



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA
UFPB-UFPE-UFRN**

OTACÍLIO GOMES DA SILVA NETO

**CRISTIANISMO E POLÍTICA NA CONCEPÇÃO DE ROUSSEAU: O
CONFLITO ENTRE O SER E O PARECER NO SÉCULO DAS LUZES**

João Pessoa – 2017

OTACÍLIO GOMES DA SILVA NETO

**CRISTIANISMO E POLÍTICA NA CONCEPÇÃO DE ROUSSEAU: O
CONFLITO ENTRE O SER E O PARECER NO SÉCULO DAS LUZES**

**Tese apresentada ao Programa Integrado de
Doutorado em Filosofia da Universidade Federal
da Paraíba, Universidade Federal de Pernambuco
e Universidade Federal do Rio Grande do Norte,
na área de concentração Filosofia, na linha de
pesquisa Ética e Filosofia Política como requisito
para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Giuseppe Tosi

João Pessoa – 2017

S586c Silva Neto, Otacílio Gomes da.

Cristianismo e política na concepção de Rousseau: o conflito entre o ser e o parecer no século das luzes / Otacílio Gomes da Silva Neto.- João Pessoa, 2017.
338 f.

Orientador: Profº. Drº. Giuseppe Tosi .

Tese (Doutorado) – UFPB/UFPE/UFRN/CCHL

1. Filosofia. 2. Ser. 3. Parecer. 4. Cristianismo. 5. Política.
6. História. 7. Moral. I. Título.

UFPB/BC

CDU – 1(043)

OTACÍLIO GOMES DA SILVA NETO

**CRISTIANISMO E POLÍTICA NA CONCEPÇÃO DE ROUSSEAU: O
CONFLITO ENTRE O SER E O PARECER NO SÉCULO DAS LUZES**

Tese apresentada ao Programa Integrado de
Doutorado em Filosofia da Universidade Federal
da Paraíba, Universidade Federal de Pernambuco
e Universidade Federal do Rio Grande do Norte,
na área de concentração Filosofia, na linha de
pesquisa Ética e Filosofia Política como requisito
para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovada em: 23 de fevereiro de 2017

BANCA EXAMINADORA



Professor Doutor Giuseppe Tosi – PPGF/UFPB – Orientador



Professor Doutor Marconi José Pimentel Pequeno – PPGF/UFPB – Examinador –
Interno ao Programa

Professora Doutora Maria das Graças de Souza – FFLCH/USP – Examinadora –
Externo ao Programa

Professor Doutor Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald – PPGF/UFC
Examinador – Externo ao Programa

Professor Doutor Antonio Basílio Novaes Thomaz de Menezes – PPGF/UFRN –
Examinador – Externo ao Programa

Professor Doutor Carlos André Macedo Cavalcanti – PPGCR/UFPB –
Examinador – Interno à Instituição (Suplente)

Para Helen e Alex.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pelo dom da vida e pela responsabilidade em compartilhar saberes.

Agradeço à minha mãe Alda Malaquias (*In memoriam*) por conduzir meus primeiros passos para a educação com carinho e firmeza. A meu pai, Nelito Gomes, homem de bem que incentiva nossas conquistas. Aos meus sogros, Robert e Sharon por todo o carinho, suporte e incentivo que recebo continuamente. Aos meus irmãos e irmãs, sobrinhos e sobrinhas, tios e tias, primos e primas.

Agradeço aos cursos de graduação e pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. Por meio do seu ensino público e gratuito, nós, estudantes, alguns vindos de áreas rurais como eu, temos tido a oportunidade de receber uma formação humana e profissional que tem sido essencial para o fortalecimento de uma sociedade justa e igualitária.

Ao professor Giuseppe Tosi, mestre e amigo.

Aos professores e professoras: Joana D'arc Malaquias (tia Dai), minha primeira professora no sertão pernambucano. Aos professores Gabriel Trindade, Miguel Nascimento, Giovanni Queiroz, René Vandezande, Walter van Herck, Peter Houlleberghs e Marina Heyse, Elizabeth Maia, Washington Martins, Marconi Pequeno, Iraquitán Caminha, Narbal Fontes e Betha Mendes. Minha vívida gratidão.

Agradeço à Universidade de Rutgers onde estudei inglês entre 2015 e 2016 junto ao PALS/Program. Agradeço aos professores Nanette Bouvier, Bonnie Harley, Richard Gomes, Jessica Wilson, Marisol Garcia, Tim Keane, Ken Bauzen, Lori Llarena e Alba Caldwell e Debra Billmann. Agradeço também a Ayesha Salim e Joanne.

Agradeço à Universidade de Drew pela oportunidade para mim concedida em trabalhar como pesquisador durante o outono de 2016. Agradeço de coração ao Dean Javier Viera, a Dean Good, professor Jesse Mann, professor Ueland ao pessoal da secretaria na pessoa da querida Melissa, e ao pessoal da biblioteca, na pessoa da querida Marjorie. Agradeço ao professor Charles Courtney com quem tive importantes debates durante a pesquisa.

Agradeço aos amigos da All Saints' Episcopal Church em Millington, New Jersey. Agradeço à Mother Vicky, John, Alison, Hugh, Bill, Louis, Carol, Pam, Maria, Parker, Prou, Ellen, Kimberly e Betsy.

Aos meus amigos e amigas: Luciano da Silva, Antonio Mariano de Lima, Joana Dar'k Costa, Noelma e Alexandre, Kelly e Anya, Joe e Lisa, Danielle Inô, Alex Arruda, Jordão, Humberto, Gilberto, Josimar, Ângela, Iolanda, Nerize, Waltimar, Eli Brandão, Nilvanda, Rangel Júnior, Nilton e Julio. Aos nossos vizinhos em Monteiro.

Ao meu padrinho, Paulo Cabral. Aos companheiros: Waldemir, Nereudo e Dorgival.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB. Aos amigos Chico, Fátima e Paulo.

A todos que compõem a Universidade Estadual da Paraíba e, mais particularmente: à Coordenação do Curso de Letras e ao Centro de Ciências Humanas e Exatas de Monteiro. Ao Curso de Filosofia. Agradeço também a Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa e à Reitoria da UEPB.

Ao povo de Carnaíba, meu sertão, minha terra natal.

*Que aqueles que me acusam de não ter religião, pois não
concebem que possa ter uma, pelo menos ponham-se de
acordo entre si, se forem capazes. Alguns encontram em
meus livros apenas um sistema de ateísmo, outros dizem que
dou glórias a Deus sem acreditar nele no fundo do meu
coração. Acusam meus escritos de impiedade e minhas
opiniões de hipocrisia. Mas, se prego em público o ateísmo,
então não sou hipócrita, e se simulo uma fé que não tenho,
então não ensino a impiedade. Ao empilhar imputações
contraditórias, a calúnia se revela a si própria; mas a
malícia é cega e a paixão não raciocina.*

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

RESUMO

SILVA NETO, Otacílio Gomes da. *Cristianismo e política na concepção de Rousseau: o conflito entre o ser e o parecer no Século das Luzes*. Tese de doutorado apresentada ao Programa Integrado de Doutorado em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, Universidade Federal de Pernambuco e Universidade Federal do Rio Grande do Norte, na área de concentração Filosofia, na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. João Pessoa, 2017.

Este trabalho de tese tem por objetivo investigar os vínculos entre cristianismo e política em Rousseau, vínculos estes que indicam movimentos de ruptura e de continuidade entre ambos. Defendemos a tese de que, em meio a esse dinamismo, há um processo de reestruturação do cristianismo sugerido por Rousseau, no qual o domínio político se sobrepõe ao teológico. Para atingirmos esse objetivo, faremos, num primeiro momento, uma reflexão histórica e crítica do Antigo Regime e do cristianismo a partir dos clérigos Erasmo e Jean Meslier, com a meta de comprovar como a cultura cristã foi absorvida pelos costumes da sociedade aristocrática. Num segundo momento, apresentaremos os conceitos de ser e parecer como possibilidade de interpretação da obra de Rousseau em seu viés ético e político. Justificaremos a nossa investigação fazendo um percurso envolvendo as dimensões histórica, social e moral em Rousseau, guiado pelo conflito entre o ser e o parecer em conexão com o cristianismo. No plano histórico, a nossa meta será a de demonstrar como Rousseau compreende a história a partir do aperfeiçoamento da civilização paradoxalmente seguido pela corrupção dos costumes. O cristianismo é parte dessa compreensão de Rousseau, na medida em que os cristãos abandonaram a vida pobre, simples e humilde dos seus primeiros tempos quando começaram a cultivar as ciências, letras, artes e a filosofia. A decadência do cristianismo moderno é consequência, em parte, dessa mudança de atitude dos cristãos na história. No plano social, demonstraremos como a saída do estado de natureza para o estado civil culminou com a “queda” do homem para o estado civil por meio da instituição da propriedade e da desigualdade moral e política nascente, até a instauração de uma nova ordem civil proposta por Rousseau no *Contrato Social*. A religião como parte de discussão dessa obra deve fortalecer os laços sociais entre os súditos, impedindo que a vontade de particulares sobrepuje a vontade geral por meio da “profissão de fé civil”, à qual todos os membros do Estado devem obedecer. Ao cristão, nesse contexto, cabe obedecer aos dogmas impostos pelo Estado via vontade geral, limitando sua crença à própria consciência. No plano moral, o nosso foco será o de demonstrar como os vícios invadem e se proliferam na natureza humana e se ramificam na sociedade, formando homens para viverem na hipocrisia como parte integrante da sociedade de máscaras. Desse modo, o cristianismo moderno, católico ou protestante, além de dar suporte aos poderes políticos locais, era absorvido pela estrutura e costumes aparentes dos mesmos. Ao dar suporte a tais poderes, a maior parte das igrejas cristãs encorajava a intolerância e o fanatismo contra aqueles que não professassem suas crenças. No caso do catolicismo oficial do Antigo Regime, além dos abusos em matéria de fanatismo e intolerância, a hierarquia era praticamente uma ala da nobreza e, por isso, ficou sujeita a viver numa sociedade de máscaras e aparências. Destarte, a reestruturação do cristianismo em Rousseau insere-se numa crítica

histórica porque ele denuncia os abusos da religião vigente em contraste com o autêntico cristianismo primitivo. Inclui-se também numa crítica social, pois o cristão pode viver no Estado constituído pelo *Contrato Social* desde que siga sua crença em sua consciência e obedeça à “profissão de fé civil”. Apresenta um forte apelo moral porque a denúncia recai sobre o cristianismo, imerso na hipocrisia e nas máscaras da sociedade do Antigo Regime.

PALAVRAS-CHAVE: Ser. Parecer. Cristianismo. Política. História. Moral.

ABSTRACT

SILVA NETO, Otacílio Gomes da. *Rousseau's Concept of Christianity and Politics: The Conflict Between Reality and Appearance in the Enlightenment*. Doctoral dissertation presented to the Joint Doctoral Program in Philosophy of the Federal Universities of Paraíba, Pernambuco and Rio Grande do Norte in fulfillment of the requirement to earn a doctorate in philosophy, with a concentration in philosophy along the research lines of ethics and political philosophy. João Pessoa, 2017.

The objective of this dissertation is to investigate the links between Christianity and politics in the works of Rousseau, links that indicate movements of rupture and continuity between the two. It defends the thesis that, in the middle of these dynamic relationships, there is a process of restructuring Christianity, suggested by Rousseau, in which the political domain overrides the theological. First, I will develop a historical and critical reflection of the Old Regime and of Christianity from the points of view of the clerics Erasmus and Jean Meslier and demonstrate how the culture of Christianity was imbibed by the customs of aristocratic society. Secondly, I will present the concepts of reality and appearance as possible lenses with which to interpret the work of Rousseau with its ethical and political biases. I will substantiate the inquiry by exploring the historical, social and moral dimensions of Rousseau guided by the conflict between truth and appearance as it relates to Christianity. On the historical plane, the goal is to demonstrate Rousseau's understanding of history, beginning with the improvement of civilization and followed, paradoxically, by the corruption of customs. Christianity is part of Rousseau's understanding, to the extent that Christians abandon their life of earlier times—of poverty, simplicity and humility—when they begin to cultivate the sciences, liberal and visual arts and philosophy. The decadence of modern Christianity is the consequence, in part, of the change in attitude of Christians in history. On the social plane, I will demonstrate how the departure from the natural state for the civil state culminated in the “fall” of man to the civil state by way of the institution of property and of nascent moral and political inequality until the establishment of a new civil order proposed by Rousseau in the “Social Contract.” In the *Social Contract*, the objective of religion should be to strengthen the social ties between subjects and prevent individual will from overriding the general will through a “profession of civil faith” to which all members of the State should adhere. In this context, Christians should obey the dogmas imposed on them by the State through the general will, which limits their own beliefs and conscience. On the moral plane, the focus will be to demonstrate how vices invade and proliferate in human nature, having ramifications on society by forming men to live hypocritically, hypocrisy being an integral part of a society of masks. In this way, modern Christianity, Catholic or Protestant, beyond supporting local political powers, was absorbed by their structure and visible customs. By supporting such powers, the majority of the Christian churches encouraged intolerance and fanaticism against those who did not profess their beliefs. In the case of the official Catholicism of the Old Regime, beyond the abuses of fanaticism and intolerance, the hierarchy was practically part of the nobility, and thus, was subject to live in a society of masks and appearances. Clearly the restructuring of Christianity in Rousseau is relevant to a historical analysis because he denounced the abuses of the existing religion in contrast to authentic, primitive Christianity. It can also be included

in a social analysis since Christians can live in the State conceived by the *Social Contract* as long as they follow their conscience and obey the “profession of civil faith.” It presents a strong moral appeal because the accusation falls on Christianity immersed in hypocrisy and in the Old Regime society of masks.

KEYWORDS: Truth. Appearance. Christianity. Politics. History. Morality.

RÉSUMÉ

SILVA NETO, Otacílio Gomes da. *Christianisme et politique dans la conception de Rousseau: le conflit entre l'être et le paraître dans le Siècle des Lumières*. Thèse de Doctorat présentée au Programme Intégré de Doctorat de Philosophie de l'Université Fédéral de la Parába, Université Fédéral du Pernambuco et Université Fédéral du Rio Grande do Norte, dans le département de Philosophie, ligne de recherche Éthique et Philosophie Politique, pour l'obtention du titre de Docteur en Philosophie. João Pessoa, 2017.

Ce travail de thèse a pour objectif d'analyser, dans l'œuvre de Rousseau, les liens entre christianisme et politique, liens dont les caractéristiques présentent des mouvements de rupture et de continuité entre les deux domaines. Nous défendons la thèse que, au sein de cette dynamique, Rousseau sous-entend l'existence d'un processus de restructuration du christianisme, processus dans lequel le domaine du politique outrepassa celui de la théologie. Pour atteindre notre objectif, nous ferons, dans un premier temps, une réflexion historique et critique de l'Ancien Régime et du christianisme, et ce à partir des ecclésiastiques Erasme et Jean Meslier. Notre objectif sera ici de démontrer que la culture chrétienne fut absorbée par les coutumes de la société aristocratique. Dans un second temps, nous présenterons les concepts de l'être et du paraître comme possibilité d'interprétation de l'œuvre de Rousseau dans son aspect éthique et politique. Nous justifierons notre analyse par un parcours de recherche tenant compte des dimensions historiques, sociales et morales chez Rousseau, guidé par le conflit entre l'être et le paraître en lien avec le christianisme. Sur un plan historique, notre but sera de démontrer que Rousseau entend l'histoire comme un perfectionnement de la civilisation qui serait paradoxalement suivi par la corruption des mœurs. Le christianisme est partie intégrante de cette analyse de Rousseau, dans la mesure où les chrétiens, quand ils commencèrent à cultiver les sciences, les lettres, les arts et la philosophie, abandonnèrent la vie pauvre, simple et humble des premiers temps de leur histoire. La décadence du christianisme moderne est la conséquence, en partie, de ce changement d'attitude des chrétiens dans l'histoire. Sur le plan social, nous démontrerons que la sortie de l'état de nature pour l'état civil a culminé avec la "chute" de l'homme dans l'état civil par le biais de l'institution de la propriété et de l'inégalité morale et politique naissante, jusqu'à l'instauration d'un nouvel ordre civil proposé par Rousseau dans le *Contrat Social*. La religion, en tant qu'élément de discussion de cette œuvre, doit renforcer les liens sociaux entre les sujets, en empêchant que les intérêts particuliers prédominent face à l'intérêt général, par le biais de la profession de foi civile, à laquelle tous les membres de l'État doivent obéir. Au chrétien, dans ce contexte, échoit l'obligation d'obéir aux dogmes imposés par l'État via l'intérêt général, limitant ainsi sa croyance en sa propre conscience. Sur le plan moral, notre approche sera de démontrer comment les vices envahissent et prolifèrent dans la nature humaine, et s'étendent dans la société, formant ainsi des hommes qui vivent dans l'hypocrisie comme partie intégrante d'une société de masques. Ainsi, le christianisme moderne, catholique et protestant, en plus de sustenter les pouvoirs politiques locaux, était absorbé par la structure et les mœurs apparentes de ces mêmes pouvoirs. En appuyant de tels pouvoirs, la plus grande partie des églises chrétiennes encourageait l'intolérance et le fanatisme contre ceux qui ne professaient pas leurs croyances. Dans le cas du catholicisme officiel de l'Ancien Régime, en plus des abus en matière de fanatisme et

d'intolérance, la hiérarchie était pratiquement une aile de la noblesse et, pour cela, elle fut sujette à vivre dans une société de masques et d'apparences. De plus, la restructuration du christianisme chez Rousseau s'inscrit dans une critique historique, parce qu'elle dénonce les abus de la religion en place, en opposition avec l'authentique christianisme primitif. Elle s'inscrit aussi dans une critique sociale car le chrétien peut vivre dans un État constitué par le *Contrat Social* à partir du moment où il suit ses croyances en sa conscience et obéit à la "profession de foi civile". La critique présente enfin une forte connotation morale car elle retombe sur le christianisme immergé dans l'hypocrisie et les masques de la société d'Ancien Régime.

MOTS CLETS: Être. Paraître. Christianisme. Politique. Histoire. Moral.

LISTA DE SIGLAS

O. C.	<i>Ouvres Complètes</i>
C. C.	<i>Correspondance Complète</i>
<i>Primeiro Discurso</i>	<i>Discurso sobre as ciências e as artes</i>
<i>Segundo Discurso</i>	<i>Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens</i>
<i>Nova Heloísa</i>	<i>Júlia ou A Nova Heloísa</i>
<i>Emílio</i>	<i>Emílio ou Da Educação</i>
<i>Contrato Social</i>	<i>Do Contrato Social</i>

Organização das citações em rodapé envolvendo a obra de Rousseau

Utilizamos como padrão para as referências à obra de Rousseau em rodapé:

1. As traduções disponíveis em língua portuguesa seguidas da referência nas Obras Completas;

Ex.: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As Confissões**. Tradução de Raquel de Queiroz. São Paulo: Edipro, 2008, p.322. O. C. I, p.351.

