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Éd. O.H. Prior & Y. Belaval. Paris: J. Vrin, 1970.
- CROUSAZ, Jean-Pierre de. *Examen de l'Essay sur l'homme*. Lausanne, 1737.
- DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Éd. Jean-Marie & Michelle Beyssade. Paris: GF Flammarion, 1992.
- DIDEROT, Denis. *Pensées sur l'interprétation de la nature*. S.l., 1754.
- _____. *Œuvres complètes de Diderot*, t. II. Éd. Robert Niklaus. Paris: Hermann, 1975.
- _____. "Direito natural". In: *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso; Ed. Unesp, 2006.
- DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* [1751-1765]. Disponível em: <http://www.lexilogos.com/encyclopedie_diderot_alembert.htm>.
- DOM AUGUSTIN-CALMET. "Dissertation sur les vrais et faux miracles" [1748]. In: *Sainte Bible en latin et en français*. 2.éd. Paris, 1768.
- FÉNELON, François de Salignac de la Mothe. *Traité de l'existence de Dieu et de ses attributs* [1712/1718]. Éd. E. Barbe. Paris/Lyon, 1866.
- FRÉRET, Nicolas. *Œuvres philosophiques*. Londres, 1776.
- GROTIUS, Hugues. *Le Droit de la guerre et de la paix*. Trad. J. Barbeyrac. Amsterdam, 1724.
- HELVÉTIUS, Claude-Adrien. *De l'Esprit*. Paris, 1758.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã* [1651]. Trad. João Paulo Gomes Monteiro. São Paulo: Abril, 1974 (Col. "Os Pensadores").
- HUBER, Marie. *Lettres sur la religion essentielle à l'homme; Suite sur la Religion essentielle à l'homme*. Londres, 1739.
- HUME, David. *Dialogues Concerning Natural Religion* [1779]. Ed. John Valdmir Price. Oxford: Clarendon Press, 1976. [*Diálogos sobre a religião natural*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.]

- Journal de Trévoux, ou Mémoires pour servir à l'histoire des sciences et des arts*, t. XXXVII [1737]. Genève: Slatkine, 1968.
- KANT, Immanuel. *Critique de la raison pratique* [1788]. Trad. Jean-Pierre Fessler. Paris: GF Flammarion, 2003.
- LA METTRIE, Jullien Offroy de. *L'Homme-machine* [1748]. Éd. Paul-Laurent Assoun. Paris: Denoël, 1981.
- _____. *Œuvres philosophiques de La Mettrie*, t. I. Berlin, 1796.
- LA MOTHE LE VAYER. *Œuvres de La Mothe le Vayer, conseiller d'État, etc.*, t. V, partie I. Nouvelle édition revue et augmentée. Dresde, 1757.
- LE GENDRE, Gilbert-Charles (Marquis de Saint-Aubin-sur-Loire). *Traité historique et critique de l'opinion*, t. III. Paris, 1735.
- Le Militaire philosophe, ou Difficultés sur la religion proposées au R. P. Malebranche par un ancien Officier*. Londres, 1768.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* [1710]. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo* [1690]. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *The Educational Writings of John Locke*. Éd. John William Adamson. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- LUCRÈCE. *De la nature des choses*. Trad. Henri Clouard. Paris: Garnier Classiques, 1954.
- LUTERO, Martinho. *Da liberdade do cristão* [1520]. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* [1513]. Rev. téc. Patrícia Fontoura Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MAUPERTUIS, Pierre-Louis Moreau de. *Essai de philosophie morale*. Berlin, 1749.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais* [1588/1595]. Éd. E. Naya, D. Reguig-Naya, A. Tarrête. Paris: Gallimard, 2009. 3 v.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat, baron de. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1949. 2 v. (Col. "Bibliothèque de la Pléiade").

_____. *Do espírito das leis* [1748]. Trad. Leôncio Martins Rodrigues. São Paulo: Difel, 1962. 2 v.

MURALT, Béat de. *L'Instinct divin recommandé aux hommes* [1727]. Londres, 1753.

Nouvelles ecclésiastiques, ou Mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus, pour l'année M DCC XXXVII.

PASCAL, Blaise. *Les Provinciales, Pensées et opuscules divers*. Éd. Gérard Ferreyrolles & Philippe Sellier. Paris: Le Livre de Poche; Classiques Garnier, 2000. [*Pensamentos*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril, 1973 (Col. "Os Pensadores").]

PLATON. *Le Politique*. Trad. Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1935.

_____. *Les Lois* (livres III-VI). Trad. Édouard des Places (S.J.). Paris: Les Belles Lettres, 1951 (*Oeuvres Complètes de Platon*, t. XI-2).

PLUTARQUE. *Vies des hommes illustres*. Trad. Alexis Pierron. Paris: Charpentier, 1853.

POPE, Alexander. *An Essay on Man* [1732-34]. Ed. Maynard Mack. London: Methuen, 1950.

_____. *Poemas*. Trad. Paulo Vizioli. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

ROUSTAN, Antoin-Jaques. *Offrande aux autels et à la patrie*. Amsterdam, 1764.

SPINOZA, Baruch. *Traité théologico-politique* [1670]. In: *Œuvres de Spinoza*, t. II. Trad. Charles Appuhn. Paris: Garnier, 1928.

Vindiciae contra tyrannos, or, Concerning the Legitimate Power of a Prince over the People, and of the People over a Prince [1579]. Ed. George Garnett. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

VOLTAIRE. *Œuvres complètes*. Éd. Louis Moland. Paris: Garnier, 1877 (t. IX); 1878 (t. XI); 1879 (t. XXI).

_____. *Dicionário filosófico* [1764]. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril, 1973 (Col. "Os Pensadores").

_____. *Questões sobre os milagres* [1765]. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WARBURTON, William. *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale, et de la politique: tirées d'un ouvrage de M. Warburton*. Trad. Etienne de Silhouette. Londres, 1742.

Bibliografia crítica

- ALMEIDA JR., José Benedito de. *A filosofia contra a intolerância: política e religião no pensamento de Jean-Jacques Rousseau*. Tese (Doutorado em Filosofia). São Paulo, 2008. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo.
- ALTHUSSER, Louis. “Sur le Contrat Social”. *Cahiers pour l'Analyse*, Paris, n. 8, 1967.
- _____. *Política e história: de Maquiavel a Marx*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ATGER, Frédéric. *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*. Nîmes: La Laborieuse, 1906.
- BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Paris: Mouton, 1974.
- _____. “Moïse législateur”. In: HARVEY, Simon et al. *Reappraisals of Rousseau: Studies in Honour of R. A. Leigh*. Manchester: Manchester University Press, 1980.
- BARBIER, Maurice. *Religion et politique dans la pensée moderne*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1987.
- BELAVAL, Yvon. “Rationalisme sceptique et dogmatisme du sentiment chez Jean-Jacques Rousseau”. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, t. 38, 1969-1971.
- BELLAH, Robert N. “Civil Religion in America” [1967]. In: *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1991.
- BERNARDI, Bruno. “Sur l'idée de religion civile : une actualité paradoxale”. *Communio: Revue Catholique Internationale*, v. XXVIII, 1, n. 165, jan.-fév. 2003.
- _____. et al. *La Religion, la liberté, la justice: un commentaire des Lettres écrites de la montagne de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: J. Vrin, 2005.
- _____. *La Fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.
- _____. “La religion civile, institution de tolérance?”. In: MOSTEFAL, Ourida; SCOTT, John T. (Ed.). *Rousseau and l'Infâme: Religion, Toleration and Fanaticism in the Age of Enlightenment*. Amsterdam: Rodopi, 2009.