2. Para o apoio às referências diretas da fonte em outro idioma, utilizaremos em rodapé a indicação como tradução livre.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO I - O SER E O PARECER NO ANTIGO REGIME	28
1.1 O diagnóstico da corte no Antigo Regime	28
1.2 A Espetacularização dos costumes e o ideal de civilidade no Antigo Regime.....	32
1.3 Exibicionismo e poder no Antigo Regime	41
CAPÍTULO II - ANTECESSORES DE ROUSSEAU NA CRÍTICA AO CRISTIANISMO IMERSO NAS APARÊNCIAS	49
2.1 Erasmo e o <i>Elogio da Loucura</i>	52
2.2 A Reforma Protestante	64
2.3 O padre Jean Meslier	70
CAPÍTULO III - O SER E O PARECER E O CRISTIANISMO: O ESTADO DA QUESTÃO EM ROUSSEAU	80
3.1 Rousseau: o ser e o parecer no contexto de uma reflexão ética e política.	80
3.2 Retratos dos impasses entre Rousseau e o cristianismo	92
CAPÍTULO IV - A RETÓRICA DO REPUBLICANO: A CRÍTICA DE ROUSSEAU AO SER E O PARECER EM SUA DIMENSÃO HISTÓRICA.....	103
4.1 A “Filosofia da história” de Rousseau ou a história como aparência	104
4.2 O progresso das sociedades e a corrupção dos costumes	109
4.3 Virtude, simplicidade e a crítica ao pedantismo filosófico	119
CAPÍTULO V - HISTÓRIA E CRISTIANISMO EM ROUSSEAU: DA SIMPLICIDADE PRIMITIVA AO OBSCURECIMENTO DA FÉ	130
5.1 A cultura cristã e os silêncios de Rousseau	130
5.2 Virtudes republicanas e virtudes cristãs	136
5.3 “Passo a uma acusação muito mais grave”: as tensões entre o cristianismo e a civilização	144
CAPÍTULO VI - A RETÓRICA DO POLÍTICO: A CRÍTICA DE ROUSSEAU AO SER E O PARECER EM SUA DIMENSÃO SOCIAL.....	155
6.1 Do estado de natureza ao estado civil	156
6.2 O surgimento da propriedade e a desigualdade nascente	169
6.3 Verdades e aparências no pacto social	175

CAPÍTULO VII - A SOCIEDADE CIVIL E O CRISTIANISMO: O ENFOQUE DE ROUSSEAU SOBRE O MAL, O FANATISMO E A INTOLERÂNCIA	188
7.1 Elementos de descontinuidades entre a formação da sociedade civil e o cristianismo	189
7.2 Religião civil, intolerância e cristianismo	201
7.3 “O perfeito cristianismo é a instituição social universal”: a restituição do cristianismo	221
CAPÍTULO VIII - A RETÓRICA DO PRECEPTOR: A CRÍTICA DE ROUSSEAU AO SER E O PARECER EM SUA DIMENSÃO MORAL.....	235
8.1 A ameaça das aparências na constituição do homem	235
8.2 Rousseau: de vítima das aparências a crítico da sociedade de máscaras.	250
8.3 O contraste entre a simplicidade do campo e a espetacularização da cidade.....	258
CAPÍTULO IX - OS DILEMAS DA MORAL CRISTÃ NO COMBATE DE ROUSSEAU AS APARÊNCIAS	274
9.1 Rousseau e a carência da doutrina cristã na constituição do homem na perspectiva moral	274
9.2 As duas “profissões de fé”, sinceridade e cristianismo	281
9.3 “Por que seria eu um hipócrita e o que ganharia em sê-lo?”: Rousseau “discípulo” de Jesus Cristo	302
CONCLUSÃO	324
REFERÊNCIAS	332

INTRODUÇÃO

No final do século XVIII, um piedoso e asceta padre irlandês chamado William Gahan (1732-1804) tratou de instruir os jovens contra as “contagiosas doutrinas” que punham em perigo a fé cristã. Unindo seus estudos teológicos com a tentativa real de viver uma coerente vida cristã no contexto de uma Irlanda conturbada por disputas entre católicos e protestantes, Gahan destinou boa parte de sua vida a refutar aquilo que, em sua opinião, seriam os erros do seu século: o materialismo, o ateísmo e o deísmo, respectivamente.

Ele dedicou parte de sua obra, intitulada *Jovens instruídos nos fundamentos da religião cristã*, ao ataque às “doutrinas” de pensadores e seus “livros escandalosos”¹. Em sua opinião, os escritos desses homens eram perigosos para a juventude cristã já que alguns jovens estavam sendo presas fáceis, seduzidos que eram pela influência do espírito da irreligião e da incredulidade. As ideias de Voltaire, Rousseau e Paine têm destaque entre esses autores e livros denunciados pelo piedoso padre Gahan, conforme citação:

Em meados da metade do corrente século, um grupo de homens destituídos da moralidade, da religião e dos princípios, tem se apresentado no continente sob o ilusório título de filósofos, e tem imaginado ser capaz de disfarçar com impunidade os mais monstruosos erros, e subverter toda verdade cristã, por meio de um evidente abuso de seus talentos e do respeitável nome da filosofia².

Dentre os “erros” dos pensadores acusados pelo padre estão: a negação da revelação cristã unida à defesa radical que envolve a separação entre as autoridades natural e civil, “as duas bases da sociedade humana” (GAHAN, 1798, p. 125). Segundo Gahan, eles têm promovido a ruptura dos laços de moralidade entre os homens e, ao ousar desmerecer a autoridade divina sobre eles, os pensadores terminam por confundi-los por não oferecerem nenhuma base segura na qual os homens possam se sustentar. As teses desse teólogo cristão anteciparam aquilo que a doutrina cristã faria no decorrer do século

¹ GAHAN, William. **Youth instructed in the grounds of the Christian religion**. With remarks on the writings of Voltaire, Rousseau, T. Paine, & c. Dublin: M'Donnel, 1798.

² *About the middle of the present century, a set of men, destitute of morals, of religion and principle, have stepped forth on the continent under the specious title of philosophers, and have fancied themselves able to gloss over the most monstrous errors with impunity, and to overset every Christian truth, by a manifest abuse of their talents and of the respectable name of Philosophy* (GAHAN, 1798, p.124) (Tradução livre).

posterior, ou seja, uma desconfiança e até mesmo um *anátema* em relação aos ideais propagados pelo Iluminismo.

Contudo, até que ponto as ideias de Rousseau foram responsáveis por corromper a juventude cristã? Na opinião de Gahan, apesar do belo estilo poético da escrita de Rousseau, o leitor não deve se enganar, pois subjacente ao “brilhantismo do seu estilo”, se esconde um homem contraditório que disfarça a falsidade “sob a aparência da verdade” (GAHAN, 1798, p. 130). Para Gahan, o genebrino tem ideias confusas e constantemente contraditórias, não apenas no mesmo livro, mas também na mesma página, embora o padre não tenha especificado que livro e páginas são essas. Mesmo estando sempre pronto a se defender para os que apontam suas contradições, as repostas de Rousseau são ainda mais inconsistentes. “Ele é fértil em más definições e sofismas”, escreve o padre, “seus raciocínios são falsos e capciosos, suas ideias são extravagantes e excêntricas, seus pontos de vista são quiméricos e totalmente paradoxais”³.

Conforme Gahan, as ideias religiosas de Rousseau também estão em completo acordo com suas contradições, já que não há clareza naquilo que ele defende de fato. Opinião também compartilhada por Voltaire, segundo citação do seu agressivo panfleto anônimo contra Rousseau, *O sentimento dos cidadãos*:

Hoje não se esgota a paciência quando ele publica um novo libelo, no qual desafia com furor a religião cristã, os religiosos que a professam, todos os sacerdotes do Santo Evangelho e todo o corpo estatal? A loucura não pode mais servir de desculpa, pois ele sabe que comete esses crimes⁴.

Será que Rousseau atacou deliberadamente a revelação cristã? É de se admirar que de um lado um padre, e de outro, um arqui-inimigo ferrenho do clero tenham ideias semelhantes sobre o “contraditório” Jean-Jacques. Rousseau foi crente por toda a vida? Ele foi cristão? Deísta? Se ele era cristão, que tipo de cristão ele foi? Por que ele escreveu sobre o cristianismo? Como entender o seu cristianismo no contexto da sociedade aristocrática do Antigo Regime, que valorizava o parecer em detrimento do ser? Quais as

³ *He is fertile in bad definitions and sophisms; his reasonings are false and captious; his ideas are extravagant and eccentric; his views are chimerical and full paradoxes* (GAHAN, 1798, p.130-131). (Tradução livre).

⁴ Disponível em: <<http://www.consciencia.org/o-sentimento-dos-cidadaos-voltaire>>. Acesso em: 28 jul. 2015.

consequências dos costumes aristocráticos para a vida cristã e que influência tiveram esses costumes na crítica de Rousseau ao cristianismo?

Dúvidas e questionamentos pairavam sobre os contemporâneos de Rousseau no tocante às suas ideias, e, mais particularmente, aos seus escritos sobre o cristianismo, dada a complexidade de interpretações e combinações nas quais esses escritos suscitavam e ainda suscitam. O padre Gahan não estava totalmente errado em seus julgamentos sobre Rousseau. A vida desse padre era guiada por um único caminho: a teologia inspirada pela espiritualidade cristã. E foi com esse olhar que ele julgou o genebrino, conforme citação:

Quanto à religião de Rousseau, eu desafio qualquer um a descobri-la em seus escritos: uma vez ele parece ser ateu, outra, um deísta, outra vez mais um materialista. Um tempo, ele fala a linguagem de um calvinista, outro, a de um sociniano⁵, outro mais ele fala a linguagem de um católico. E ainda, se você acreditar em si mesmo, nenhum autor é mais coeso ou mais consistente⁶.

Em outras palavras, é como se Rousseau fizesse o uso de retóricas ou até de máscaras para se comunicar com cada público diferenciado. Sendo assim, ele seria simpático para com os ateus em meio aos crentes, defenderia os crentes em meio à incredulidade, criticaria os ateus para salvaguardar seu sistema político, defenderia a fé cristã em meio aos filósofos, justificaria a razão entre os devotos. De outro modo, atacaria os católicos em meio aos protestantes, basear-se-ia na doutrina católica para responder a católicos, e, por fim, atacaria os protestantes em nome da Reforma. Perguntaria o padre: o que Rousseau seria dentro desse contexto?

Rousseau viveu num século em que as questões religiosas estavam diminuindo gradativamente sua importância e autonomia, na proporção em que passam a ser subordinadas às especulações científicas e racionais. Se os pilares do Antigo Regime começavam a ser abalados, também uma mudança epistemológica estava em curso na

⁵ Para Almeida Júnior (2008), o socinianismo é uma “Doutrina religiosa de Lélío Socini (1525-1562) e Fausto Socini (1539 - 1604), que exerceu influência especialmente na Polônia; seus principais pontos são os seguintes: 1º negação do dogma trinitário; 2º negação do pecado original e da predestinação; 3º negação do valor das obras e da necessidade de mediação eclesiástica; 4º recurso à razão como único instrumento para a interpretação autêntica da Bíblia. Além da Polônia, o socinianismo difundiu-se na Holanda e na Inglaterra, mas sua influência foi enorme em toda a cultura liberal moderna” (ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito de. Rousseau e o cristianismo. In: **Iterações: Cultura e Comunidade**, v. 3, n. 4, 2008, p.76).

⁶ *As to Rousseau's religion, I defy anyone to find it out from his writings: one time he appears to be an Atheist, another time a Deist, another time a Materialist: one time he speaks the language of a Calvinist, another time the language of Socinian, another time the language of Catholic: and yet, if you will believe himself, no author is more connected or more consistent* (GAHAN, 1798, p. 134). (Tradução livre).

medida em que a teologia perdia espaço para a filosofia e as ciências naturais. Com essas mudanças, vieram à desconfiância de pensadores e intelectuais para com a religião cristã.

A religião cristã passava por uma crise após anos de lutas intermitentes entre católicos e protestantes. Imiscuídos nos poderes políticos e em uma moral de interesses, os cristãos estavam confusos no tocante à vida secular e às exigências do Evangelho. Ainda assim, a época que antecedia o Iluminismo era fortemente marcada pelo domínio da cultura religiosa, conforme Todorov (2008, p. 15):

A tutela sob a qual viviam os homens antes das Luzes era, em primeiríssimo lugar, de natureza religiosa; sua origem era então ao mesmo tempo anterior à sociedade presente (fala-se nesse caso de “heteronomia”) e sobrenatural. É à religião que se dirigirá a maior parte das críticas, visando tornar possível que a humanidade tome nas mãos seu próprio destino. Trata-se, todavia, de uma crítica focada: o que se rejeita é a submissão da sociedade ou do indivíduo a preceitos cuja única legitimidade advém daquilo que uma tradição atribui aos deuses ou aos ancestrais; não é mais a autoridade do passado que deve orientar a vida dos homens, mas seu projeto para o futuro⁷.

Não sabemos ao certo se, no estado presente, já que passados três séculos da difusão dessas ideias que culminaram com as sociedades laicas do Ocidente, a “vida melhorou”. Não há certeza de que, se extinguirmos a religião, ou mesmo o cristianismo das sociedades, tudo estará bem. Mas, voltar ao tempo em que o domínio da fé religiosa prevalecia sobre a sociedade também não era e não é a saída. Contudo, há quem pensasse assim após a crise vivida pela França em decorrência das turbulências ocorridas durante a Revolução Francesa e a posterior ascensão e fracasso do Império Napoleônico, no período conhecido por Restauração. Vozes como a de Chateaubriand⁸ se ergueram na tentativa pífia de restaurar o galicanismo. Conforme Muret (1933):

A Religião era para Chateaubriand a base sólida de um bom Estado, por causa de sua justiça eterna. Ele acreditava que o grande erro da Revolução foi o ataque à Igreja. Desse modo, a moralidade foi demolida e a experiência e os costumes desprezados, deixando a sociedade sem passado, presente ou futuro fundada naquela frágil coisa que é a razão humana⁹.

⁷ TODOROV, Tzvetan. **O Espírito das luzes**. Tradução de Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Barcarolla, 2008.

⁸ MURET, Charlotte Touzallin. **French Royalist Doctrines Since the Revolution**. New York: Columbia University Press, 1933.

⁹ *Religion was for Chateaubriand the sole basis of a good State, for it is eternal justice. He considered that the greatest fault of the Revolution was its attack upon the Church. Thereby it overthrew morality, and despised experience and customs, leaving a society without past or future, founded on that fragile thing, human reason. Christianity gives men a true idea of what is just and unjust; it substitutes affirmation for*

Obviamente Chateaubriand tinha muitas razões para se queixar da Revolução. Ele havia não apenas perdido o seu *status* de nobre, mas também viu seu irmão e sua irmã serem guilhotinados. Arruinada, sua mãe morreu pobre no exílio. As marcas da Revolução estavam vivas em sua mente e serviam de motivação para os seus escritos, que remontavam a tempos, para ele, nostálgicos, já que ele presenciou os últimos suspiros da corte de Versalhes.

Ruzza (2012) compreende a crítica à religião no século XVIII a partir de duas vertentes. A primeira é dirigida às religiões institucionalizadas, como o cristianismo católico e protestante, o judaísmo e o islamismo. A segunda vertente é dirigida à religião em si mesma, independentemente do credo ou instituição. Nesse aspecto, a crítica se sustenta por intermédio do fortalecimento da secularização da sociedade e o consequente anticlericalismo. Ruzza (2012) sistematiza a secularização a partir de “quatro frentes”:

A primeira trata de aspectos práticos como a felicidade, a virtude e a ética, com um ataque à hipocrisia moral do clero, os seus privilégios, as exigências de obediência, privações e renúncia à felicidade, os obstáculos postos por ele para o conhecimento humano. A segunda se envolve com a política e a sociedade, que passa por grandes transformações, numa época em que muitos pensadores políticos desenvolvem teorias do direito divino ou paternal que justificam formas de despotismo e opressão, como aquela da monarquia francesa garantida pelo poder espiritual da Igreja católica. Uma terceira trata de questões relativas a nossa mente e as operações que ela realiza: pensamentos e sentimentos. A última ataca a teologia, pela invenção e imposição de dogmas considerados absurdos e causadores de conflitos religiosos de divisões internas, de perseguições (RUZZA, 2012, p. 13)¹⁰.

Podemos dizer que a primeira frente se aproxima mais de **questões morais** que eram flagrantes entre o clero já que em muitas ocasiões esse segmento anunciava uma moral sem se preocupar em praticá-la, partidário que era das aparências. A moral fundada na teologia já não era atendida pelos intelectuais, que a baseavam em outros parâmetros (razão, paixões e o sentimento), chegando até excluir a autoridade da religião e da fé.

A segunda frente se aproxima mais das **questões históricas e políticas**. Ela se apresenta como uma denúncia ao despotismo monárquico corroborado pelos dogmas e

doubt, and embraces all humanity in its idea of universal brotherhood. (MURET, 1933, p. 44). (Tradução livre).

¹⁰ RUZZA, Antonio. **Em nome das luzes: um desafio à religião**. São Paulo: Anablume, 2012.

pela fé que mantinham essa ordem a ferro e fogo, recorrendo à intolerância que levava à prisão, desterrados e morte dos supostos adversários. Compondo com a nobreza o segmento privilegiado, a Igreja (alto clero) tinha enorme influência política e social na França no século XVIII. Herança que parece vir desde a vitória de Carlos Martel sobre os árabes na célebre batalha de Poitiers (732), praticamente mil anos antes, quando os francos se tornaram os autênticos “protetores da Igreja”. Havia fundamento histórico para a aliança entre a França e a Igreja Católica simbolizada pela união entre trono e altar. É dessa forma que a união dos poderes espiritual e temporal ainda era marcante no século XVIII, embora com traços de decadência.

Para manter-se no poder, a Igreja precisava salvaguardar a sua posição social. Detentora de muitas terras e títulos, os seus membros eram mais príncipes do que autênticos líderes religiosos. Em vista de não perder as regalias, havia uma teologia preparada para legitimar o poder monárquico e garantir a “ordem” da hierarquia social, conforme a “Carta Pastoral” do Arcebispo de Paris, que condena o *Emílio* de Rousseau:

Não é de hoje, caríssimos irmãos, que o espírito de irreligião é um espírito de independência e revolta. E como, com efeito, esses homens audaciosos, que recusam submeter-se à autoridade do próprio Deus, respeitariam a dos reis que são as imagens de Deus, ou dos magistrados que são as imagens dos reis?¹¹.

Com vistas a não perder o poder, era necessário para essa instituição atacar a ameaça protestante e os intelectuais que questionavam sua autoridade. Tal autoridade era baseada na revelação, ao passo que os intelectuais modernos, em geral, baseavam suas ideias na razão e na ciência. Entre a revelação e a razão, havia uma questão de legitimidade quanto à autoridade. Alguns intelectuais chegavam a negar a autoridade absoluta das religiões reveladas. Uma terceira e quarta frente foram formadas com o intuito de contrariar não apenas a suposta universalidade da fé cristã, mas também visava ao descrédito da teologia quanto à sua interpretação do mundo, do homem e da sociedade.

Portanto, a terceira e a quarta frente se aproximam das **orientações epistemológicas** que envolviam a universalidade da razão, a legitimidade da ciência, a influência das paixões e do sentimento na ordem do conhecimento, assim como na ordem

¹¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. “Apêndice: Carta Pastoral de Sua Graça o Arcebispo de Paris”. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p.232.

moral. A fé, a vida ascética e os dogmas já não tinham tanta influência na moralidade. Os conceitos de bem e mal, justo e injusto, verdade e mentira não eram mais unicamente iluminados pela revelação bíblica; às vezes, até determinados versículos da Bíblia os confundiam.

Nesse caso, a revelação podia ser manipulada para defender uma questão meramente política que legitimava as regalias da nobreza e do alto clero. É por isso que Cassirer (1994, p. 189) é enfático ao afirmar que “[...] a atitude crítica e céptica em face da religião, eis o que caracteriza a própria essência do Iluminismo”¹². Atitude “crítica” e “céptica” são adjetivos importantes que sintetizam bem o ambiente intelectual em relação à religião nesse período.

Associamos a atitude crítica como um questionamento sobre a origem e a função da religião na vida do homem, da sociedade e do Estado. A atitude céptica representaria uma postura de desconfiança em relação à religião, bem como as divindades. O fato é que tal atitude crítica ou céptica foi mais rígida em relação ao cristianismo. Quais razões outras poderíamos mencionar para tal atitude? Será que a religião revelada é um mal, ou é um mal aquilo que se fez dela? Por que tanto esforço gasto para solapar os seus fundamentos? Será que havia contradições na racionalização crítica que os pensadores da ilustração empreenderam contra a religião?

Cassirer (1994)¹³ apresenta algumas razões fundamentais, além das de Ruzza (2012), que levaram o rompimento dos intelectuais com a religião. Para o primeiro, três seriam os motivos, quais sejam: a religião seria responsável por dificultar o progresso intelectual; ela tornou-se incapaz de fundar e garantir uma verdadeira moral, bem como a religião também se tornou ineficaz em fundar e garantir uma ordem política e social justa.

A questão é que, para defender suas ideias, a Igreja usava a força do Estado, mandando prender arbitrariamente quem ousasse opor-se à sua autoridade. Muitos pensadores tiveram problemas com a Igreja. Voltaire e Diderot foram presos por causa de alguns escritos considerados contrários à fé. Rousseau teve sua prisão decretada em Paris pelo mesmo motivo. Ele ainda foi considerado *persona non grata* na Genebra protestante. Os caminhos eram tortuosos para aqueles que lutavam pelo livre pensamento.

¹² CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**. Campinas, SP: Unicamp, 1994.

¹³ Id. *ibid.*, p.190.

Na proporção em que a ciência e a razão ganhavam terreno, a religião estava perdendo força. Nos círculos intelectuais parisienses, discutir sobre fé, dogmas, teologia e assuntos afins era no mínimo ir na contramão da história. Luzes e trevas eram expressões muito usuais nesse período. Fazendo uso das Luzes, os intelectuais do Iluminismo poderiam trilhar um novo caminho para uma nova história, conforme Todorov (2008, p. 68):

A história moderna, do Renascimento até as Luzes, de Erasmo a Rousseau, é a da consolidação da separação entre instituições públicas e tradições religiosas, e a do aumento da liberdade individual. Com efeito, o poder temporal da Igreja é abalado sem ser abolido, como testemunham os vários passos dados em favor da tolerância religiosa.

A tolerância só seria possível em um Estado laico, livre de qualquer imposição ou sujeição advinda das religiões reveladas, como ainda havia nos Estados e Repúblicas do século XVIII. Mas, para se chegar à tolerância religiosa, era necessário reinterpretar o lugar e o papel da religião cristã no Estado, quando não se pensava em simplesmente excluí-la da sociedade. O fanatismo, advindo de interpretações obscuras e descontextualizadas da Sagrada Escritura, também deveria ser combatido. Portanto, o cristianismo estava sofrendo um duplo ataque: de um lado, os intelectuais, que defendiam o deísmo e o materialismo, negavam a sua legitimidade; de outro, líderes cristãos e seus seguidores manipulavam as sagradas escrituras para finalidades escusas, quais sejam, manutenção de privilégios e propagação da intolerância religiosa.

A **estrutura** do cristianismo das sociedades no Século das Luzes unia os poderes político e religioso. Do ponto de vista político, as interpretações toscas das Sagradas Escrituras aliadas a um dogmatismo teológico legitimavam o poder político dos governos para conceder privilégios aos clérigos. Estes eram protegidos pelo poder político, além de usufruir das benesses do estilo de vida aristocrático. Nesse caso, o Estado fomentava a superstição, o fanatismo e a intolerância entre os súditos por meio da religião, já que o súdito deveria ser cristão (católico ou protestante) nessas sociedades. O mal no mundo era explicado pelo pecado original, bem como pela sedução de Satanás, como forma de justificar a desigualdade moral e política entre os homens daquela sociedade. Se a culpa era de Satanás ou de Adão, o súdito tinha de recorrer aos clérigos para que o mal fosse

sanado. Pela culpa de Satanás, muitos pereceram nas masmorras, suplícios e nas fogueiras da Inquisição.

Do ponto de vista moral, os líderes religiosos, como parte integrante da nobreza, eram “mundanos” e intolerantes. Suas vidas eram arraigadas às delícias do poder, e por isso não atendiam aos cumprimentos sinceros do dever religioso conforme a espiritualidade e os ensinamentos de Jesus Cristo. Havia uma ruptura entre a fé e as obras. Os seus discursos encorajavam a superstição por meio de anúncios de milagres fortuitos, além de instigarem as multidões por meio de retóricas inflamadas que encorajavam o fanatismo e a superstição. Em síntese, o cristianismo praticado nessas sociedades era ocasionalmente baseado em valores de uma sociedade superficial e costumes aparentes.

Como reação, alguns intelectuais cristãos defenderam uma reforma do cristianismo numa crítica direta ao excessivo poder político do clero, bem como a hipocrisia e corrupção que corrompia os seus membros como o foi o caso de Erasmo. Outros intelectuais que nasceram cristãos tornaram-se militantes de uma causa oposta ao desafiar as autoridades eclesiásticas baseadas em dogmatismos de inspiração bíblica. Eles defendiam o deísmo e o ateísmo/materialismo como fora os casos de Meslier, Voltaire e Diderot, respectivamente. Estes atacaram intensamente o cristianismo.

Analisando esse contexto, esse trabalho tem como foco central investigar o cristianismo a partir do conflito entre o ser e o parecer no pensamento de Rousseau no contexto do Século das Luzes. Defendemos a **tese** segunda a qual, em meio às discussões que envolviam a fé cristã nos domínios histórico, social e moral, Rousseau propõe uma **reestruturação** e não uma superação do cristianismo. Rousseau não se identifica com o cristianismo oficial, mas também ele não endossa o ateísmo e o materialismo em moda. Defendemos que ele se identifica com autores como Erasmo, pois ambos rejeitaram a hipocrisia e os desmandos do poder dentro do cristianismo; contudo, eles não romperam com essa religião. Declarando-se cristão, Rousseau se contrapôs aos filósofos que defendiam o deísmo, o materialismo e ateísmo em moda, e foi ridicularizado por isso. Ao mesmo tempo em que denunciou os abusos do cristianismo vigente, sem que para isso ele tivesse de negar a sua fé. Logo, no nosso entendimento, não há indiferença de Rousseau em relação ao cristianismo.

A suposta reestruturação do cristianismo que ele propõe não foi construída deliberadamente, como se o genebrino tivesse uma intenção prévia em fazê-la. Ele nunca

afirmou que iria reestruturar ou mesmo renovar o cristianismo, ou se dedicar exclusivamente a tais empreendimentos. Do mesmo modo, Rousseau não pode ser confundido com Lutero e Calvino, notáveis reformadores. O cristianismo de Rousseau não é sequer a base que sustenta os seus escritos. Por exemplo, ele não parte de uma ideia de cristianismo para fundamentar o seu conceito de homem ou sociedade civil. O nosso autor se ocupou em escrever sobre o cristianismo num contexto em que prevalecia ainda um embate intenso envolvendo razão, ciência e fé e seus desdobramentos nos domínios da história, da sociedade e da moral, já que a doutrina cristã era utilizada para dar suporte ao poder civil.

O caminho metodológico que propomos para investigar o cristianismo de Rousseau parte do conflito entre o ser e o parecer, por se tratarem, no nosso entendimento, de conceitos que têm pertinência na obra. A nossa intenção é justificar em nossa tese as evidências que levam a entender que o ser e o parecer em Rousseau são uma questão que tem relevância não apenas de cunho histórico, mas, sobretudo, filosófico.

Para desenvolver o foco central, o nosso trabalho de tese está organizado em nove capítulos. No primeiro e segundo capítulos, que concentram uma análise conceitual e histórica, faremos uma análise da época do nosso autor nas quais o Antigo Regime e, com certa abrangência, o cristianismo estarão em evidência. O nosso objetivo é demonstrar o poder do fascínio de uma aristocracia decadente, mas que conseguia manter-se no poder por valorizar a etiqueta e a espetacularização da vida cortesã. Tratava-se de estilo de vida que influenciava praticamente todos os segmentos da sociedade, incluindo a plebe, os súditos e o clero. Todos eram arrastados pela etiqueta do Antigo Regime.

Concluindo essa parte, analisaremos a crise da cristandade a partir das ideias de dois clérigos que viveram no contexto da sociedade aristocrática. São eles: Erasmo e Jean Meslier. As obras deles nos indicarão o caminho que nos leva a responder a seguinte questão: até que ponto o cristianismo viveu o drama da fratura entre o ser e o parecer? Em Erasmo, embasar-nos-emos na obra *Elogio da Loucura*¹⁴ na qual está presente uma sólida crítica à vida cristã corroída pelas mazelas da hipocrisia e da ganância.

O padre Meslier¹⁵ é responsável por ser uma das personagens históricas do Século das Luzes mais controversas, já que ele exercia seu ministério se autodeclarando ateu,

¹⁴ ROTTERDAM, Erasmo de. **Elogio da Loucura**. São Paulo: Abril Cultural, 1972, (Os Pensadores).

¹⁵ MESLIER, Jean. **Crítica Del La Religión y Del Estado**. Barcelona: Ediciones Península, 1978.

conforme posteriormente foi descoberto em seus escritos após a sua morte. Entre Erasmo e Meslier, há a Reforma Protestante, que, com toda a sua importância em matéria de moral e política, não poderia deixar de ser mencionada. Essa análise pretende demonstrar que Rousseau não era uma voz isolada contra os desmandos do cristianismo historicamente situado no contexto da aristocracia moderna.

O terceiro capítulo estará focado em duas questões centrais. A primeira diz respeito à possibilidade de interpretar os trabalhos de Rousseau a partir da tensão entre o ser e o parecer, tendo em vista que não há unanimidade entre os estudiosos sobre um centro comum no qual convergiriam as principais temáticas rousseauianas. A segunda está relacionada à possibilidade de estabelecer continuidades e afinidades entre Rousseau e o cristianismo, pois também não há unanimidade entre os estudiosos sobre esse assunto.

A partir do quarto capítulo, o nosso foco será o de investigar a ruptura entre o ser e o parecer na obra de Rousseau, a partir da dimensão histórica, social e moral para compreender como essas dimensões se inserem no suposto cristianismo reestruturado de Rousseau. Obviamente, inúmeras dificuldades e questionamentos nos são impostos, porquanto o próprio Rousseau não desenvolveu sua obra de acordo com essa organização nem se limitou a elas. Ele não estabeleceu fronteiras precisas entre uma crítica histórica, política ou moral, nem mesmo no seu cristianismo. Nesse aspecto, pode parecer arbitrária a nossa proposta devido a essa constatação, embora o nosso objetivo esteja na tentativa de uma melhor organização didática desses conteúdos.

Sendo assim, o capítulo quarto tratará da tensão entre o ser e o parecer do ponto de vista histórico. Acreditamos que Rousseau elabora uma “filosofia da história” promovendo paralelos entre povos e personagens do passado e do presente com o intuito de desmascarar o pretenso progresso das sociedades envernizados pelas ciências, artes e pelo pedantismo filosófico, em vista de um ideal de virtude que alia a simplicidade, as qualidades guerreiras e a autenticidade. No quinto capítulo, traremos a tensão mencionada para as fronteiras do cristianismo na concepção de Rousseau. O nosso objetivo é investigar se há continuidades entre a concepção de história enquanto desmascaradora das aparências e o cristianismo.

No sexto capítulo, o nosso foco será o de examinar o divórcio entre o ser e o parecer em sua dimensão social. O nosso ângulo de discussão estará centrado na teoria contratualista de Rousseau a partir de uma reflexão que englobará os conceitos de estado

de natureza, propriedade e sociedade civil observando o conflito entre o ser e parecer durante a explanação desses conceitos. No sétimo capítulo, pretendemos aproximar a discussão desenvolvida no capítulo precedente com o cristianismo e observar como essa religião é entendida nas fronteiras da teoria contratualista do genebrino e qual seria o *status* dela nesse contexto.

No oitavo capítulo, a nossa discussão estará em volta da dimensão moral dentro domínio da ruptura entre o ser e o parecer. O nosso percurso se iniciará com o conceito de natureza humana em Rousseau para entender como as aparências se vinculam a ela. Em seguida, apresentaremos a rejeição de Rousseau à sociedade de máscaras e a sua admiração para com a vida no campo numa visão como um todo idealizada. No nono capítulo, o nosso desafio será o de compreender os dilemas da religião cristã no combate de Rousseau às aparências em sua dimensão moral. Nessa perspectiva, o nosso intuito será o de compreender se há lugar para o cristianismo na luta de Rousseau contra as aparências, e que lugar seria esse.

Entendemos que a análise de Rousseau sobre o cristianismo tem parco tratamento teológico, e por isso, nós somos obrigados a investigar outros possíveis caminhos pelos quais ele teria se utilizado para apresentar o seu cristianismo. O nosso objetivo é identificar pontos de ruptura entre aquilo que seria o ser e aquilo que seria o parecer do cristianismo na concepção de Rousseau, observando o caminho que leva da especulação teológica à análise histórica, social e moral. Essa análise tomada em seu conjunto também é parte da reflexão política, esta entendida de forma abrangente. Afinal, conforme Garcia (1999, p. 140):

Rousseau, sem cessar, repete-se ao redor da ideia de que “tudo se liga à política” e que esta não pode ser reduzida a uma atividade representativa, que dispense os cidadãos da responsabilidade permanente em relação aos assuntos comuns. E, sem dúvida, um dos males inerentes à condição do homem contemporâneo é estar ausente de si em vários planos, entre os quais o político é o mais decisivo¹⁶.

Com isso, não é nossa intenção limitar o conceito de política às obras políticas de Rousseau, tais como: o *Primeiro* e o *Segundo Discurso*, o *Contrato Social*, ou mesmo: *As*

¹⁶ GARCIA, Cláudio Boeira. **A cidade e suas cenas: A crítica de Rousseau ao teatro**. Ijuí, RS: UNIJUÍ, 1999.

considerações sobre o Governo da Polônia. Nessas obras o cristianismo tem pouquíssimo espaço, além de não ser um tipo de religião adequada ao Estado conforme veremos no *Contrato Social*. Se nos restringíssemos a essas obras políticas pouco material sobriaria para trabalhar o cristianismo. A nossa intenção é a de resgatar o sentido amplo de política em Rousseau, tal qual Pintor-Ramos (1982)¹⁷ a entende, conforme citação:

A “política” é o lugar da plena sociabilidade humana e só pode cumprir essa função se oferecer um marco capaz de possibilitar e favorecer o desenvolvimento das forças da natureza humana. Nesse sentido, a “política” afeta a todas as dimensões do homem e, ao meu modo de ver, Rousseau denuncia como um falso caminho a cisão entre a vida de cada homem na esfera privada e a vida na esfera pública, ambas como valores e ideais contrapostos. Ou, como diríamos hoje, entre a sociedade civil e a sociedade política¹⁸.

Desse modo, trataremos de política para além da crítica de Rousseau à formação dos estabelecimentos políticos, bem como da tentativa de organização das instituições públicas (PINTOR-RAMOS, 1982, p. 57). A nossa intenção é a de incluir as dimensões histórica, social e moral como partes integrantes de um arquitetônico plano político, para além das obras políticas do genebrino. Cabe-nos o desafio de investigar essas dimensões a partir do conflito entre o ser e o parecer e incluir o cristianismo nesse empreendimento acadêmico.

¹⁷ PINTOR-RAMOS, Antonio. **El deísmo religioso de Rousseau**: estudios sobre su pensamiento. Salamanca: Universidade Pontificia, 1982.

¹⁸ *La « política » es el ámbito de la plena sociabilidad humana y sólo puede cumplir esa función en el caso de que ofrezca un marco capaz de possibilitar y favorecer el desarrollo de las fuerzas de la naturaleza humana. En este sentido, la « política » afecta a todas las dimensiones del hombre y, a mi modo de ver, Rousseau denuncia como un falso camino la escisión de la vida de cada hombre en una esfera privada y una esfera pública con valores e ideales contrapuestos ; o, como diríamos hoy entre la sociedad civil e la sociedad política* (PINTOR-RAMOS, 1982, p. 56) (Tradução livre).

CAPÍTULO I

O SER E O PARECER NO ANTIGO REGIME

O objetivo desse capítulo é o de situar a temática envolvendo o conflito entre o ser e o parecer na sociedade do Antigo Regime, contexto no qual Rousseau viveu. Acreditamos que entender esse contexto nos possibilitará uma maior inserção nos escritos de Rousseau. Algumas questões deverão permear a investigação: quais eram os valores predominantes da sociedade do Antigo Regime? Como é possível identificá-los? Quem são os agentes envolvidos? Onde o conflito entre o ser e o parecer foi mais intenso? Como o cristianismo reagiu a esses valores?

O capítulo será organizado em três tópicos. No primeiro, faremos um diagnóstico da corte do Antigo Regime com o intuito de entender os costumes que eram adotados pelos cortesãos. No segundo tópico, o nosso objetivo é compreender os efeitos da espetacularização dos costumes do Antigo Regime nos outros segmentos da sociedade e a importância da civilidade enquanto um estilo refinado de viver que estes segmentos deveriam atender. No terceiro tópico, o nosso intuito é demonstrar a importância da valoração da sociedade de máscaras do Antigo Regime para a manutenção do poder político.

1.1 O diagnóstico da corte no Antigo Regime

No período das sociedades do Antigo Regime, a questão do ser e do parecer era parte de um amplo debate que ganhou notoriedade nos círculos e *salões* aristocratas. Denunciar as aparências já era recorrente na França pré-revolucionária e estava presente em muitos ambientes da vida civilizada, conforme Starobinski (1991, p. 16): “O tema da mentira da aparência não tem nada de original em 1748. No teatro, na igreja, nos romances, nos jornais, cada um à sua maneira denuncia falsas aparências, convenções, hipocrisias, máscaras”¹⁹.

Foi na corte de Luís XIV (entre os séculos XVII e XVIII) que tivemos o ápice desse sofisticado modo de vida, que não pode ser dissociado do absolutismo político devido à rígida segregação humana que estava nas entranhas desse regime. Referimo-nos

¹⁹ STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ao abismo que separava a nobreza, o alto clero, a nascente burguesia e o povo. O crepúsculo do Antigo Regime se deu no século XVIII cujo desfecho foi a Revolução Francesa, que Rousseau inspirou, mas não conheceu. Ao investigar os motivos pelos quais a “paixão”, ou melhor, o “parecer” como guia da moral da sociedade do Antigo Regime foi definindo, Ribeiro (2002, p. 108) escreve que:

Em primeiro lugar, porque a sociedade que lhe deu origem foi morrendo, a partir da Revolução Francesa. Seu apogeu foi durante o Antigo Regime, contexto relacionado ao fortalecimento das monarquias absolutistas, nos séculos XVII e XVIII²⁰.

Desse modo, na transição entre o absolutismo e a Revolução Francesa, a sociedade que deu origem às aparências foi a da corte do Antigo Regime, mais particularmente situada entre os séculos XVI e XVIII, atingindo seu cume entre os séculos XVII e XVIII, mesmo momento histórico em que Rousseau protagonizou o seu embate contra as falsidades e hipocrisias. Ribeiro (2002) nos oferece uma leitura bem sofisticada sobre essa época pré-revolucionária, ao afirmar que:

Lembremos, de início, o fato de que as sociedades aristocráticas as que melhor, ou pelo menos primeiro, desenvolveram a ideia de que o homem é um ser que se pode construir: na França de Luís XIV, como na Roma estudada por Paul Veyne, está presente uma disposição a refinar as condutas, a sofisticar os sentimentos – a compor, em suma, um estilo de vida (RIBEIRO, 2002, p. 09)²¹.

Quais as características desse “estilo de vida”? A sociedade da corte estabeleceu regras e maneiras de conduta que acabaram por gradativamente, seduzir ou influenciar toda a sociedade formando um estilo de vida que se oferece ou se impunha a tudo e a todos. Essas regras diziam respeito às boas maneiras necessárias para uma vida requintada, na mesa, na missa, nos salões, bem como encorajava na vida social comportamentos arraigados a dissimulações, falsidades e mentiras que preenchiam o cenário da sociedade do Antigo Regime.