- BOURDIEU, Pierre. *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard, 1982.
- BURGELIN, Pierre. *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.
- _____. *Jean-Jacques Rousseau et la religion de Genève*. Paris: Labor et Fides, 1962.
- BURNS, J. H. (Ed.). *The Cambridge History of Political Thought (1450-1700)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- CAMUNHA, Elaine. *A função da religião civil e sua relevância na teoria política do contrato social de Jean-Jacques Rousseau*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo, 2008. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo* [1932]. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Ed. Unicamp, 1992.
- _____. *A questão Jean-Jacques Rousseau* [1932]. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.
- COBBAN, Alfred. *Rousseau and the Modern State*. London: George Allen, 1934.
- COTTA, Sergio. "Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau". In: *Rousseau et la philosophie politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965 (Annales de philosophie politique, 5).
- CRISTI, Marcela. *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*. Waterloo, Canada: Wilfrid Laurier University Press, 2001.
- CULOMA, Michaël. *La Religion civile de Rousseau à Robespierre*. Paris: L'Harmattan, 2010.
- DERATHÉ, Robert. "Jean-Jacques Rousseau et le christianisme". *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, année 53, n. 1, 1948.
- _____. "Les rapports de la morale et de la religion chez J.-J. Rousseau". *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, année 74, t. 139, 1949.
- _____. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo* [1950]. Trad. Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- _____. "Les réfutations du *Contrat social* au XVIII^e siècle", *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, t. 32, 1950-1952.

- _____. "La religion civile selon Rousseau". *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, t. 35, 1959-1962.
- _____. *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.
- DUFOUR, Alfred. *Histoire de Genève*. 3.ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- DURKHEIM, Émile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie* [1912]. 4.ed. Paris: Presses Universitaires de France; Quadrige, 1960.
- EHRARD, Jean. *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*. Paris: Albin Michel, 1994.
- EISENMANN, Charles. "Politique et religion chez Jean-Jacques Rousseau". In: *Histoire des idées et idées sur l'histoire: études offertes à Jean-Jacques Chevallier*. Paris: Cujas, 1977.
- Encyclopédie de Genève*. Genève: Association de l'Encyclopédie de Genève, 1985 (t. IV: Les institutions politiques, judiciaires et militaires); 1986 (t. V: Les religions).
- FABRE, Jean. "Réalité et utopie dans la pensée politique de Rousseau". *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, t. 35, 1959-1962.
- FERRARI, Jean. "De la religion civile dans la pensée politique de Jean-Jacques Rousseau". *Études Jean-Jacques Rousseau*, Montmorency, v. 7, 1995.
- GAUCHET, Marcel. *Le Désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974.
- _____. "Rousseau et le droit" [1978]. In: *Écrits*, t. II. Paris: J. Vrin, 1984.
- GOUHIER, Henri. *Les Méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau* [1970]. 2.ed. Paris: J. Vrin, 1984.
- GOUREVITCH, Victor. "The Religious Thought". In: RILEY, Patrick (Ed.). *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- GOYARD-FABRE, Simone. "Rousseau et les législateurs grecs". *Diotima: Revue de Recherche Philosophique*. Athènes: Société Hellénique d'Études Philosophiques, n. 12, 1984.

- _____. “La religion civile ou l’unité d’une pensée déchirée”. *Études Jean-Jacques Rousseau*, Montmorency, n. 10, 1998.
- _____. *Politique et philosophie dans l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- GRIMSLEY, Ronald. *Rousseau and the Religious Quest*. Oxford: Clarendon, 1968.
- GROETHUYSEN, Bernard. *J.-J. Rousseau*. Paris: Gallimard, 1949.
- GROSRICHARD, Alain. “Educação e política em Rousseau”. *Almanaque*, São Paulo, n. 11, 1980.
- GUICHONNET, Paul (Dir.). *Histoire de Genève*. Toulouse: Privat; Lausanne: Payot, 1974.
- GURVITCH, Georges. *Morale théorique et science des mœurs*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.
- GUYAU, Jean-Marie. *La Morale d’Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*. Paris: Félix Alcan, 1927.
- HUBERT, René. *Rousseau et l’Encyclopédie: essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*. Paris: J. Gamben, 1928.
- INWOOD, Brad; GERSON, Lloyd P. *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*. 2.ed. Indianapolis: Hackett, 1997.
- JACQUET, Christian. *La Pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau*. Louvain: Bibliothèque de l’Université; Leiden: E. J. Brill, 1975.
- JOUVENEL, Bertrand de. “Théorie des formes de gouvernement chez Rousseau” [1962]. In: ROUSSEAU, J.-J. *Du Contrat social*. Éd. B. de Jouvenel. Paris: Hachette, 1972.
- _____. “Rousseau, évolutionniste pessimiste” [1965]. In: ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*. Ed. Bertrand de Jouvenel. Paris: Hachette, 1972.
- KANTOROWICZ, Ernst. *The King’s Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1957.
- KAWAUCHE, Thomaz. *A santidade do contrato e das leis: um estudo sobre religião e política em Rousseau*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo, 2007. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo.
- _____. “Da religião natural à religião civil em Rousseau”. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 15, n. 23, 2008.