²⁰ RIBEIRO, Renato Janine. **A glória**. “Os Sentidos da Paixão”. In: NOVAES, Adauto (Coord.). São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

²¹ _____. **A última razão dos reis**: ensaios sobre filosofia e política. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

Ribeiro (2002) nos apresenta uma expressão que identifica bem esse estilo de viver: trata-se do que ele chama de “*ethos* aristocrático”, pois: “Um ato pode ser admirado, pode dar relevo social a uma pessoa, e, no entanto, dever-se a motivos vis; ou o inverso” (RIBEIRO, 2002, p. 108). Alguém pode fazer um ato caridoso para obter algum favor ou coisa ainda mais sedutora, como parecer herói ou honesto para seduzir uma mulher casada, como fez Valmont, exímio personagem das “Relações Perigosas” (1782)²² de Laclos, romance que fez muito sucesso nessa época.

Na carta XXI da primeira parte desse romance, esse personagem citado, sabedor que a Presidenta de Tourvel – mulher casada e devota que o acolheu em seu castelo – havia colocado um espião para acompanhar seus passos, dirige-se a uma aldeia onde se achavam camponeses endividados. Após as súplicas desses miseráveis, Valmont retira da bolsa certa quantia em dinheiro (10 luíses), o que levou a todos a uma euforia geral, tudo testemunhado pelo espião que não tardaria a narrar esses “heroicos feitos” à Presidenta. Qual foi a reação de Valmont? Conforme Laclos (1971, p. 48-49): “Meu objetivo fora alcançado; libertei-me de todos e voltei para o castelo. Tudo bem pesado, felicito-me pela ideia. Essa mulher vale bem 10 luíses, e, tendo-a pago de antemão, terei o direito de dela dispor a meu talante, sem que nada deva censurar-me²³”.

Nessa perspectiva, no plano moral ou político, qualquer meio utilizado era válido para se obter determinados fins. O fim podia ou não estar em acordo com a defesa de determinados valores humanos, como caridade, fraternidade, justiça e paz. Mas, a ação não se pautava por uma finalidade altruísta. Ela podia ser uma consequência, mas não era regra em se tratando do “*ethos* aristocrático”. Na vida da corte, o que interessava era a variedade dos meios utilizados para se atingir determinados objetivos, já que, conforme Ariès (2009, p. 12): “O indivíduo não era como era, e sim como parecia, ou melhor, como conseguia parecer²⁴”.

Como identificar heróis e vilões, boas e más ações no interior de uma sociedade que confundia o ser e o parecer? Como compreender as relações entre fins e meios? O herói seria aquele que melhor representasse o papel de herói? Sim, decerto. Ele podia até

²² Romance que foi adaptado ao cinema 11 vezes, conforme página da Revista Literatura. Disponível em: <<http://literatura.uol.com.br/literatura/figuras-linguagem/23/artigo134390-1.asp>>. Acesso em: 27 jul. 2015.

²³ LACLOS, Chordelos de. **As relações perigosas**. São Paulo: Abril Cultural, 1971.

²⁴ ARIÈS, Philippe. Por uma história da vida privada. In: ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger (Orgs.). **História da vida privada**: v. 3. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

tornar-se herói, efetivamente, mas se ele se fizer parecer herói e conseguisse que os outros acreditassem que ele de fato o era, então ele já atingiria o seu objetivo. O mesmo valia para o governante, cardeal, ministro, grão-senhor, donzela. Imitar bem era o que interessava, assim como fascinar o público, conquistá-lo: esta era a meta. Era assim que a vida na corte refletia seus valores na sociedade e conseguia, por meio do fascínio, apaziguar ânimos, evitar revoltas, conquistar mulheres, difamar homens, duelar, jogar.

O que vinha ser a corte, afinal? Podemos dizer que os que compunham a corte estavam no topo da pirâmide social. Sua origem remontava à Idade Média. Dela faziam parte a família real, os grãos senhores, nobres e alto clero, em síntese, “as castas” e seus potentados. Eles não conquistavam esse *status*, a não ser através de muito dinheiro, quando já não nasciam nele por meio dos rígidos laços de consanguinidade. Eles conquistavam o *status* de nobre pelo nascimento (nobreza tradicional) ou, mais recentemente, pelo dinheiro, meio pelo qual a classe burguesa em ascensão conseguia os rótulos de nobreza. Muito mais do que compor a elite do Antigo Regime, a cortesia representava em dado momento a consagração de um “saber viver”. Conforme Elias (2011), ao citar o artigo “*Hof, Höflichkeit e Hofmann* (Corte, Cortesia, Cortesão)”, publicado no *Zedler Universal Lexicon* de 1736:

A cortesia indubitavelmente deriva seu nome da corte e da vida cortesã. As cortes dos grandes senhores são teatros em que todos querem fazer fortuna. Isto pode ser adquirido conquistando-se o favor do príncipe e dos membros mais importantes de sua corte. E nada realiza isto melhor do que fazer o outro acreditar que estamos prontos para servi-lo até o máximo de nossa capacidade e em todas as condições (ELIAS, 2011, p. 28)²⁵.

A citação é bem nítida quando faz a referência à principal meta dos cortesãos: “fazer fortuna” a qualquer preço. Nesse aspecto, o importante seria a forma teatralizada com que cada um se apresentava aos outros, independentemente das próprias convicções íntimas, para atender a satisfações egoístas. A moda seguia esses clichês. Afinal, um nobre não podia se vestir igual a um camponês ou artesão, e um padre deveria ter lugar de destaque nessa sociedade. Foi assim que, por quase três séculos, a vida pública foi

²⁵ ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: volume 1: uma história dos Costumes. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar: 2011.

disciplinada e codificada ante os olhares alheios. Era preciso seguir “regras de conduta”, “boas maneiras”, para garantir a aprovação ou sofrer a sanção do público.

Desse modo, nos vários segmentos dessa rígida sociedade com seus laços de dependência, o ideal era ser ou ao menos imitar o cortesão. Destarte, toda uma literatura foi elaborada para enfatizar o “*ethos* aristocrático”, justificá-lo e até popularizá-lo. Para Elias (2011), houve uma transição de nomenclaturas entre os séculos XVI e XVIII, cujo objetivo era o de apresentar uma palavra que melhor expressasse os costumes do tempo. Assim, “cortesia”, que era a palavra de moda do século XVI, perde espaço para “civildade” no século XVII que por sua vez seria absorvido pelo de “civilização” no século XVIII. Conforme Elias (2011, p. 108-109): “Cortesia, civildade e civilização assinalam três estágios de desenvolvimento social. Indicam qual sociedade fala e é interpelada”.

Obviamente, esses estágios não podem ser interpretados de forma estanque, como se cada século se fechasse numa única nomenclatura. Mesmo porque, como veremos um pouco adiante, o conceito de “civildade” tinha o mesmo sentido do posterior conceito de “civilização”. E se ambos têm o mesmo sentido, podemos dizer que Rousseau fez uma crítica à civilização mesmo que ele não tenha empregado a palavra em seus escritos.

Como a burguesia vinha ganhando espaço, a mudança de nomenclaturas representava também a sua influência, que se tornou tão forte a ponto de instigar uma revolução como a de 1789. Porém, conforme Elias (2011), o aburguesamento dos costumes não representa uma via de mão única, já que a burguesia francesa, uma vez tendo conquistado o poder, também incorporou elementos da sociedade cortesã, sendo mesmo mantidos em certo grau após a Revolução.

1.2 Espetacularização dos costumes e o ideal de civildade no Antigo Regime

A palavra “civildade” não estava em desuso no século XVIII. Se, no século XVII, a palavra “civildade” em oposição à “intimidade” foi utilizada para representar os costumes da sociedade cortesã, no século XVIII, o valor da intimidade começava a ocupar o seu espaço. Em todo caso, a “civildade” foi utilizada como representação dos costumes do Antigo Regime. Podemos afirmar que os costumes do Antigo Regime seriam um mal absoluto? Não, decerto. Guiados pelas paixões, os homens poderiam trazer inseguranças e ameaças mútuas para o contexto em destaque. Conforme Ribeiro (2002, p. 111):

A etiqueta, os padrões de conduta, os manuais constituem repertórios de frases estilizadas para eu expressar meus sentimentos: luto, dor alegria obedecem a esse *ABC*, a esse dicionário. Evitemos, porém, supor que tais formas traduzem alguma frieza ou formalismo da sociedade em questão; é justamente porque as paixões eram muito fortes que os homens convencionaram regras para não se ofenderem uns aos outros.

Assim, atender a “civildade” tornou-se crucial, ainda mais em um período de profunda instabilidade política provocada, em seus variados matizes, pelos conflitos religiosos pós-Reforma, conforme veremos adiante. Normas comuns deveriam ser atendidas em vista de uma melhor conservação do corpo social.

O problema é que, em dado momento, as pessoas voltaram-se demais aos olhares e aprovações alheios e terminaram por se esquecerem de si mesmas. Foi dada muita ênfase ao coletivo, à vida artificial e representada a ponto de não se saber verdadeiramente com quem se tratava, conforme Revel (2009, p. 188): “A mesma lógica tende a considerar incivil tudo que, voluntariamente ou não, subtrai-se ao olhar coletivo”²⁶.

A “civildade” era empregada como uma das categorias essenciais dos séculos XVII e XVIII por ser considerada uma medida importante para a vida em sociedade. Através dela é que se poderiam calcular as ações em vista do prejuízo ou prazer que tais ações poderiam proporcionar, independentemente dos meios a utilizar, pois, como vimos, o que valia mesmo era alcançar os fins. Não tardou para que manuais de “civildade” fossem produzidos com o intuito de padronizar os costumes cortesãos, pois estes, como “civilizados”, deveriam seguir determinadas regras de conduta e não se deixarem confundir com pessoas de outros segmentos: camponeses, gente do mercado, artesãos e até “os selvagens das Américas”, temática cara aos escritos do século XVIII. Conforme Elias (2011, p. 52):

Conceitos como *politesse* ou *civilité* tinham, antes de formado e firmado o conceito *civilization*, praticamente a mesma função que este último: expressar a autoimagem da classe alta europeia em comparação com outros, que seus membros consideram mais simples ou mais primitivos.

²⁶ REVEL, Jacques. Os usos da civilidade. In: ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger (Orgs.). **História da vida privada**: v.3. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Desse modo, não tardou para que manuais de “civilidade”, antes concentrados no topo, descessem a pirâmide. E assim, quase todos os segmentos da sociedade eram arrastados para uma padronização dos costumes, embora, evidentemente, os segmentos mais pobres não gozassem de privilégios. A “civilidade” teve sua importância. Afinal, o que há de belo em assoar o nariz na hora da refeição, comer de boca cheia, não lavar as mãos antes da refeição, tocar alguém com as mãos sujas ou ir às vias de fato por qualquer motivo?

Entretanto, de traço marcante e indispensável para a distinção entre os segmentos sociais, e em outro momento para a polidez dos costumes rústicos dos segmentos menos favorecidos, contribuindo, assim, para civilizar a plebe e os nativos, a “civilidade” também passou a ser atacada por intelectuais que se voltavam contra a vida cortesã no século XVIII.

O tom da crítica de autores como Rousseau era contundente porque abrangia uma série de acusações que iam desde as considerações de ordem moral até as de ordem política. No âmbito moral o que se sobressaía era a falsidade já que se podia ser amigo de alguém para dele tirar proveito, por exemplo. No âmbito político o que aparecia era a própria contradição no interior da “civilidade” quando ela mesma contraditoriamente engendrava a violência que ela mesma combatia, ou ainda quando déspotas defendiam a liberdade tendo seus súditos vivendo sob cadeias. Conforme Starobinski (2001, p. 24-25):

Reduzidas as aparências superficiais, a polidez, a civilidade deixam, no interior, em profundidade, o campo livre aos seus contrários: a malevolência, a malignidade, em suma, a violência de que, na realidade, jamais abdicou. Assim ocorre, ao menos, sob a “tocha” da crítica, treinada em desentocar, por toda parte em que possa, a contradição do ser e do parecer, da face oculta e da máscara vantajosa²⁷.

A necessidade da ruptura entre o ser e o parecer era posta nas entranhas desse discurso. O parecer escondia algo perigoso que precisava ser revelado. Cabia à “civilidade” o papel de mascarar a mentira por intermédio dos costumes aparentes, porquanto o que importava de fato era a imagem que os outros constroem de cada um. Bastaria parecer ser bom guerreiro, governante, devoto ou filósofo, para sê-lo. Seria necessário apenas o reconhecimento alheio para aprovação do mérito.

²⁷ STAROBINSKI, Jean. **As máscaras da civilização**: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

O resultado é que muitas vezes as verdadeiras intenções eram exauridas nesse universo espetacularizado pelas máscaras e convenções públicas que promoviam uma espécie de “dissimulação honesta”, cuja importância seria a de, conforme Revel (2009, p. 195), “[...] disciplinar o indivíduo e manifestar nos gestos, na postura e nas atitudes o primado absoluto das formas de vida social. Parecer deve tornar-se um modo de ser”.

O aspecto coletivo se sobrepunha ao individual o que demonstrava certo controle do todo pela parte. É desse modo que na sua análise crítica, Ribeiro (2002) associa a moral à política ao relacionar o poder absoluto dos reis com a necessidade destes se utilizarem das aparências para seduzirem os nobres e o povo através da espetacularização da vida na corte, conforme citação:

É o tempo em que os reis fortalecem o seu poder; Richelieu, ministro forte de um rei fraco, Luís XIII, nos anos 1630 arrasa os castelos-fortes que serviam à alta nobreza da França de bases militares para contestar o poder da coroa; Luís XIV, depois de longa menoridade na qual conheceu a humilhação frente ao povo de Paris e aos grandes do reino (somados na rebelião da Fronda), começa a exercer o poder diariamente em 1660 – e o Rei Sol, como logo se fará conhecer, substitui a repressão de Richelieu pela sedução. É o que vemos num magnífico filme de Rossellini, *A tomada do poder por Luís XIV*: o rei concentra a alta nobreza à sua volta, reparte parcimoniosamente sorrisos e palavras entre esses novos e graúdos espectadores – faz, em suma, da realeza e da monarquia um espetáculo (RIBEIRO, 2002, p. 108-109).

A palavra “espetáculo” não está colocada por acaso. Ela é uma expressão relevante para o contexto investigado, já que a denúncia de Rousseau às aparências parte do princípio segundo o qual vive-se numa sociedade em que a vida artificial e representada mascara a real intenção das pessoas, ocasionando relações políticas e sociais efêmeras e disfarçadas cujo resultado é em um profundo desconhecimento dos homens em sociedade, pois não se sabe mais com quem se lida em verdade nesse mundo onde tudo é apenas “vã aparência”.

O significado da palavra “espetáculo” está muito além do seu sentido original quando limitado aos palcos onde aconteciam as representações cênicas. Na verdade, havia uma retórica na época de Rousseau que se utilizava dessa palavra em seu sentido analógico para identificar a sociedade como representação fiel do teatro. Se a vida imitava a arte, então nós teríamos uma inversão de valores já que a ética se submetia a estética, melhor dizendo, aquela se articulava com esta, conforme Ribeiro (2002, p. 09):

Em outras palavras: se temos como horizonte de interesse uma ética que se articule com uma estética. Da ética, fica a questão da conduta a seguir num mundo complexo; da estética, o empenho em construir um ser humano tendo em mente o aprimoramento e a felicidade²⁸.

Que “conduta” a sociedade do Antigo Regime nos inspira a seguir num “mundo complexo”? Primeiramente, se o mundo no qual se vive já determina a condição humana desde o nascimento e não nos oferece alternativa durante o percurso da vida a não ser o encontro com a morte, às forças que movem esse mundo complexo são guiadas em grande proporção pela fortuna.

Não que a fortuna determinasse toda a cadeia na qual o ser humano estava envolto, mas é fato que ela era responsável pela “ordem” dessa sociedade em detrimento da maximização da responsabilidade do indivíduo que pouco podia fazer para mudar o seu curso. Então uma das condutas a seguir seria a de aproveitar ao máximo os prazeres e desejos que o jogo da vida oferecia.

Daí a importância para os nobres em se preocupar com o que e como se devia comer, beber, amar, guerrear e com ela a importância de se construir do ponto de vista social, personalidades, e porque não dizer, máscaras, com o intuito de se “construir um ser humano” em vista do seu “aprimoramento” e “felicidade” em detrimento da intimidade no que dizia respeito às convicções sinceras, conforme Ribeiro (2002, p. 23):

Para homens que vivem no teatro da ação visível, que estão constantemente em cena, referir suas ações à vida privada de quem com eles contracenava e que, a dado momento, por acaso se revela seu antagonista, seria um contrassenso. Por isso se descarta a intenção, o que nos parece tão duro, e sem dúvida assim também parecia àqueles, daquele tempo, que consideravam segundo uma perspectiva cristã mais rigorosa esse mundo um tanto paganizante dos duelistas, nobres para quem a honra era tão importante que os fazia desdenhar as virtudes religiosas da humildade.

Para os aristocratas do Antigo Regime, ser e aparência se confundiam. Às vezes eles faziam das aparências suas próprias verdades, identificando uma com a outra. O que importava era o lado público da pessoa, a forma como os outros me veem é o que interessa, implicando, assim, valores que, embora falsamente vivenciados, eram compartilhados com naturalidade. Apesar de a doutrina cristã ser contrária para com esses

²⁸ RIBEIRO, Renato Janine. **A última razão dos reis**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

valores, nada impedia que os nobres frequentassem a missa, batizassem seus filhos e recebessem os sacramentos.

A falsa piedade seria ainda mais convincente do que a aceitação da culpa? A inversão de valores que confundia o ser com o parecer não dava muita importância às pessoas escrupulosas: “A decisão que tomo é sempre a mais alegre ou a mais difícil; e não me censuro nenhuma boa ação, contanto que me exercite ou me divirta”, declara o Visconde de Valmont, no já citado romance *As Relações Perigosas* (LACLOS, 1971, p. 125).

Se, para os nobres do Antigo Regime, a vida seria um jogo no qual a dimensão da liberdade entendida como possibilidade de alterar o rumo das coisas era minimizada, como ficavam as pessoas que não faziam parte da nobreza por não serem de linhagem aristocrata ou ainda por não terem dinheiro suficiente para comprar títulos de nobreza? Diante da naturalização das condições sociais, pouco restava à plebe a não ser aceitar o destino que lhe fora reservado, pois, conforme Ribeiro (2002, p. 113-114): “A fortuna permitia-me aceitar as desigualdades sociais, como fruto de estranha loteria cujos desígnios não podiam ser decifrados, e ademais pouco importava decifrá-los”.

A existência de uma moral das aparências muito interessava àqueles que queriam continuar no topo da pirâmide social. Uma das formas mais sutis de sustentar esse *status quo* era a de envolver os segmentos menos abastados da sociedade por meio da espetacularização e do fascínio que a corte gerava sobre os grupos menos privilegiados. Essa parecia ser uma das últimas linhas de defesa para uma nobreza que gradativamente se encontrava arruinada.

Não é de se estranhar que homens como Rousseau, que não vinham de uma linhagem nobre, e que, em dado momento da vida, declarou-se “sinceramente cristão”, opunha-se à espetacularização dos costumes. Nada mais anticristão do que isso. Vimos a importância analógica que a palavra “espetáculo” tinha nesse contexto. Essa analogia não é absolutamente criada por Rousseau, mas se apresenta em sua obra como algo fascinante e paradoxal. Conforme Salinas (1997, p. 21-22):

O mundo como “cena” e o teatro como figuração do objeto a ser desvendado pelo ato de conhecimento: eis-nos diante de lugares-comuns frequentes na retórica filosófica ao longo do século XVIII. Sua incidência no texto de Rousseau não é nem original, nem motivo para espanto [...] Se nos compenetrarmos, além disso, na verdadeira paixão e fascínio de Rousseau pelo teatro, que é certamente para ele, assim como para outros “grandes espíritos do

século”, uma “experiência decisiva”, ficamos persuadidos de que o emprego da analogia não pode ser acidental, arbitrário ou inconsequente. A consideração mais detida dos textos confirma, aliás, a suspeita de que a relação do autor com o tema não é nem episódica, nem superficial, achando-se ao contrário, inscrita no interior de uma complexa estrutura paradoxal e mantendo uma conexão profunda com o núcleo mais essencial desse pensamento²⁹.