- _____. “Sobre a imagem rousseauiana da lei acima dos homens”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 31, n. 2, 2008.
- _____. “Tolerância e intolerância em Rousseau”. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (Org.). *O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade*. São Paulo: Alameda, 2010.
- _____. “A santidade do contrato e das leis: considerações sobre a religião civil de Rousseau”. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 52, n. 123, 2011.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês* [1959]. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Contraponto, 1999.
- KUNTZ, Rolf Nelson. *Teoria política de Rousseau*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo, 1970. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo.
- LAGRÉE, Jacqueline. *La Religion naturelle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- LAUNAY, Michel. *Le Vocabulaire politique de Jean-Jacques Rousseau*. Genève: Slatkine; Paris: Champion, 1977.
- LEDUC-FAYETTE, Denise. *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'Antiquité*. Paris: J. Vrin, 1974.
- LEFORT, Claude. “Permanência do teológico-político?”. In: *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- LOVEJOY, Arthur O. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. London: Harvard University Press, 1936.
- MARQUES, José Oscar de Almeida. “The Paths of Providence: Voltaire and Rousseau on the Lisbon Earthquake”. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, série 3, v. 15, n. 1, jan.-jun. 2005.
- MARUYAMA, Natalia. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2001.
- MASSON, Pierre-Maurice. “Questions de chronologie rousseauiste”. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, t. 9, 1913.
- _____. *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Hachette, 1916. 3 v.

- MASTERS, Roger. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- MERQUIOR, José Guilherme. *Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- MESNARD, Pierre. *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle* [1936]. 3.éd. Paris: J. Vrin, 1977.
- METZGER, Gustave-A. *Marie Huber (1695-1753): sa vie, ses œuvres, sa théologie*. Thèse présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de Genève. Genève: Rivera et Dubois, 1887.
- MONOD, Albert. *De Pascal à Chateaubriand: les défenseurs français du Christianisme de 1670 à 1802*. Genève: Slatkine, 1970.
- MONOD, Jean-Claude. *Sécularisation et laïcité*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.
- MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.
- MORNET, Daniel. *Les Origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*. 2.éd. Paris: Armand Colin, 1934.
- MORTIER, Roland. "La remise en question du christianisme au XVIII^e siècle" [1973]. In: *Le Cœur et la raison: recueil d'études sur le dix-huitième siècle*. Oxford: Voltaire Foundation, 1990.
- MOSCATELI, Renato. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: imaginação histórica e teorização política*. Tese (Doutorado em Filosofia). Campinas, 2009. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas.
- NASCIMENTO, Milton Meira do. "O contrato social: entre a escala e o programa". *Discurso*, São Paulo, n. 17, 1988.
- _____. "A aporia da quadratura do círculo: pólos de oscilação no pensamento político de Rousseau". *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 16, 2010.
- NAY, Olivier. *Histoire des idées politiques*. Paris: Armand Colin, 2004.
- NORA, Pierre (Dir.). *Les Lieux de mémoire*, I: La République. Paris: Gallimard, 1984.
- OLASO, Ezequiel de. "Os dois ceticismos do Vigário Saboiano" [1980]. *Sképsis*, ano IV, n. 6, 2011.

- PARODI, Dominique. "La philosophie religieuse de J.-J. Rousseau". *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, v. XX, 1912.
- PERRIRAZ, Louis. *Histoire de la théologie réformée française*, t. IV: de Calvin à la fin du 19^e siècle. Neuchâtel: Henri Messeiller, 1961.
- PEZZILLO, Lelia. *Rousseau et le Contrat social*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- PINTOR-RAMOS, Antonio. "Une théodicée religieuse". *Les Études Jean-Jacques Rousseau*, Montmorency, n. 10, 1998.
- _____. *El deísmo religioso de Rousseau: estudios sobre su pensamiento*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982.
- PISIER, Évelyne et al. *Histoire des idées politiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.
- PLAMENATZ, John. *Man and Society: A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, v. I. London: Longman's, 1963.
- POLIN, Raymond. "La fonction du législateur chez J.-J. Rousseau". In: *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre: problèmes et recherches*. Paris: Klincksieck, 1964.
- POMEAU, René. *La Religion de Voltaire*. Paris: Nizet, 1969.
- POSTIGLIOLA, Alberto. "De Malebranche à Rousseau: les apories de la volonté générale et la revanche du « raisonneur violent »". *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, t. 39, 1972-1977.
- PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Ed. Franklin de Mattos. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- QUANTIN, Jean-Louis. "Le mythe du législateur au XVIII^e siècle: état de recherches". In: GRELL, C.; MICHEL, C. (Ed.). *Primitivisme et mythes dans la France des Lumières (1680-1820)*. Paris: Presses Universitaires de la Sorbonne, 1989.
- RAVIER, André. *L'Éducation de l'homme nouveau: essai historique et critique sur le livre de l'Émile de J.-J. Rousseau*. Issoudun: Spes, 1941. 2 v.
- RILEY, Patrick. *The General Will before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic*. Princeton: New Jersey, 1986.
- SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

- _____. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso, 1997.
- SANTOS, Antônio Carlos dos. *A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu*. Sergipe: EdUFS; Ijuí: Edunijuí, 2006.
- _____. “Montesquieu e Rousseau: a natureza da sublimidade da razão”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 16, 2010.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Éd. Critique préparée par Tullio de Mauro. Paris: Payot, 1967.
- SCHINZ, Albert. *La Pensée de Jean-Jacques Rousseau: essai d'interprétation nouvelle*. Paris: Félix Alcan, 1929.
- SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, socialismo e democracia* [1942]. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.
- SHKLAR, Judith N. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory* [1969]. 2.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- SILVA, Genildo Ferreira da. *A leitura conservadora do conceito de religião civil de J.-J. Rousseau por Thales de Azevedo*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Campinas, 1998. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas.
- SKINNER, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- SOUZA, Maria das Graças de. *Voltaire: a razão militante*. São Paulo: Moderna, 1993.
- _____. “O Cético e o Ilustrado”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 2, 2000.
- _____. “Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n. 2, 2006.
- _____. “Voltaire e Rousseau: metafísica e história”. In: MENEZES, Edmilson (Org.). *História e Providência: Bossuet, Vico e Rousseau*. Ilhéus: Editus, 2006.
- SPINK, John Stephenson. *Jean-Jacques Rousseau et Genève: essai sur les idées politiques et religieuses de Rousseau dans leur relation avec la pensée genevoise au XVIII^e siècle, pour servir d'introduction aux Lettres écrites de la montagne*. Paris: Boivin, 1934.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau*. Paris: Gallimard, 1971.

_____. "Rousseau et l'éloquence". In: LEIGH, R. A. *Rousseau after Two Hundred Years*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

TALMON, Jacob-Leib. *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Secker & Warburg, 1952.

TREVISAN, Rubens Murillio. *A teologia política de Rousseau*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo, 1978. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo.

VARGAS, Yves. *Introduction à l'Emile de Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

VERNES, Paule-Monique. "La dimension métapolitique du législateur". In: *Rousseau anticipateur-retardataire*. Paris: L'Harmattan, 2000.

VERNIÈRE, Paul. *Spinoza et la pensée française avant la Révolution: Deuxième Partie (XVIII^e siècle)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

WATERLOT, Ghislain. *Rousseau: religion et politique*. Paris : Presses Universitaires de France, 2004.