Mais uma vez, referir-se aos espetáculos é sim um artifício próprio da linguagem cênica, mas que também reproduz em toda a sua riqueza o mundo intelectual do século XVIII. Não é preciso ler demasiadamente as obras de Rousseau para encontrarmos nelas o tema dos “*spectacles*”. É importante frisar que esse tema não se refere unicamente ao teatro como é recorrente na obra “Carta a D’Alembert” (1758)³⁰, quando Rousseau elabora a sua grande crítica ao teatro, por exemplo. A palavra em destaque é utilizada pelo pensador em vários sentidos.

Em um tom positivo, Rousseau se utiliza da palavra “espetáculo” em seu sentido analógico para defender alguns de seus pontos de vista conceituais. Por exemplo, quando ele faz a genealogia do homem na primeira parte do *Segundo Discurso*, há uma referência ao “espetáculo da natureza”³¹ (ROUSSEAU, 1983, p. 144). Nesse contexto, Rousseau apresenta uma ideia segundo a qual o homem natural é indiferente ao “espetáculo da natureza”, embora este lhe seja familiar.

O que Rousseau quer dizer com isso? De um lado, o homem natural não possui um grau suficiente de conhecimento para obter o que ele já recebe da natureza. Suas simples necessidades (fêmea, repouso, alimentação, defesa) são satisfeitas sem que sejam necessários artifícios complexos, fruto de raciocínios como meio para obtê-los. Por outro lado, o “espetáculo da natureza”, com toda a sua ordem e revoluções, permanece pujante.

Pujança que não é menos admirável quando Rousseau apresenta o fascínio com que o “espetáculo da primavera”, causa aos olhos do espectador, no livro II do *Emílio*. Essa estação, com toda a sua magnitude e encanto, é capaz de despertar no espectador uma sensação que ultrapassa qualquer olhar frio e racional, pois: “Ela reúne num só ponto tempos que se devem suceder, e vê os objetos menos como serão do que como os deseja,

²⁹ FORTES. Luís Roberto Salinas. **Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

³⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a D’Alembert**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Unicamp, 1993, O. C. V.

³¹ _____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores), p. 245. O. C. III.

porque depende dela escolhê-los”³². Não é apenas o homem que dá sentido à natureza, ela também pode modificar o nosso olhar despertando sentimentos de encanto e desejo. Esse é um espetáculo verdadeiramente aprazível.

Em um tom negativo, a palavra “espetáculo” é utilizada para dar suporte à grande crítica de Rousseau aos costumes. Desse modo, o significado de espetáculo se apresenta de forma contraditória, pois, de um lado, representa o louvor a uma civilização que abre as suas cortinas para iluminar o mundo ainda ameaçado pela obscuridade.

De outro, esse mesmo espetáculo proporcionado pela civilização se apresenta muitas vezes como um embuste para dar suporte à desigualdade política por meio do despotismo, além de promover uma moral de aparências na qual, como estamos destacando, as pessoas agem em sociedade pautadas por mentiras e falsidades. Desse modo, quando Rousseau se utiliza da palavra em destaque numa perspectiva negativa, ele elabora uma crítica aos costumes civilizados em suas dimensões moral e política.

É com esse tom que Rousseau introduz o *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750), conforme citação: “É um espetáculo grande e belo ver o homem sair, por seu próprio esforço, a bem dizer do nada; dissipar por meio das luzes de sua razão, as trevas nas quais o envolveu a natureza”³³. O espetáculo que se descortina, no qual é apresentada a maioria humana em conseguir, por intermédio da razão, as conquistas essenciais do progresso do que denominamos de modernidade, parece, à primeira vista, algo positivo, já que o elogio da cultura contrasta com a obscuridade da natureza.

Contudo, no decorrer dos primeiros parágrafos desse *Primeiro Discurso*, o leitor logo entenderá que o elogio à civilização não passa de uma forma sofisticada da escrita empregada pelo pensador com o intuito de desconstruir ao longo da obra o que fora proposto no início. Assim, o elogio à cultura se transforma contraditoriamente num ataque à própria cultura.

O espetáculo proclamado na abertura do *Primeiro Discurso* não é bonito de se ver no decorrer do livro, já que a imagem dos “tronos” fortalecidos pelas ciências e artes, dos “povos policiados” e dos “escravos felizes” contrasta com o esclarecimento das luzes e denuncia “a aparência de todas as virtudes, sem que se possua nenhuma delas”³⁴. O

³² ROUSSEAU. *Emílio ou Da Educação*. 1762, p.193, O. C. IV, p. 418.

³³ _____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. 1750, p.334, O. C. III, p. 6.

³⁴ Id., *ibid.*

progresso das sociedades modernas, com todo o avanço e adorno, apresenta em sua própria víscera alguma coisa má que contaminou a história das civilizações e do próprio homem. Conforme Starobinski (1991, p. 15):

O espírito humano triunfa, mas o homem se perdeu. O contraste é violento, pois o que está em jogo não é apenas a noção abstrata do ser e do parecer, mas o destino dos homens, que se divide entre a inocência renegada e a perdição doravante certa: o parecer e o mal são a mesma coisa.

Se “o parecer e o mal são a mesma coisa”, qual o motivo de os homens não conseguirem identificá-los? Se os homens não conseguem identificá-los é porque eles estão bem escondidos ou camuflados. Há espetáculos em curso, verdadeiros emolientes da desigualdade e da inversão de valores cujo objetivo é o de distrair a multidão de espectadores das misérias e horrores que afligem o gênero humano.

Outra imagem forte referente à analogia entre teatro e sociedade é encontrada na obra: *Emílio ou Da Educação* (ROUSSEAU, 1762). Rousseau tem consciência da necessidade de educar o aluno fora da sociedade civil para que ele não se degenere e se transforme em mais um ator ou espectador do espetáculo do mundo. É preciso muito trabalho do instrutor para proteger e preservar o aluno da corrupção da sociedade. A opção pela educação no campo não é nem arbitrária nem desarrazoada na concepção do pensador. No seu entendimento, a melhor maneira de proteger e educar uma criança deve começar fora das cidades, aos cuidados da natureza e sob o acompanhamento do preceptor.

Uma vez preservado do mal e reintegrado à sociedade, Emílio logo terá a possibilidade de identificar e reagir diante das aparências enganadoras pelas quais vive o homem do século XVIII. A metáfora envolvendo teatro e mundo é a primeira imagem viva de Emílio, o primeiro escândalo que lhe será notório. A consequência não poderia ser outra a não ser uma reação de profunda indignação diante dos espetáculos de horrores, observados pelo personagem em destaque. Conforme Rousseau (1762, p. 319)³⁵:

Imagine-se meu Emílio, para quem dezoito anos de atenções assíduas só tiveram por objetivo conservar um juízo íntegro e um coração sadio; imagine-se-o, ao erguerem-se as cortinas, lançando pela primeira vez os olhos para o

³⁵ O. C. IV, p. 532.

palco do mundo, ou antes, situado atrás do teatro, vendo os atores pegando e largando as roupas, e contando as cordas e as roldanas cuja magia grosseira engana os olhos dos espectadores; logo depois da primeira surpresa, suceder-se-ão reações de vergonha e de desdém pela sua espécie; indignar-se-á por ver assim todo o gênero humano, enganado por si mesmo, aviltar-se com essas brincadeiras de crianças; afligir-se-á por ver seus irmãos entredivorarem-se por sonhos e transformarem-se em animais ferozes por não terem sido capazes de contentar-se com serem homens.

Emílio não será envolvido nas tramas e falsidades do mundo. Poucas opções restariam a ele: a solidão, talvez, fruto da resistência a esse estilo de vida, tal como aparentemente vivenciou Rousseau, às vezes para seus críticos com um ar delirante, às vezes com profundo espírito crítico; de uma forma ou de outra, sem perder de vista o desejo de atingir uma vida virtuosa. Seria injusto não reconhecer a coragem de Rousseau em estar na contramão dos costumes nesse contexto, tendo em vista que a polidez exigia uma conduta à qual os segmentos da sociedade deveriam atender.

Mesmo Rousseau atacando ou defendendo ideias por meio da analogia dos espetáculos, não podemos negar que há uma continuidade entre as ideias do pensador e o seu tempo em matéria da metáfora envolvendo o teatro e a sociedade, sem que com isso o genebrino se utilizasse deliberadamente de máscaras e subterfúgios para dissimular seu pensamento, como a não adoção de pseudônimos quando publicou suas obras, por exemplo.

1.3 Exibicionismo e poder no Antigo Regime

Desse modo, há uma relação importante entre a sociedade civil caracterizada pela aparência e o espetáculo, pois os costumes corrompidos da sociedade são mostrados como um teatro em que todos devem contemplar para bem julgar o tempo presente. Rousseau utiliza-se da expressão para melhor criticar os jogos de aparência da sociedade do Antigo Regime. A *apparence* também é encenada nos *spectacles*.

Teriam essas extravagâncias alguma causa na queda do Antigo Regime? O povo, enfim, teria descoberto todo o teatro político sustentado pela corte? Ou esses espetáculos perderam a sua eficácia e não mais foram capazes de ludibriar o Terceiro Estado? Ou ainda, em dado momento, os protagonistas eram incapazes de exercer bem o seu papel social? Tocqueville (1979) credita às extravagâncias da corte um dos motivos que levou ao crepúsculo do Antigo Regime. Demasiadamente entretida com os seus jogos, festas

nos salões corroborados pelos privilégios de direito, a aristocracia foi incapaz de observar a Revolução que estava em ebulição. Para Tocqueville (1979, p. 354):

Dedicava-se de boa vontade a estes jogos para passar o tempo e desfrutava tranquilamente de suas imunidades e de seus privilégios dissertando com serenidade sobre o absurdo de todos os costumes estabelecidos. É surpreendente constatar a estranha cegueira com a qual as classes altas do antigo regime contribuíram para a sua própria ruína. Mas poderia ter havido alguma advertência³⁶?

Ribeiro (2002) nos apresenta uma possível resposta para a pergunta de Tocqueville (1979). Para Ribeiro (2002), faltou sedução, habilidade, “fascínio” a Luís XVI, artimanhas políticas capazes de encantar por meio da espetacularização as partes descontentes. A etiqueta, por intermédio das regras de “civildade”, não foi observada como deveria pelo sucessor de Luís XIV e Luís XV.

Por exemplo, contrariando os inúmeros conflitos de Luís XIII com a alta nobreza francesa a mando de Richelieu, Luís XIV sentiu a necessidade de organizar bailes com atos cênicos a fim de que a sua corte pudesse seduzir os nobres. Como o pai, Luís XV também soube manter a atenção dos burgueses de Paris sem que fosse preciso agir com truculência quando a etiqueta cumpria seu objetivo. Conforme Ribeiro (2002, p. 109-110. Grifo do autor):

Luís XIV gosta de dançar; uma das cenas sublimes em sua corte é quando ele dança sozinho, para a nobreza vê-lo. Seu sucessor, Luís XV, é famoso pela destreza com que cortava os ovos quentes, de uma só colherada, na refeição matinal; vinha a burguesia de Paris vê-lo aos domingos. Já Luís XVI, no dizer da camareira de sua rainha, Mme. Campan, perdeu o trono e a vida por não saberem, ele e Maria Antonieta, dar a devida importância à etiqueta: a esse conjunto de regras cujo sentido *político* está em intimidar, pelo fascínio, os possíveis rebeldes.

O poder que a espetacularização da vida política tem sobre os agentes envolvidos é verdadeiramente emblemático. A corte do Antigo Regime nos leva a crer que representar, viver de aparências faz parte da própria condição humana. Parece que para Luís XIV deu certo, já que ele conseguiu com sucesso se manter no poder. Sem dúvida,

³⁶ TOCQUEVILLE, Alexis. **O antigo regime e a revolução**. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).

o rei era o fiel da balança, pois fazia a ponte entre uma nobreza e a realeza quando aquela se sentia, por algum motivo, insatisfeita com a coroa.

Nada mais nada menos que Voltaire exaltava os tempos de Luís XIV como um dos últimos tempos mais iluminados e felizes da história da França, na sua obra *O século de Luís XIV* (1751). É verdade que Voltaire não atribuiu absolutamente ao personagem de Luís XIV todos os méritos pelo sucesso do século XVII francês, mas também não é menos verdade que esse pensador tinha real admiração pelo “Rei Sol”. Um dos motivos eram as encantadoras futilidades presentes na corte e na pessoa do próprio regente. Conforme Voltaire (1958, p. 79):

Luís XIV deu à sua corte, como ao seu reinado, tanto esplendor e magnificência, que os mínimos detalhes de sua vida parecem interessar à posteridade, da mesma maneira por que eram objeto da curiosidade de todas as cortes da Europa e de todos os contemporâneos. O esplendor de seu governo manifestava-se nas mínimas ações. Há maior avidez, sobretudo na França, de conhecer as particularidades dessa corte, do que as revoluções de alguns outros estados³⁷.

É realmente de se estranhar o fato de que o povo não reagia aos encantos da corte, quando antes queria imitá-los. As multidões não ficavam revoltadas com o luxo e a ostentação do monarca juntamente com os aristocratas. Isso se deve à ignorância do povo e/ou à sutileza do monarca? Voltaire não deixa escapar esse detalhe: Luís XIV parecia conhecer os anseios populares quando estes eram visíveis apesar de que o modelo político era caracterizado pelo poder absoluto dos reis (absolutismo). Portanto, o poder político em nada dependia dos anseios populares, conforme a clássica definição de Luís XIV em relação a si próprio: *L'État c'est moi* – “O Estado sou eu”.

Essa autodefinição parece consagrar toda uma suntuosidade de um monarca que clamava para si mesmo a glória, a honra e o destino da França, colocada em suas mãos. Ele era a França radiante. Embora objetivamente seus súditos soubessem que um homem só não abarcasse todo um reinado, parece que havia por trás dessa ideia um jogo de sedução capaz de ludibriar e empalidecer as tensões existentes entre a corte e a burguesia sem, contudo, se esquecer do povo. O rei sabia dosar os prazeres com os seus trabalhos, as aparências com o *labor*, conforme Voltaire (1958, p. 86):

³⁷ VOLTAIRE, François Marie-Arouet. **Seleções**. São Paulo: W. M. Jackson Editores, 1958.

Sem esses trabalhos, ele não teria sabido reinar, e se os prazeres magníficos da corte constituíssem um insulto à miséria do povo, seriam certamente odiosos; mas o mesmo homem que dava tais festas, dera pão ao povo na carestia de 1662; mandara vir o trigo que os ricos compravam a preço vil e distribuiu-o às famílias pobres à porta do Louvre; restituíra ao povo três milhões em impostos.

Não sabemos até que ponto Voltaire romantizou essa situação, mas, mesmo assim, é interessante perceber como Luís XIV colocava a máscara do Estado para unir em torno de si os elementos conflitantes, com o intuito de se manter no poder. Em volta de Luís XIV se resignavam as divisões e insatisfações, pois, como vimos, no plano social, havia a divisão da sociedade por estamentos, em que se distinguiam as ordens privilegiadas pelo nascimento e camadas desfavorecidas. Conforme mencionado, a burguesia, mesmo em ascensão, não era considerada parte da nobreza a não ser que pagasse um alto preço pelo título de nobreza.

Na vida social e intelectual, era perceptível a intolerância religiosa e filosófica que no século XVIII tornou-se ainda mais voraz. O Estado e a Igreja intervinham na vida das pessoas, não permitindo a liberdade de religião ou convicção filosófica e política. A nobreza e o clero, sustentáculos do Antigo Regime, permaneciam com enormes regalias, enquanto que a burguesia ascendente e os camponeses estavam à margem das decisões políticas, embora, como outrora destacado, a burguesia gradativamente se tornasse detentora do poder econômico, proveniente do acúmulo de capitais proporcionado pelo mercantilismo.

Qual a relevância em se mencionar a moral cristã que dá forte ênfase à culpa e à consciência do indivíduo para esse contexto em discussão? É de se estranhar o fato de que os costumes aparentes da aristocracia arrastassem boa parte dos cristãos, terminando por envolver também eclesiásticos e clérigos que, ao incorporar a falsidade, tornaram-se menos piedosos cristãos do que nobres cortesãos. Segundo Revel (2009, p. 188):

Alguns são modestos, como a classe em que se ensina a regra do jogo, a igreja, a rua. Um é prestigioso e logo serve de referência a todas as condutas: a corte, cujo modelo se impõe a todos na segunda metade do século XVII. No entanto, uma nova exigência religiosa redobra esses modelos mundanos. A civilidade era pueril e honesta; torna-se então cristã. Não que até esse momento negligenciasse os deveres da religião e a eminência de seus exercícios: mas doravante eles também devem ser submetidos às normas da aparência.

Isso significa que a religião cristã foi submetida à política do Antigo Regime, porquanto o alto clero, em grande parte, era escolhido por causa dos títulos de nobreza que determinadas famílias possuíam, bem como à moral das aparências, pois o que estava em evidência eram as máscaras e os subterfúgios os quais se podia sorrateiramente utilizar como regras do saber viver.

O anticlericalismo do século XVIII não perdoou as incoerências e intolerâncias do clero católico. A figura do padre foi sumariamente ridicularizada devido a toda sorte de privilégios e mentiras que caracterizou boa parte desse segmento. Absorver os costumes da aristocracia, bem como suas regalias, contradiz os princípios morais do cristianismo, que prega o desapego às coisas terrenas por meio do sacrifício da cruz que todo cristão deveria assumir. Ademais, o mandamento do amor ao próximo deveria ser observado para além de qualquer intolerância religiosa e liberdade de pensamento, atitude muito distante dos estados confessionais católicos e protestantes da época. Para Schlegel (2009, p. 64): “As grandes instâncias da sociedade – a justiça e o direito, a saúde, o ensino – são mais ou menos exercidas pelas Igrejas ou controladas por elas”³⁸.

A aliança entre o trono e o altar iniciada ainda na Idade Média mantinha seu curso nas monarquias absolutistas. Isso implica que, por muito tempo, o clero estava envolvido demais com o poder para se voltar aos ensinamentos da Igreja primitiva; quando não, a própria corte era composta por setores do clero. Conforme Elias (2001, p. 107):

Os círculos clericais, acima de todos, tornam-se os divulgadores dos costumes da corte. O controle das emoções e a formação disciplinada do comportamento como um todo, que sob o nome de cidade se desenvolveram na classe alta como fenômeno apenas secular e social, como consequência de certas formas de vida social, apresentam afinidades com tendências particulares no comportamento eclesiástico tradicional. A civilidade ganha um novo alicerce religioso e cristão. A Igreja revela-se como tantas vezes ocorreu, um dos mais importantes órgãos da difusão de estilos de comportamento pelos estratos mais baixos.

Devemos aqui ponderar que não se trata de afirmar que todo o cristianismo a partir de então foi constituído por pessoas falsas e mentirosas. Não é isso. Civilidade não é necessariamente sinônimo de aparências. Mas, o parecer encontrou no ideal de civilidade terreno fértil para crescer e se desenvolver em meio a esse contexto. Assim, fazer silêncio

³⁸ SCHLEGEL, Jean-Louis. **A lei de Deus contra a liberdade dos homens**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

na ora da missa ou culto, a forma de se ajoelhar ou manusear a Bíblia podem, sim, ser consideradas formas de civilidade.