_____. "Rousseau démontre-t-il l'affirmation : « Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans religion » ?". In: WATERLOT, G. (Dir.). *La Théologie politique de Rousseau*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Ed. Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEIL, Eric. "Rousseau et sa politique" [1952]. In: *Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984.

WILLAIME, Jean-Paul. "Le politique enchanté et réenchanté – les religions civiles". In: LENOIR, Frédéric; TARDAN-MASQUELIER, Ysé (Dir.). *Encyclopédie des religions*. Paris: Bayard, 2000.

ZAC, Sylvain. "Rapports de la religion et de la politique chez Spinoza et J.J. Rousseau". *Revue d'histoire de la philosophie religieuses*, n. 1, p. 1-22, 1970.

ÍNDICE

Introdução, 9.

Capítulo 1:

Apresentação, 21 – Plano do texto, 22 – Leibniz, Pope e a doutrina do otimismo filosófico, 23 – Recepção da doutrina no século XVIII, 25 – O problema do mal, 27 – O conceito de teodicéia, 29 – Voltaire e o axioma “tout est bien”, 30 – A doutrina do otimismo filosófico no *Poema sobre o desastre de Lisboa*, 32 – A reação de Rousseau ao *Poema*, 33 – As razões de Rousseau: o “doce sentimento de existência”, 35 – A “ordem física” e a “ordem moral”, 37 – A cadeia dos seres de Pope e a visão prática do problema da necessidade, 39 – O “mal particular” e o “mal geral”, 41 – O conhecimento do todo e os limites da razão, 42 – O problema da existência de Deus, 44 – A “prova de sentimento” e o racionalismo de Rousseau, 45 – O direito de crença e a intolerância dos clérigos, 47 – A defesa ingênua da liberdade de crença por Voltaire, 48 – Aspectos sociais de questões metafísicas, 50 – O “direito de inspecionar a crença”, 51 – Mal tolerável, mal menor, mal relativo, 52 – O “código moral” ou “profissão de fé civil”, 53 – O “catecismo do homem” e o “catecismo do cidadão”, 54 – Da metafísica para a política: os aspectos práticos do problema do mal, 54 – A leitura de Cassirer, 55 – Rousseau não é “otimista”, mas “paciente”, 56.

Capítulo 2:

Do “catecismo do homem” ao “catecismo do cidadão”, 58 – A religião natural no século XVIII, 59 – O “essencial da religião” em Rousseau, 61 – Plano da *Profissão de fé do vigário saboiano*, 63 – Primeiro passo da investigação: as regras do método, 65 – O “eu” que sente e que julga, 67 – O movimento da matéria, 68 – A origem do movimento na vontade, 69 – O primeiro dogma, 70 – A desordem entre os homens, 71 – Antinomia interior causada pelas duas substâncias: “vejo o bem, amo-o, e faço o mal”, 72 – Contra os materialistas, 73 – A liberdade humana e a origem do mal, 74 – A justiça de Deus, 75 – pensador laico ou cristão?, 77 – Doute ignorância do vigário, 78 – Teoria da consciência moral, 79 – O problema do sentimento inato de justiça, 80 – A relação entre moral e política, 82 – O problema das revelações, 84 – Hipótese do vigário: se, para compreender a revelação, eu rebaixasse Deus a ponto de torná-lo “semelhante ao homem”, quais seriam as objeções?, 86 – Os porta-vozes da

divindade, 87 – O proselitismo cristão, 88 – Fontes da crítica de Rousseau, 89 – Dilema entre o partido religioso e o partido filosófico: a saída está no livro da natureza, 90 – Quanto à revelação, “dúvida respeitosa” e “ceticismo involuntário”, 91 – O elogio ao Evangelho: diversas interpretações, 92 – A necessidade da tolerância demonstrada dramaticamente, 93 – A crítica de Rousseau não é imparcial, ele tende ao partido religioso, 95 – Considerações sobre o ceticismo, 97 – Utilidade da religião para a sociedade apesar dos efeitos nocivos, 99 – Religião como “remédio” ou “mal menor”, 100.