No entanto, ser ator ou comediante no momneto da missa ou culto, falar para as pessoas ensinamentos em que não se acredita, imiscuir-se com o poder político a troco de privilégios de ordem sob a máscara da santidade, perseguir, matar e confiscar em nome da justiça evangélica são atitudes que mostram que as aparências também se adaptaram ao cristianismo, embora ambas são morais completamente estranhas uma à outra. O complexo caso do padre Jean Meslier sintetiza bem o conflito no qual vivia o cristianismo, segundo Souza (1993, p. 28), (em nota): “Meslier, para espanto de seus paroquianos, deixou um testamento no qual dizia que sempre fora ateu e pedia perdão por tê-los enganado durante todo o tempo em que lhes pregara a religião cristã”³⁹.

Visceralmente unida ao *status quo* do Antigo Regime, a queda do catolicismo na França foi inevitável, vindo a ressurgir após a Revolução, não com a pompa do absolutismo. O esquecimento de sua origem na comunidade judaica a partir de Jesus Cristo fez com que a Igreja pagasse um alto preço durante a Revolução Francesa. Nos primeiros fôlegos da Revolução, o objetivo era o de que não sobrasse pedra sobre pedra das antigas estruturas. Antes violenta com seus adversários, a Igreja também pagou o preço com a mesma moeda durante a Revolução. De acordo com Schlegel (2009, p. 65):

Na realidade, para explicar a violência revolucionária, podemos apontar sobretudo para a própria religião, isto é, para a Igreja católica, religião do Estado sob o Antigo Regime. Por um lado, seus vínculos com o poder – um poder absoluto, despótico – foram muito fortes, e seu destino parece portanto ligado ao da monarquia: um poder deslegitimado arrastará o poder religioso em sua queda. Por outro lado, nos conflitos internos que abalaram essa Igreja, principalmente o conflito entre jesuítas e jansenistas, podemos dizer que os “rigoristas” venceram a partida na opinião pública, por um paradoxo que não é tão raro assim.

A mesma religião cristã estava em crise por toda a Europa devido à própria incapacidade de fornecer uma unidade política, bem como em ser coerente com uma moral há muito desacreditada, devido à corrupção de seus membros, fanatismo, intolerância, desterros, confiscações de bens e propriedades acompanhados de excessos e abusos de toda ordem. A consequência da crise religiosa foi o surgimento de sistemas

³⁹ SOUZA, Maria das Graças de. **Voltaire**: a razão militante. São Paulo: Moderna, 1993.

políticos e orientações morais secularizados nos quais a razão tinha uma importância central, pois foi a ela que muitos pensadores passaram a acreditar e a fundamentar suas crenças.

É por isso que, para se aprofundar no pensamento religioso de Rousseau, Wright (1963)⁴⁰ propõe um olhar atento aos problemas que a fé cristã vivenciava naquele contexto. Cenário no qual predominava um caos na espiritualidade cristã devido a um sem número de credos, bem como a infidelidade e corrupção de seus membros. Para Wright (1963, p. 150):

No tempo em que Rousseau escreveu havia possivelmente menos cristianismo entre os pensadores em Paris que havia outrora ou que já poderia ter havido, em qualquer parte do mundo Ocidental. Quarenta anos antes a mãe do regente tinha escrito que: “Não há uma centena de pessoas em Paris, padres inclusive, que possuam uma autêntica fé”⁴¹.

O crepúsculo da Igreja na França abriu uma crise no catolicismo nesse país sem precedentes. Ela e o cristianismo foram alvo dos intelectuais do Iluminismo que findou com o surgimento de uma nova ordem cosmológica na qual se exigia uma nova compreensão de natureza humana, de sociedade, Estado e religião, muito embora houvesse já uma defesa contundente do materialismo e do ateísmo defendida por filósofos como Diderot. Nesse caso, não estava em questão uma reestruturação do cristianismo a partir das origens do cristianismo por parte da grande maioria dos intelectuais e filósofos. Havia uma necessidade de superação dessa religião revelada. Portanto, haveria de se pensar em alternativas racionais para o cristianismo, o que levou grande parte dos intelectuais para o deísmo e o ateísmo e, portanto, a uma negação veemente do judaísmo e do cristianismo. Rousseau não pensava dessa forma.

A temática do ser e do parecer no Antigo Regime nos fizeram entender de que maneira a aparência e a verdade foram compreendidas nessa época histórica. Os segmentos que compunham essa sociedade, independentemente da sua posição na pirâmide social, foram absorvidos pelos costumes cortesãos cognominados de “*ethos*

⁴⁰ WRIGHT, Ernest Hunter. **The Meaning of Rousseau**. New York: Russell & Russell, 1963.

⁴¹ *At the time when Rousseau wrote there was possibly less Christianity among thinking men in Paris than there had ever been, or may ever yet have been, in any quarter of the Western world since the establishment of the religion. Forty years earlier the mother of the Regent had written that ‘There are not a hundred persons in Paris, priests included, who possess a real faith* (WRIGHT, 1963, p.150).

aristocrático”. As regras do “saber viver” se impunham a todos, demonstrando que o todo submetia as suas partes na medida em que as ações eram determinadas pela aprovação do público. Pouco valia a intenção ou a convicção do indivíduo. O que deu margem para que a mentira e a falsidade se transformassem em regras de conduta no grande teatro no qual se transformou a sociedade, a ponto de a sobrevivência de um regime depender da maneira como o regente se utilizasse ou não de etiquetas.

O que é de se estranhar é que boa parte dos cristãos se deixasse levar por essas regras de conduta pautadas nos privilégios e falsidades quando arraigados ao poder político. Atitudes que chocaram os intelectuais, de modo que surgiu uma ideia de sociedade e de Estado com a presença de uma religião secularizada, quando não se pensava em um Estado sem a presença da religião. As incoerências aliadas à intolerância dentro do cristianismo provocaram uma profunda crise na cristandade. A ponto de se acreditar que a religião deveria ser reformada, ou mesmo extinta da sociedade. Temática que desenvolveremos no capítulo seguinte.

CAPÍTULO II

ANTECESSORES DE ROUSSEAU NA CRÍTICA AO CRISTIANISMO

IMERSO NAS APARÊNCIAS

Para desenvolver este capítulo, gostaríamos de nos ater a dois pensadores em particular, dois clérigos que viveram em tempos diferentes, mas que conseguiram exprimir suas ideias contra o cristianismo na forma como este se encontrava em suas épocas: supostamente imerso nas aparências. Trata-se de Erasmo de Rotterdam (1466-1536), no século XVI, e do padre Jean Meslier (1664-1729), na passagem do século XVII para o XVIII.

De alguma forma, seus questionamentos nos levam a elaborar pelo menos uma pergunta que muito provavelmente estava nas entrelinhas de seus escritos: como se encontrava o cristianismo dentro da sociedade cortesã? Na investigação dessa questão, faremos uma incursão pela Reforma Protestante, tópico que será desenvolvido entre Erasmo e Meslier, por nos possibilitar uma melhor compreensão do contexto político e religioso da época.

Durante séculos, a vida pública e privada era completamente orientada pelo cristianismo: desde o nascimento da criança e o seu batismo, até a morte da pessoa acompanhada com o sacramento da extrema unção. O tempo litúrgico, combinado com o tempo natural, marcava a vida das pessoas. Não seria a vida pública e privada justificada pelos dogmas da fé cristã?

Os sacramentos queriam dar conta de toda a vida humana. O batismo representava a inserção da criança no mundo cristão, além de apagar a mancha do pecado original. A eucaristia representava o “verdadeiro alimento”, que propiciava vitalidade espiritual para o cotidiano cristão. Na vida adulta, os jovens se dividiam entre o sacramento da Ordem, que incluía a vida religiosa e monástica, e o sacramento do matrimônio. Na morte, havia o sacramento da unção. O poder político e o poder temporal eram tão unidos que ficava difícil compreender os limites de um e de outro. Nessa perspectiva, Febvre (2009, p. 292) nos adverte que:

Pois, queiramos ou não, o clima de nossas sociedades ocidentais é sempre profundamente um clima cristão. Outrora, no século XVI, ainda mais: o

cristianismo era o próprio ar que se respirava no que chamamos a Europa e que era a cristandade⁴².

Se é verdade que a cultura cristã estava em tudo que dizia respeito à vida na Europa moderna, não é menos verdade que esse “tudo” estava tão imiscuído com a cultura secular em matéria de política e ética que fica quase difícil separá-las. A sociedade não era apenas cristã, ela era, sobretudo, “cortesã”. E o cristianismo estava submetido aos ditames do “*ethos* aristocrático”, então em pleno desenvolvimento no século XVI, na medida em que a sociedade cortesã se fazia parecer uma sociedade cristã.

Parece que foi dessa forma que alguns intelectuais e teólogos reformadores enxergaram. No século XVI, os questionamentos contra a corrupção do cristianismo vieram de dentro do próprio cristianismo, e, de certa maneira, por aí mesmo ficaram, como é o caso das críticas de Erasmo. O mesmo não se pode dizer de Meslier (1978), cujos escritos apontam para uma completa e radical derrocada do cristianismo em nome do materialismo.

Por que Erasmo? Ele não era o único clérigo que criticou as aparências do cristianismo. Já existiam vozes que ecoavam antes dele e contemporâneas a ele contra a mediocridade na qual havia se transformado a vida cristã. No entanto, poucos intelectuais que viveram no contexto da transição entre o período medieval e moderno foram tão agudos e equilibrados nessa crítica quanto Erasmo.

Não menos importantes são as teses que sustentam uma aproximação entre as ideias de Erasmo e os pensadores enciclopedistas, o que justifica a sua presença nesse trabalho. Trata-se, por exemplo, das grandes linhas de seu pensamento, bem como de sua trajetória de vida e enfrentamento de desafios que lembram autores como Voltaire e Rousseau. Conforme Rouanet (2005, p. 278):

Já é quase lugar comum dizer que Erasmo foi um precursor dos enciclopedistas do século XVIII. Assim, um dos seus mais importantes biógrafos, Huizinga, não hesita em dizer que ele se inscreve na linhagem de Voltaire e Rousseau, como um dos grandes educadores do seu tempo, juntamente com Herder, Pestalozzi e Beccaria⁴³.

⁴² FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

⁴³ ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Os pontos que aproximariam Erasmo dos pensadores enciclopedistas são assim destacados por Rouanet (2005): o gosto pela cultura clássica, as denúncias contra os abusos da religião, a concepção de sociedade, a crítica às guerras em nome de uma cultura de paz e o reconhecimento do valor da razão. Obviamente, existem tensões e descontinuidades em cada um desses pontos entre Erasmo e essa posteridade mencionada, para os quais Rouanet nos chama bem a atenção, já que sua resposta é negativa quando se trata de considerar Erasmo como precursor do Iluminismo do século XVIII.

Por que Meslier? Baseados em seu testemunho de vida, compreendemos a que ponto chegou a crise do cristianismo, na medida em que um padre viveu sua vida inteira como religioso para em seguida os seus fiéis descobrirem em seu testamento que ele era ateu, em plena passagem dos séculos XVII e XVIII. Não se trata de fazer um julgamento moral de Meslier, porquanto Lima Piva (2006)⁴⁴ trabalhou especificamente bem essa questão.

Trata-se, sobretudo, de mais um padre que, desiludido com a vida cristã, não abandonou seus ministérios sem deixar de ser um bom padre, mas que, na verdade, em sua consciência, não se sentia sequer cristão. Mesmo durante sua vida ministerial, foi um intelectual que escreveu contra o cristianismo e as religiões reveladas como um todo, preservando alguns princípios morais advindos do cristianismo como o da solidariedade. Isto demonstra que, aparentemente, era um homem honesto. Para Lima Piva (2006, p. 87): “De qualquer modo, como bem assinala Desné, é muito fácil a um homem dos nossos dias, distante, portanto, das dificuldades próprias da tenebrosa França de Luís XIV, censurar a vida dupla de Meslier”.

O que nos interessa no cerne dessas críticas são as relações entre religião e moral e religião e política, cujos efeitos negativos eram as incoerências e a intolerância entre os cristãos no Antigo Regime. Não sabemos até que ponto Erasmo seria um Meslier do século XVIII ou se Meslier seria um Erasmo do século XVI. O amadurecimento das ideias secularizadas pós-Reforma, a religião cada vez mais perdendo espaço na sociedade e a gradativa crise do Antigo Regime demonstravam que o contexto estava em rápida mudança entre um tempo e outro. Porém, as contribuições de Meslier e, sobretudo, de Erasmo comprovam que o cristianismo corrente há muito havia perdido o seu caminho se

⁴⁴ LIMA PIVA. **Ateísmo e revolta**: os manuscritos do padre Jean Meslier. São Paulo: Alameda, 2006.

nós compararmos àquele cristianismo envolto em aparências, com o cristianismo em seus primeiros tempos.

2.1 Erasmo e o *Elogio da Loucura*

Em matéria religiosa, Erasmo desenvolveu, além de duras críticas ao cristianismo, uma religião humanista e cristã, capaz de unir variadas vozes dissonantes no século XVI: as que exigiam reformas que já estavam em curso; as que queriam obediência aos dogmas; as que queriam o livre exame das escrituras, quando só aos religiosos era dada autoridade; além de uma real aproximação entre fé e razão a partir de uma apaixonada valorização da cultura clássica. Em síntese, os ideais de Erasmo eram unidos a partir de um denominador comum nominado por Febvre (2009) como a “Filosofia do Cristo”:

Ele pregou, considerou possível até o momento do cisma, até o fracasso definitivo de suas tentativas de mediação, uma reforma espiritual dessa Igreja que permitisse que os cristãos de todas as escolas se sentissem irmãos, sem antagonismos nem anátemas, e que, repudiando as sutilezas inúteis, as curiosidades supérfluas, as deduções, interpretações e construções tão tirânicas quanto arriscadas de uma teologia cheia de si, estabelecesse a união das boas vontades e das consciências retas sobre um número muito pequeno de fórmulas: simplesmente, as do Símbolo dos Apóstolos, interpretadas com candura, por assim dizer, à luz apenas dos textos evangélicos (FEBVRE, 2009, p. 268).

Nas primeiras páginas de sua célebre e complexa obra *Elogio da Loucura* (1509), Erasmo escreve que: “Não existe em mim simulação alguma, mostrando-me eu por fora o que sou no coração” (ROTTERDAM, 1972, p. 16). Assim declara em um imaginário auditório a intrépida Loucura, personagem central desta obra. Só mesmo a Loucura para se autodeclarar verdadeira, sem “simulação alguma” no início do século XVI. A que se deve esse discurso diante de uma plateia imaginária? Quais seriam as metas desse discurso? Seriam a de apresentar outra interpretação da realidade que fosse capaz de alertar a sociedade que se considerava cristã da dissimulação e o parecer nos quais estava submersa? Em tese, sim.

Na sua pretensa autenticidade, a Loucura se declara o que ela é em verdade para poder apresentar uma interpretação da realidade na qual menos importa o que deve ser, e sim o que é, já que, para ela, a vida em si mesma é volúpia, prazer, fingimento, loucura. Assim, é a própria Loucura quem discursa, filha de Plutão e da ninfa Juventude. Não há

em sua retórica nenhuma responsabilidade *a priori* para com as orientações da vida cristã. A Loucura é pagã.

Guardadas as devidas proporções, Erasmo supostamente antecedeu o discurso da “sociedade espetáculo” que, como vimos, foi intenso no século XVIII. O que havia em comum entre um e outro? O modelo da vida na corte que deveria ser imitado e o cristianismo nele envolto, e, desse modo, a aparência como modelo e guia da sociedade. A metáfora do espetáculo é rica de significado, já que os homens que vivem em sociedade fazem dela um teatro com todos os elementos nele inseridos: comediantes, público, cena, conforme citação:

Se alguém se aproximasse de cômico mascarado, no instante em que estivesse desempenhando o seu papel, e tentasse arrancar-lhe a máscara para que os espectadores lhe vissem o rosto, não perturbaria assim toda a cena? Não mereceria ser expulso a pedradas, como um estúpido e petulante? No entanto, os cômicos mascarados tornariam a aparecer; ver-se-ia que a mulher era um homem, a criança um velho, o rei um infeliz e Deus um sujeito à-toa. Querem, porém, acabar com essa ilusão importaria em perturbar inteiramente a cena, pois os olhos dos espectadores se divertiam justamente com a troca de roupas e das fisionomias. Vamos à aplicação: o que é afinal, a vida humana? Uma comédia. Cada qual aparece diferente de si mesmo; cada qual representa o seu papel sempre mascarado, pelo menos enquanto o chefe dos comediantes não o faz descer do palco. O mesmo ator aparece sob várias figuras, e o que estava sentado no trono, soberbamente vestido, surge, em seguida, disfarçado em escravo, coberto por miseráveis andrajos. Para dizer a verdade, tudo neste mundo não passa de uma sombra e de uma aparência, mas o fato é que esta grande e longa comédia não pode ser representada de outra forma (ROTTERDAM, 1972, p. 49).

Se a Loucura afirma que o mundo está imerso na aparência, não sobraria o seu discurso como verdadeiro? Mas, se o seu discurso também está imerso no mundo das aparências, ele também não seria aparente? Se o discurso é aparente, como confiar que o mundo no qual esse discurso é dirigido é de fato aparente? Que mensagem a Loucura quer transmitir-nos, afinal?

Baseados na interpretação de Rouanet (2005) em sua análise dessa obra, num primeiro instante, nós chegamos a um ponto em que não é tão fácil definir se quem discursa é a Loucura ou se há mais de uma loucura, ou ainda se há níveis da Loucura. As suposições do discurso levam Rouanet a crer que há dois tipos de Loucura: “uma loucura sábia e uma loucura louca. A primeira é a que torna os homens mais felizes e mais puros” (ROUANET, 2005, p. 295). Um dos motivos é o de demonstrar o quão seria insuportável,

enfadonha, triste e amarga a vida sem uma boa dose desse nível de Loucura. É só por ela que nós conseguimos encarar a dura e tediosa vida de forma prazerosa e alegre. Ela também é capaz de exercer domínio sobre as paixões causadoras de ódio e instabilidades.

Já para a “loucura louca”, de um lado, a vida humana é controlada pelas paixões. Para esse nível de loucura, a razão é dominada pelas paixões e, diante da força das paixões, a razão se torna mesmo impotente. Dentre as paixões, são destacadas duas que seriam verdadeiros guias da vida: “a Cólera, que domina o coração, centro das vísceras e fonte da vida; a outra é a Concupiscência, que estende o seu império desde a mais tenra juventude até a idade mais madura” (ROTTERDAM, 1972, p. 32). Por mais que a razão procure domesticar esses apetites, aquela acaba por se tornar completamente inócua diante deles, chegando mesmo a submeter-se completamente aos caprichos das paixões.

Por outro lado, a razão seria completamente soberana, não admitindo nenhuma importância ou interferência das paixões. Estaria na arrogância de determinar aquilo que seria certo e errado sem nenhuma possibilidade de questionamento. Perdida em sutilezas filosóficas ou teológicas, a “loucura sábia” termina por reprimir duramente as vozes dissonantes frente a seu discurso. É assim que, na “loucura sábia”, estaria a fonte dos vícios, corrupção e arbitrariedades da vida humana. Conforme Rouanet (2005, p. 296):

Ela está na raiz dos crimes, ridículos e superstições, criticados por Erasmo. E está na raiz da falsa sabedoria, incapaz de reconhecer o substrato de loucura contido na razão, incapaz de admitir o papel e a necessidade das paixões e incapaz de perceber a relatividade e os limites da ciência. Essa falsa sabedoria é efetivamente insana, porque se afasta das normas da natureza, que quer que os homens sejam loucos, e supervaloriza um saber que não era necessário na idade de ouro.

Louca ou sábia, todos estão inseridos sob os domínios da Loucura. Escrita em um único fôlego, a obra de Erasmo pretende incluir praticamente todos os aspectos da vida sob o domínio da Loucura. Ela não esquece ninguém: deuses e mortais, crianças, jovens e idosos, povos, corte, padres, reis, poetas, filósofos etc. Nada escapa ante o seu olhar e a sua voz. O texto, de fato, é complexo, com fronteiras entre os níveis de loucura muito tênues, ficando até difícil, algumas vezes, identificar onde estaria a voz de Erasmo. Para Rouanet (2005, p. 297): “A prudência mandaria que rejeitássemos todas essas opiniões, se não soubéssemos que muitas correspondem às do próprio Erasmo”.

É por isso que, na carta dedicatória a Thomas More de 1508, ele adverte que o *Elogio da Loucura* é semelhante à pilhéria, sátira, comédia, o que nos leva a entender que a obra não tem a pretensão de ser um sisudo escrito filosófico ou teológico (já que a teologia ainda estava em voga). Porém, esse escrito não perdia “um fundo de seriedade”. Prevendo críticas e retaliações, Erasmo pontua que sua obra tem como meta fazer o resgate da comédia tendo a Loucura como protagonista da sátira, conforme citação:

Já prevejo que não faltarão detratores para insurgir-se contra ela, acusando-a de frivolidade indigna de um teólogo, de sátira indecente para a moderação cristã, em suma, clamando e cacarejando contra o fato de eu ter ressuscitado a antiga comédia e, qual novo Luciano, ter magoado a todos sem piedade. Mas os que se desgostarem com a ligeireza do argumento e com o seu ridículo devem ficar avisados de que não sou eu o seu autor, pois que com o seu uso se familiarizaram numerosos grandes homens (ROTTERDAM, 1972, p. 10).

Retórica inteligente, mas incapaz de neutralizar os estragos causados no interior do próprio cristianismo. Quem quer que tenha lido o *Elogio da Loucura* não pôde deixar de entender o quão corroída estava a cristandade. Embora ela não fosse em absoluto o centro da crítica, isso não significa que a vida cristã não ocupasse nela um dos lugares de destaque.

Não menos hábil, ele também adverte que, se alguém se sentir atingido pelo tom mordaz da obra, não cabe a Erasmo tal culpa, mas sim àquele que, uma vez ofendido, acaba por contraditoriamente se autodeclarar suspeito. O problema não está no que escreveu, mas naquele que leu e se sentiu atingido ao ter lido. Para Rotterdam (1972, p. 12): “Se houver, pois, alguém que se sinta ofendido por isso, deverá descobrir as suas próprias mazelas, porque, do contrário, se tornará suspeito ao mostrar receio de ser objeto da minha censura”.

Vimos que atender à Loucura é uma conduta necessária para aliviar o dia a dia. Para isso, algumas atitudes são fundamentais para que o convívio entre as pessoas não se torne insuportável. Em sua sátira, Erasmo entende que o fingimento e a dissimilação são essenciais para uma perfeita convivência. Para isso, é necessário ter, conforme citação: “Coragem, vamos! Dissimular, enganar, fingir, fechar os olhos aos defeitos dos amigos, ao ponto de apreciar e admirar grandes vícios como grandes virtudes, não será, acaso, avizinhar-se da Loucura?” (ROTTERDAM, 1972, p. 35).

A dissimulação, o engano, em síntese, o próprio parecer. tal qual estamos explorando até aqui, parece ser, para essa sátira, no mínimo tolerável, quando não aprazível, para que se salvasse a alegria de viver em toda a sua completude. O clérigo Erasmo deixa uma grande interrogação na cabeça de seus leitores quando, em seu escrito, ele dá a entender que mentir e enganar são características da própria condição humana: “Os homens, enfim, querem ser enganados e estão sempre prontos a deixar o verdadeiro para correr atrás do falso” (ROTTERDAM, 1972, p. 82).

Inúmeros exemplos e situações são apresentados nessa “comédia” para justificar a citação acima. Dentre eles, gostaríamos de destacar o tópico que Erasmo dedica ao cristianismo. O tópico mencionado inclui variadas formas de ser do cristianismo, pois a crítica é direcionada à devoção cristã, mas, sobretudo, ao clero. Qual seria o objeto dessa grande crítica? Seria a de demonstrar que, sobretudo, os cristãos não estão à margem das dissimulações e aparências. Assim, seguindo um dos pontos de interpretação do texto segundo o qual enganar e dissimular são próprios da vida, os cristãos não iriam passar despercebidos.

Iniciemos pelos **devotos**. Aqueles que acreditam cegamente no poder dos santos e suas imagens. Uma vez veneradas, elas podem trazer fortuna, saúde, proteção diante das batalhas, e ainda os que acreditam nas indulgências como certeza da quitação de dívidas dos seus pecados. Mediante pagamento, é claro. Para eles, Erasmo é irônico ao afirmar que,

Persuadidos dos perdões e das indulgências, ao negociante, ao militar, ao juiz, basta atirarem a uma bandeja uma pequena moeda, para ficarem tão limpos e tão puros dos seus numerosos roubos como quando saíram da pia batismal. Tantos falsos juramentos, tantas impurezas, tantas bebedeiras, tantas brigas, tantos assassinios, tantas imposturas, tantas perfídias, tantas traições, numa palavra, todos os delitos se redimem que se julga poder voltar a cometer de novo toda sorte de más ações (ROTTERDAM, 1972, p. 73).

Os devotos são verdadeiros beneficiários da redenção dos pecados e dos milagres dos santos, inclusive aquele que, “tendo sido pilhado em flagrante pelo marido de sua bela, saiu da enrascada com a maior desenvoltura” (ROTTERDAM, 1972, p. 74). A questão é de ordem moral, à proporção que se faz o que não se diz, melhor dizendo, não há convicção verdadeira naquilo em que se crê. O cristianismo estaria sendo utilizado

como um embuste: ele serviria para os cristãos cumprirem rituais meramente formais. Não havia compromisso efetivo com a doutrina que se escutava.

A este respeito, a imitação aos santos não seguia uma determinação moral diferente. Os devotos diziam imitá-los, mas não tinham compromisso real para com a imitação das vidas puras e castas dos santos. Contudo, necessário se fazia acender velas, ajoelhar-se com ares de penitente para assim se dizer penitente aos olhares alheios. Isso era parte da comédia que é a vida, da qual todos deviam compartilhar para bem viver, conforme citação:

A propósito de culto, o que os cristãos prestam aos santos consiste quase todo em amá-los e imitá-los. Oh! como são numerosos os que, em pleno meio-dia, acendem velas aos pés da Virgem Mãe de Deus! Mas não se acha quase nenhum que siga os seus exemplos de castidade, de modéstia, de zelo pela causa da salvação. No entanto, a imitação das suas virtudes seria o único capaz de assegurar o céu aos devotos (ROTTERDAM, 1972, p. 87-88).

Se, para Erasmo, havia estes que se aproveitavam dos benefícios do perdão dos pecados para cometerem mais pecados, havia também àqueles que eram beneficiários dos penitentes: referimo-nos aos **sacerdotes**. Estes, ávidos por moedas, administravam os sacramentos e fomentavam as superstições em troca de boas quantias em dinheiro. Atitude que comprometia a austeridade da moral cristã e demonstrava a decadência do clero.

Erasmo deixa claro que os sacerdotes não faziam essas atitudes por ingenuidade, ou por desconhecerem o contexto. Eles não eram ingênuos, pois tinham consciência dessas arbitrariedades. Utilizavam-se do cristianismo para tirarem proveito próprio. Havia uma continuidade hipócrita envolvendo as atitudes dos devotos e dos sacerdotes. De acordo com Rotterdam (1972, p. 76):

De tal maneira está a vida de cada cristão repleta de semelhantes desejos! Bem sei que os sacerdotes não são tão cegos que não compreendam deformidades tão vergonhosas; mas é que, em lugar de purgar o campo do Senhor, eles se empenham em semeá-lo com ervas daninhas, com toda a diligência, certos como estão de que estas costumam aumentar-lhes as ganhuças.

Vender sacramentos e demais serviços religiosos meramente em troca de uma boa quantia em dinheiro tinha um nome na época: “simonia”. Nome inspirado nas Escrituras, mais precisamente no livro dos “Atos dos Apóstolos” (At 8, 18-22), quando Simão, “o

mago”, queria obter “o dom de Deus” através do Espírito Santo por meio de pagamento, o que deixou São Pedro indignado com Simão, respondendo-lhe abruptamente: “Pereça o teu dinheiro, e tu com ele, porque julgaste poder comprar com dinheiro o dom de Deus! Não terás parte nem herança neste ministério, porque o teu coração não é reto diante de Deus”⁴⁵.

Como clérigo, Erasmo seguramente conhecia bem o pecado da simonia e deve ter convivido com muitos “simoníacos”, adjetivo empregado aos sacerdotes que se beneficiavam da “simonia”. Ao mencionar esse assunto, Erasmo termina por ser anticlerical, mas não anticristão, já que o seu objetivo não é negar o cristianismo em absoluto, mas, ao comparar o cristianismo do seu tempo com o antigo a partir de Jesus Cristo e da Igreja primitiva, o leitor é levado necessariamente a uma reflexão.

Apesar de rejeitar as aparências e hipocrisias do clero, ele mantém-se de certa forma firme na defesa dos exemplos e atitudes provindas do cristianismo primitivo, sem, contudo, ter a pretensão em elaborar uma reflexão teológica. Ele não faz teologia porque em nenhum momento para sustentar suas concepções parte de uma ideia de um Deus criador ou de um Filho redentor, ou ainda de uma Igreja que é o caminho para a salvação. O objetivo da obra é demonstrar o quanto os devotos e o clero são movidos pelas aparências e pelo fingimento, sendo, portanto, completamente contrários aos ideais de Jesus Cristo.

O *Elogio da Loucura* também dedica intensa crítica aos **teólogos**. Para chegar aos teólogos, a sátira segue uma espécie de hierarquia curricular medieval, já que a crítica se inicia com os negociantes; em seguida, gramáticos, escritores, plagiários, advogados, dialéticos, filósofos, matemáticos, astrólogos para enfim chegar aos teólogos. Desse modo, a crítica parte de saberes ligados ao programa das artes liberais, tais como gramática, retórica, dialética, filosofia, matemática e astrologia, para, por fim, chegar à teologia, saber ao qual Erasmo dedica maior atenção e não sem razão, dada ainda a importância da teologia na época, embora ele tenha aberto caminhos largos para a crítica e posterior derrocada desse ramo do conhecimento.

Apesar de ele considerar um “perigo” falar dos teólogos, pois eles são “inimigos muito perigosos”, devido à sua arrogância e intolerância em relação às ideias dos outros sobre os mistérios divinos, pelos quais só eles se arvoram decifrar por meio dessa ilustre

⁴⁵ BÍBLIA DE JERUSALÉM. 1. ed., 11. reimpr. São Paulo: Paulus, 2016.

“ciência” chamada teologia, o tom da crítica erasmiana para como eles não é menos voraz. Na verdade, eles sabem dissimular como ninguém, dados os imensos favores que a Loucura louca os presenteou, conforme citação:

Embora não haja ninguém que, tanto como eles, dissimule os meus favores, não é menos verdadeiro que me devem muito. Eis por que impus ao meu amor-próprio favorece-los mais do que a todos os outros mortais, e de fato são eles os meus maiores prediletos (ROTTERDAM, 1972, p. 101).

É assim que nesse discurso, movidos pelos caprichos da dissimulação, os teólogos disseminam suas crendices com petulância e ares de verdade quando considerados os únicos porta-vozes e intérpretes das verdades reveladas. Os seus erros residem aqui, pois como se arvorar no direito de serem detentores da verdade, se essa verdade carrega em si um conteúdo inacessível à razão? Como afirmar e impor um determinado tipo de conhecimento que em si mesmo é desconhecido? “Duvido”, afirma Erasmo “que alguém seja capaz de descobri-las, a não ser que tenha uma vista tão penetrante que lhe permita distinguir, através de densas nuvens, objetos inexistentes” (ROTTERDAM, 1972, p. 103).

O que é mais grave nisso tudo é que quantas pessoas não foram perseguidas, desterradas, torturadas, mutiladas, queimadas por conta de acusações quiméricas dos teólogos? Erasmo antecipa uma discussão envolvendo a hierarquia e a importância do conhecimento que vai desaguar, tempos à frente, na minimização do papel da teologia. “Grosso modo”, ele vai fornecer subsídios preciosos para a sua posteridade em matéria de secularização do conhecimento.

Do ponto de vista doutrinário, contradições e futilidades não passam por Erasmo, despercebidas, nas interpretações teológicas a ponto de não se saber mais discernir entre a real importância dos ritos e mandamentos e o valor da vida humana. Esta acaba por ser sacrificada à custa de normas e mandamentos fúteis simplesmente para cumprir determinado rito, conforme citação:

Sustentam, por exemplo, que consertar o sapato de um pobre em dia de domingo é um pecado maior do que estrangular mil pessoas; que seria preferível deixar cair o mundo no nada de onde veio a proferir a menor mentira, etc. Além disso, contribuem para sutilar ainda mais essas sutilíssimas sutilezas de todos os diversos subterfúgios dos escolásticos: e assim é que seria menos difícil sair de um labirinto do que desembaraçar-se do embrulho dos realistas, dos noministas, dos tomistas, dos albertistas, dos occanistas, dos escotistas – ai de mim! Já me falta a respiração, e, contudo, só citei as principais

seitas da escola, não falando de muitíssimas outras (ROTTERDAM, 1972, p. 103).

O inimigo de Erasmo não é teologia, porque o mesmo fez teologia e era também teólogo. Aliás, a teologia no século XVI tinha uma importância paradigmática na sociedade europeia cristã, quando os outros saberes: moral, política e direito eram servos da teologia. As flechas de Erasmo vão na direção dos teólogos o que inevitavelmente vai terminar por empobrecer a teologia como ramo mais importante do conhecimento.

Dos teólogos, Erasmo chega aos **monges e religiosos**. Na crítica a esse segmento, a doutrina cede espaço às reflexões morais. Qual o motivo? Erasmo era de uma ordem religiosa, conforme Febvre (2009, p. 270): “Religioso agostiniano no mosteiro de Steyn, Erasmo, em abril de 1492, ali fora ordenado”. Se ele era religioso, provavelmente ele fez os votos de pobreza, castidade e obediência. Nesse caso, por meio do discurso da Loucura, Erasmo, numa retórica ácida, começa dizendo que os religiosos são, na verdade irreligiosos, primeiramente por ficarem sem fazer nada, nem sequer ler livros, inclusive os salmos (leitura que era diariamente obrigatória).

Segundo, porque a pobreza evangélica tal qual entendiam determinadas ordens estava sendo sumariamente mal compreendida. Havia uma enorme contenda entre os grupos religiosos para saber quem era mais fiel ao evangelho e a Jesus Cristo. Só que eles, em sua maioria, se utilizavam de gestos exteriores movidos por conveniências, não era algo motivado por convicções evangélicas. Os frades mendicantes acreditavam serem discípulos fiéis do Cristo por tentarem viver de forma radical só que às vezes até ridícula, a pobreza evangélica. Passando-se algumas vezes por verdadeiros atores, tais frades faziam questão de perambular como mendigos, vivendo apenas de esmolas, para parecerem penitentes diante dos outros.

Erasmo percebia que as superficialidades dos gestos desses frades colocavam em questão as suas convicções. Eles não amavam a pobreza, amava a si mesmos na medida em que ganhavam a aprovação do público. Para Rotterdam (1972, p. 110-111): “É dessa forma que pretendem ser, como dizem eles, os nossos apóstolos, com toda a sua imundície, toda a sua ignorância, toda a sua grosseria, todo o seu descaramento”.

Em síntese, para boa parte do clero, mais importava parecer ser do que ser. A cor da roupa, o número de nós dos calçados, o rosto penitente, os discursos inflamados sobre a pobreza e a castidade que contrastavam com os banquetes e mulheres comprovavam o

quanto o cristianismo havia sido influenciado pelas aparências da sociedade cortesã. Podemos até arriscar em dizer que não foi o cristianismo que mudou a sociedade, foi à sociedade que estava mudando o cristianismo.

Por diversas razões (históricas e contextuais), Erasmo não foi capaz de romper com o cristianismo, como o fez os enciclopedistas, por exemplo. Mesmo sendo crítico dos corrompidos costumes cristãos do seu tempo, Erasmo manteve-se firme na defesa da “filosofia do Cristo” e até certo ponto da Igreja primitiva. Estes eram alguns dos argumentos importantes que o guiavam no seu ataque à hipocrisia eclesial, conforme citação:

Alguns desses *reverendos* mostram, contudo, o hábito de penitência, mas evitam que se veja a finíssima camisa que trazem por baixo; outros, ao contrário, trazem externamente a camisa, e a roupa de lã sobre a pele. Os mais ridículos, a meu ver, são os que se horrorizam ao verem dinheiro, como se se tratasse de uma serpente, mas não dispensam o vinho e as mulheres. Não podeis, enfim, imaginar quanto se esforçam por se distinguirem em tudo uns dos outros. Imitar Jesus Cristo? É o último dos seus pensamentos (ROTTERDAM, 1972, p. 111. Grifo do autor).

Na verdade, parece que Erasmo deseja unir elementos do cristianismo e da cultura clássica para promover uma espécie de humanismo cristão. Para Rouanet (2005, p. 280): “Os estudos humanísticos têm para ele a mesma importância que os religiosos”. O saber dos mistérios da revelação é inalcançável, resta ao homem contemplar os exemplos de Jesus Cristo sem que sejam ofuscados pelas sutilezas teológicas, para guiar o homem nesse mundo confuso, já que, o Cristo: “desprezando todas essas macaquices, só julgará os homens pela caridade, que é o primeiro dos seus mandamentos” (ROTTERDAM, 1972, p. 112).

Passando pelos variados estamentos da sociedade, Erasmo chega, enfim, à **corte**. Nela o que mais nos interessa é a menção a um determinado grupo que dela fazia parte e que assim estava desfrutando dos seus prazeres: papas, cardeais e bispos. Erasmo se sente indignado com a extravagância com que esses clérigos que compunham a corte esbanjavam. Seus estilos opulentos em nada lembravam o testemunho dos líderes espirituais da Igreja primitiva.

Ignorando o significado real dos seus serviços, bispos e cardeais se perderam em seus caminhos quando imiscuídos à nobreza. Eles não sabiam mais discernir o seu

ministério conforme outrora surgido no cristianismo primitivo, dos desmandos que o *status* de nobre os permitia fazer, conforme Rotterdam (1972, p. 125): “Os bispos chegaram a esquecer que o seu nome, tomado ao pé da letra, significa trabalho, zelo, solicitude pela redenção das almas. Mas – por Baco! – não se esquecem nunca das honrarias e do dinheiro”. Assim, eles eram mais guiados por Baco do que o Cristo.

A confusão entre fronteiras espirituais e seculares é ainda mais visível quando Erasmo se dirige aos **papas**. Afinal, o que era e o que se tornou o papa “vigário de Cristo”? Mais príncipes do que autênticos cristãos, os papas representavam o ponto culminante da incoerência e intolerância naquela sociedade cortesã. Preocupados com caçadas, dinheiro e mulheres, os papas viviam em abundância os prazeres que a corte lhes proporcionava.

Para eles, a retórica irônica de Erasmo não é menos sarcástica. Talvez não se tratasse nem de uma ironia em absoluto, já que as palavras indignadas de Erasmo tinham um tom de denúncia frente a uma real situação. Chegar aos papas significava o complemento de um ciclo no qual envolvia praticamente toda a vida cristã guiada pelas aparências. Se a vida dos cristãos na parte baixa da pirâmide estava carcomida pela dissimulação, a parte de cima não estaria diferente. Toda a estrutura estava comprometida, no corpo e na cabeça da Igreja:

Eu desejaria saber, porém, se haverá para a Igreja inimigos mais perniciosos do que esses ímpios pontífices, os quais, em lugar de pregar Jesus Cristo, deixam no esquecimento o seu nome e o põem de lado com leis lucrativas, alteram a sua doutrina com interpretações forçadas e, finalmente, o destroem com exemplos pestilentos (ROTTERDAM, 1972, p. 129).