Capítulo 3:

Capítulos do legislador e da religião civil destoam no conjunto do *Contrato*, 102 – Table des livres et des chapitres, 103 – Livro I: passagem para o estado civil e condições do pacto, 103 – Livro II: legislação, 105 – Livro III: leis políticas, ou seja, forma do governo, 108 – Livro IV: leis políticas e meios de firmar a constituição do Estado, 109 – V. Goldschmidt e a “bipartição fundamental” entre essência e existência do Estado e da legislação, 120 – O direito político de Rousseau não se confunde com o direito positivo de Montesquieu, 111 – Ponto de vista do direito e ponto de vista da história, 111 – L. Althusser: “história conceitual”, 111 – M. M. Nascimento: escala e programa, 113 – Sobre os exemplos históricos, 112 – Complementaridade entre plano do dever-ser e plano concreto das coisas como são, 114 – Unir justiça e utilidade, 114 – Exemplos de passagens abruptas do direito ao fato, 115 – Questão da justiça, 117 – Idéia de lei implicada na passagem dos princípios gerais à aplicação destes em sociedade, 119 – Necessidade do legislador, 120 – Descrição do legislador ideal, 121 – Aspecto funcional da obra do legislador: retórica, 124 – O que está em questão é a legitimidade do legislador, 126 – Eficácia na passagem do direito à história, 129 – Capítulo da religião civil, 131 – O quadro de impossibilidades e a invenção conceitual, 139 – Dogmas como “sentimentos de sociabilidade” ou credo mínimo, 137 – Tolerância e intolerância, 140 – Religião civil como via média entre poder civil e poder eclesiástico, 141 – Considerações políticas e realidade histórica, 142 – Legislador e religião civil situam-se num não-lugar, mas tal fato não destrói a coerência e a unidade do *Contrato social*, 142.

Capítulo 4:

O “essencial da religião” e a idéia de credo mínimo, 145 – A crítica aos milagres, 146 – Milagres e ciência, 147 – Milagres e fé, 148 – Rousseau e Espinosa, 149 – *Diallèle*:

provar a doutrina pelo milagre e o milagre pela doutrina, 151 – Milagres não são essenciais nem à fé nem ao governo, 152 – Deslocamento da discussão: do erro de doutrina às provas “que nada provam” nos julgamentos civis, 154 – A questão do cristianismo e os juízos de Rousseau dos pontos de vista pessoal, moral e político, 155 – Distinção: “verdadeiro cristianismo” e “cristianismo dogmático ou teológico”, 156 – Dificuldade de compreensão da crítica ao cristianismo no *Contrato social*, 158 – Opiniões de Bauclair, Bergier, Berthier e Roustan, 159 – O essencial e a caricatura do cristianismo, 160 – A religião do homem e a religião do cidadão como tipos-ideais, 161 – Crítica ao cristianismo como pretexto para se pensar acerca dos problema da sociedade, 162 – Conciliar verdade e utilidade na *Carta a Christophe de Beaumont*: a religião “verdadeira”, “social” e “humana”, 163 – Aspectos psicológicos associados aos efeitos nocivos das religiões históricas, 164 – Os “homens sensatos” e o “pequeno número de artigos de fé”, 165 – A religião essencial e o “culto legítimo”, 166 – Divisão das “opiniões sobre a religião” nas *Cartas escritas da montanha*, 167 – Os prosélitos do vigário saboiano, 169 – O essencial da religião é a prática dos deveres, 171 – Credo mínimo e religião essencial: Marie Huber, 172 – A diferença entre Huber e Rousseau passa pelo tema da educação, 173 – A instituição essencial é imperceptível, como as leis que se gravam no coração, 175 – As “instituições ociosas” das *Considerações sobre o governo da Polônia*, 176 – O essencial e as leis inúteis, 178 – Credo mínimo e vontade geral, 179 – O interesse comum, 180 – O essencial e o geral, 181 – A “soma das diferenças”, 181 – Vontade geral não é vontade universal, 182 – Do ponto de vista da história, os interesses comuns são poucos, 183 – Relevância da religião para a sociedade: o que há de comum entre os homens sobre o que pensam e sentem, 183 – Resta a pergunta: por que religião?, 184 – O povo, 185.

Considerações finais, 186.