Além da extravagância e do apego aos bens materiais, outro aspecto importante na crítica aos papas diz respeito ao gosto pela guerra e violência promovidas pela Santa Sé. Os escritos de Erasmo demonstram que ele é de fato um irenista, um intelectual amigo e defensor da paz. Não é de se estranhar que ele discorde do estado de guerra promovido pela nobreza. Porém, o que dizer quando os próprios papas são promotores das guerras e da violência?

A incoerência está no fato segundo o qual a Igreja cristã, conforme defende a Tradição eclesial, foi fundada concomitantemente com as perseguições advindas do Império Romano. Vários são os mártires desde os apóstolos Pedro e Paulo, que derramaram seu sangue em defesa da fé cristã e dos ideais de Jesus Cristo. A Igreja foi

fundada a partir do sangue de inúmeros mártires que foram vítimas, conforme a Tradição mencionada, da tirania e intolerância romanas que não aceitavam a propagação do cristianismo.

Como é costume dizer, antes perseguida, a Igreja se tornou perseguidora no momento em que se imiscuiu com o poder político, a ponto dos papas terem mesmo um exército a seu favor e promover guerras e violência em nome do poder temporal sob a égide de um discurso em defesa da fé. Os papas haviam se transformado mais em comandantes de exército responsáveis por massacres que incluía inocentes do que propriamente em pastores dedicados à segurança do rebanho. Conforme Rotterdam (1972, p. 129):

Além disso, assim como a Igreja cristã foi fundada com sangue, dilatada com sangue, assim também os papas a governam com sangue, como se nunca Jesus Cristo tivesse existido para protegê-la e sustentá-la. A guerra é, por natureza, tão cruel, que muito mais conviria às feras do que aos homens; tão insensata que os poetas a atribuíram às fúrias do inferno; tão pestilenta que corrompe todos os costumes; tão iníqua que a fazem melhor perversos ladrões do que homens pobres e virtuosos; finalmente, tão ímpia que nenhuma relação possui com Jesus Cristo nem com sua moral. Isso não impede que alguns pontífices abandonem todas as funções pastorais para consagrar-se inteiramente a esse flagelo da humanidade.

A crítica de Erasmo ao cristianismo foi contundente. Erasmo denunciou os costumes corrompidos e os desmandos do poder de um clero comprometido com ideais completamente estranhos àqueles vivenciados por Jesus Cristo e pelas primeiras comunidades cristãs. Erasmo questionava um cristianismo que ele tinha diante de seus olhos. Portanto, não era uma crítica aos fundamentos da religião cristã. Esses fundamentos é que serviram de modelo para comparar os cristãos antigos, dos cristãos do tempo de Erasmo.

As incoerências do cristianismo residem aí. Os ritos, as práticas religiosas, a administração dos sacramentos, os ministérios dos padres tudo isso estava servindo contraditoriamente para os homens se distanciarem ainda mais das práticas de Jesus Cristo. Batizava-se, não visando primeiramente à salvação da alma, mas a dos bolsos. O sagrado sacramento do matrimônio era utilizado para que as mulheres casadas fizessem estágios nas camas dos prelados. Segundo Rotterdam (1972, p. 119): “Quanto às mulheres, têm elas vários motivos secretos para amar os religiosos, quando mais não fosse

por encontrarem neles um bálsamo e um consolo contra os desgostos e o enjoo do laço conjugal”.

Assim, as incoerências do cristianismo eram diversas: pregar uma coisa e fazer outra. Mentir e dissimular em proveito próprio. Colocar os ganhos materiais acima da causa evangélica que prega o desapego aos bens terrenos em troca dos bens celestes. Fomentar guerras e violência quando a própria Igreja foi vítima da violência e intolerância romana. Oferecer sustentáculo doutrinal ao despotismo da sociedade aristocrática. Os costumes do “*ethos* aristocrático” submeteram o cristianismo aos seus caprichos. Nem todo o cristianismo era assim, é bem verdade. As vozes de Erasmo, Lutero, Calvino, Kempis e Thomas More destoavam das incoerências gritantes presentes na cultura cristã.

Com isso, Erasmo traz à tona toda uma discussão que acompanhou boa parte da história do cristianismo e que voltava no início século XVI, com bastante vigor: a necessidade de uma profunda, não apenas reestruturação, mas também renovação no cristianismo. O tempo de Erasmo foi marcante e decisivo do ponto de vista religioso por ser o tempo da corrupção geral no centro da Igreja renascentista que envolvia dinheiro, propriedades, bebida e comida fartas, mulheres, guerras, inquisição, intolerância, violência. A tempestade perfeita que prenunciava aquilo que estava por vir: a Reforma Protestante e a divisão do cristianismo. O principal acontecimento religioso com profundos efeitos políticos entre Erasmo e Meslier. Conforme Comparato (2006, p. 167), a Reforma foi “[...] incontestavelmente, a primeira revolução social do mundo moderno”⁴⁶.

2.2 A Reforma Protestante

Se a cristandade estava envolta em um véu repleto de obscuridades nas quais ser e parecer se confundiam, podemos dizer que a Reforma Protestante tinha a intenção em reafirmar, a partir do cristianismo primitivo baseado na Sagrada Escritura e no contato imediato do homem com Deus, o primado do ser sobre o parecer. Para Calvino (2006), por exemplo, a real intenção do crente deveria ter a primazia diante de qualquer cerimonialismo vazio encorajado por homens soberbos e hipócritas. A verdadeira religião

⁴⁶ COMPARATO, Fábio Konder. **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

deveria reaproximar o homem com Deus a partir da fé, do temor e do autêntico culto a Deus, conforme citação:

Eis no que consiste a religião pura e fiel: fé aliada a sério temor de Deus de modo que o temor não só em si contém reverência espontânea, mais ainda traz consigo a legítima adoração, a qual está prescrita na lei. E isto se deve observar com mais diligência: enquanto todos veneram a Deus de maneira vaga e geral, pouquíssimos o reverenciam *de verdade*; enquanto, por toda parte, grande é a ostentação em cerimônias, rara, porém, é a sinceridade de coração (CALVINO, 2006, p. 52).

O alcance da Reforma não foi meramente de ordem religiosa. Ela abriu caminhos para reformas e revoluções políticas liberais que dissiparam os Estados absolutistas e incrementaram bases para o progresso técnico e científico. A pluralidade trazida pela Reforma possibilitou novos pensamentos e atitudes até então impossíveis de serem divulgadas devido ao pensamento único dominado pelo catolicismo. Definitivamente, a Reforma abriu novos caminhos em direção a uma maior liberdade de pensamento adotado por intelectuais e pensadores. Conforme Nay (2007, p. 178):

O movimento quer ser estritamente religioso, mas influi duplamente sobre a marcha das ideias políticas. A curto prazo, a Reforma abre em primeiro lugar um período de guerras civis que favorece a eclosão de teses antiabsolutistas radicais. A longo prazo, os princípios pregados pelos reformados e pelos tratados de pacificação desempenham um papel importante na marcha para a ideia moderna de liberdade e para a decadência dos fundamentos religiosos da vida política.

No contexto das importantes mudanças políticas que influenciaram na consolidação da Reforma Protestante, está a formação dos Estados Modernos que quebrou a hegemonia da teocracia pontifícia, bem como diminuiu de forma substancial a influência do Sacro Império Romano Germânico nos domínios dos então formados Estados Nacionais, dos principados e territórios afins. Reis e senhores passaram a ser soberanos em seus territórios.

Foi a autonomia dos reis e senhores que possibilitou a consolidação do movimento reformista dos séculos XVI e XVII e uma maior abertura para a tolerância religiosa. Aderir à nova religião reformada inspirava uma liberdade política territorial na qual o príncipe tinha soberania. Além do que, o primeiro grito em defesa da liberdade almeja a liberdade religiosa e esta foi consequência da Reforma, quando a Europa se dividiu em

diversas igrejas cristãs com a intenção de serem realmente reformadas, afastadas do catolicismo tradicional. Para Collinson (2006, p. 24):

Enquanto a teologia de Lutero era sistematizada em forma de luteranismo, vastas regiões da Alemanha, isto é, os governos de príncipes e cidades em nome de seus súditos, adotaram formalmente o que se tornou conhecido como a religião evangélica. Outros governos promoveram uma forma diferente de Protestantismo, mais completa em seu afastamento do Catolicismo tradicional e desenvolvida nas cidades e cantões do sudoeste da Alemanha e Suíça, principalmente em Genebra, onde João Calvino exercia o domínio intelectual e espiritual. Essas foram as Igrejas Reformadas, e esse título indica que reivindicavam ser “mais bem reformadas”. Fiéis ao princípio de *cuius regio, eius religio*, o princípio de que o governante determina a religião de seu estado, o Palatinado da Renânia, no sudoeste da Alemanha, tornou-se sucessivamente evangélico, reformado, e finalmente recatolicizado de forma um tanto brutal⁴⁷.

Esta maior secularização do poder implicou gradativamente a hegemonia de domínio dos reis em seus territórios e a urgência de uma codificação de leis que posteriormente contribuiria para a constituição da moderna teoria política. Essa moderna teoria nasce simultaneamente com formação e consolidação do Estado moderno na sua forma de monarquia absolutista. O fato é que, com a diminuição gradativa da influência da religião em assuntos políticos, o poder secular encontrou um terreno fértil para estabelecer de forma independente o seu domínio. Isso sugere, é evidente, o enquadramento do poder confessional na esfera do Estado. O cristão, católico ou, posteriormente, protestante é, antes de tudo, súdito, cidadão ou indivíduo.

Por outro lado, através do princípio *cuius regio, eius religio*, reis e senhores ganharam uma autonomia no tocante às questões morais e espirituais. Nesse caso, a autonomia política conquistada frente ao Imperador no plano externo e aos senhores, no plano interno, foi acompanhada de uma autonomia espiritual frente à Igreja de Roma. O rei e o príncipe eram também chefes espirituais dos seus súditos. Eles tinham a última palavra em matéria de manifestação religiosa, conforme Todorov (2008, p. 68): “Com efeito, o poder temporal da Igreja é abalado sem ser abolido, como testemunham os vários passos dados em favor da tolerância religiosa”.

O marco histórico da Reforma foi o século XVI. Como se sabe, os protagonistas desse importante episódio foram Lutero, Henrique VIII e Calvino. Talvez não fosse de se esperar que o movimento reformador viesse de lugares tão diferentes, como Alemanha,

⁴⁷ COLLINSON, Patrick. **A Reforma**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

Inglaterra e França. Evidentemente que os protagonistas eram, em sua origem, católicos: Lutero era clérigo, Calvino era leigo e Henrique VIII era um dos mais fervorosos monarcas católicos da Europa de então. Não obstante vindo de lugares diferentes, todos são de classes sociais diferentes. O que os unia era a insatisfação contra o papado, lógico que motivados por interesses distintos.

O sentimento que se construiu séculos anteriores era o de associar o papa ao anticristo. Sentimento mais que reforçado na Reforma Protestante, associado à ideia de que a Igreja Católica era a “Grande Prostituta”, a “Besta do Apocalipse”. O que se tornou uma propaganda eficaz contra qualquer tentativa de retorno ao catolicismo, além de sugerir uma nítida inspiração escatológica e milenarista que povoou a Europa até o século XVIII, reforçando a insegurança e o medo generalizados de uma sociedade marcada pela instabilidade social e política, conforme Delumeau (2009):

Em pleno século XVIII permaneciam, portanto vivas na Europa a preocupação com o Anticristo e a espera do fim dos tempos (ou da passagem ao millenium). Para John Napier o principal interesse dos logaritmos, dos quais foi o inventor, era facilitar os cálculos relativos ao “número da Besta” indicado no Apocalipse. Segundo ele, 1639 marcava o começo da desagregação do “império anticristão” – a Igreja romana⁴⁸.

A partir da Reforma, grandíssima parte da Europa foi envolvida em graves conflitos de ordem religiosa que reforçaram, posteriormente, uma ampla discussão das relações existentes entre Religião e Estado. O que implica dizer que as incoerências e a intolerância no cristianismo não cessaram com a Reforma.

A necessidade de ruptura com a ortodoxia católica em nome de reformas no cristianismo levou muitas pessoas a pagarem com a própria vida por essas insatisfações. Tanto numa fronteira quanto noutra: a intolerância era mútua e, portanto, a instabilidade era a regra. Diante disso, os filósofos não podiam ignorar determinadas questões a seguir: como são possíveis guerras, torturas e assassinatos tão bárbaros em nome de Deus? O que leva o Estado a punir pessoas por abraçarem determinado tipo de religião? Será que é mesmo necessário o Estado ser confessional? Quais os papéis e limites da religião e do Estado?

⁴⁸ DELUMEAU, Jean. *A História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.348.

O fato é que, a partir da Reforma, uma onda de violência motivada pela intolerância religiosa se generalizou na Europa. Várias guerras foram travadas, perseguições foram motivadas. O mundo assistiu a um cenário de calamidades sustentado, muitas vezes pelo fanatismo. Conflitos por praticamente toda a Europa foram travados.

A Reforma trouxe instabilidades políticas na França. Os huguenotes (como eram chamados os protestantes franceses) se organizaram sob a doutrinária influência de Calvino e já em 1555 algumas regiões do sul da França foram sacudidas por conflitos religiosos. A nobreza rural se encantou com as pregações dos reformadores. Nessas regiões, já havia uma hegemonia protestante e um exército em fase de organização. A ameaça aos católicos da família Guise foi tão ousada que a própria Paris foi palco de um sínodo nacional protestante em 1559. Hinos e salmos protestantes eram ouvidos em alguns locais de Paris, despertando a fúria dos católicos. De acordo com Collinson (2006, p. 119):

Durante seis noites no verão de 1558 três ou quatro mil manifestantes cantando salmos ocuparam o Pré-aux-Clercs, agradável parque na margem esquerda do Sena, em Paris. Os nobres naturalmente iam armados aos locais de culto, pois para os homens daquela classe a espada era como um guarda-chuva, e às vezes, por assim dizer, chovia. No inverno de 1561-62 houve muita violência nas ruas, com atrocidades cometidas por ambos os lados.

Tais atrocidades tinham o fanatismo e a sedição como causa dos genocídios mútuos. Em conformidade com a Inglaterra, a família Guise, por intermédio da Rainha Catarina de Médicis, queria uma França Católica, seguindo a máxima: *cuius regio eius religio*. Se os protestantes continuassem alargando suas fronteiras no território francês, isso acarretaria também a perda da coroa. Seguir determinada religião tinha uma substancial significação política. Além de envolver questões relacionadas à perseguição e confisco de bens por parte daqueles que por ora exerciam o poder contra os que não abraçassem a fé determinada pelo Estado, também inspirava nestes um sentimento de rebelião e revolta por não poderem exercer livremente o direito de seguir a religião que quisessem.

O *cuius regio eius religio* não foi tão eficaz como pretendia ser. A religião também inspirava resistência. Resistir à religião do príncipe em nome da defesa da religião reformada era uma maneira de lutar pelo direito à liberdade de culto e de uma

maneira mais geral à própria liberdade. Conforme Collinson (2006, p. 171): “Por quase toda parte havia um desajuste entre governos de uma fé religiosa e os súditos de outra. As mentalidades ainda não eram suficientemente elásticas para aceitar a idéia de uma situação de tolerância do pluralismo religioso”.

Foi por isso que, com a finalidade de evitar maior instabilidade aliada à supremacia do poder, os Guise tentaram contornar a querela entre católicos e protestantes sugerindo um casamento com os seus primos convertidos ao protestantismo, os Bourbons, tendo como cônjuges: Margarete de Valois e Henrique de Bourbon. Mas o massacre dos católicos sobre os milhares de huguenotes em Paris na noite de São Bartolomeu, em 24 de agosto de 1572, abalou decisivamente essa aproximação, além de tornar-se um dos episódios mais tenebrosos envolvendo as guerras de religião. Episódio largamente citado por Voltaire (2000, p. 19), talvez com uma tentativa de denunciar uma religião guiada pelo fanatismo, acontecimento pelo qual: “[...] não havia nenhum exemplo nos anais do crime”⁴⁹.

As consequências do massacre de São Bartolomeu não se limitaram a Paris. Sabedores dessa “gloriosa ação sacra” e motivados por padres sediciosos, a carnificina religiosa foi impregnada em outras cidades. Para Delumeau (2009, p. 284-285):

Em Orleans, onde em 25 de Agosto de 1572 chega a notícia do dia de São Bartolomeu parisiense, a multidão católica é amotinada por “certo pregador do rei chamado Sorbin, ignorante e turbulento dentre todos os doutores da Igreja romana” e invade as casas dos protestantes. Em Bordéus, em um sermão pronunciado no dia de São Miguel do mesmo ano (20 de setembro), o jesuíta E. Auger espanta-se de que a cidade ainda não tenha seguido o exemplo da capital. Acusa o governador de Pusilânime, censura-o por “dormir com sua prostituta”, anuncia a vinda do anjo exterminador. Esse sermão põe fogo na pólvora: a carnificina começa em 3 de outubro⁵⁰.

Inspirados pelo fanatismo religioso nas regiões onde o protestantismo se estabeleceu com mais vigor, igrejas católicas foram invadidas e saqueadas, imagens quebradas motivadas pelo velho sentimento iconoclasta, inspirados no livro do Deuteronômio (13:7-12), que visava a lançar os símbolos do poder religioso: o papa e a Igreja católica.

⁴⁹ VOLTAIRE, François Marie Arouet. **Tratado sobre a tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

⁵⁰ DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

A conversão do huguenote Henrique IV ao catolicismo, seguindo a máxima “Paris vale uma missa” como única alternativa para assumir o poder monárquico após as sucessivas mortes (ou assassinatos) dos irmãos Guise, trouxe relativa paz à França, após este monarca decretar o edito de Nantes em 1598, que dava relativa tolerância aos huguenotes. A situação voltou a ficar instável com a revogação desse edito para o edito de Fontainebleau, decretado por Luís XIV em 1685, que restaurava a máxima *cuius regio eius religio*. Quem não fosse católico não poderia morar em território francês. As querelas religiosas não cessaram. O fanatismo não escolhia território. A intolerância abriu novas cicatrizes que precisavam ser novamente fechadas, conforme Delumeau (2009, p. 602):

As diferenças teológicas de um lado e do outro da barreira confessional dissimularam por muito tempo a similitude desses comportamentos. E por trás dessa similitude, camuflava-se um medo único: o medo experimentado por um poder político-religioso que temia de maneira crescente todas as diversidades. Inútil, a partir daí, insistir longamente nas perseguições sofridas pelos católicos (e pelos anabatistas) na maior parte dos países protestantes: foram simétricas àquelas que atingiram os reformados nas regiões que permaneceram fiéis a Roma.

É nesse cenário turbulento que o século XVIII se iniciou, e com ele o enigmático padre Jean Meslier. Em matéria de ser e de parecer, o cristianismo na época do padre Meslier não era tão diferente do cristianismo de Erasmo, pois a intolerância e, com ela, as incoerências atuavam mesmo após a Reforma. A restauração do domínio do ser em lugar do parecer revela-se, em grande parte, um projeto fracassado em se tratando da cultura cristã, porquanto alguns reformadores e seus seguidores permaneceram tão intolerantes quanto os católicos.

2.3 O padre Jean Meslier

Quem foi Meslier, realmente? Para Lima Piva (2006, p. 64):

Meslier foi, em primeiro lugar, um eclesiástico, mais exatamente um cura. Tal situação é sem dúvida a sua peculiaridade bibliográfica mais curiosa e, num certo sentido, um fator determinante na elaboração das suas ideias. Foi ateu e ao mesmo tempo padre, foi padre e ao mesmo tempo ateu. Religioso no formato e incrédulo no conteúdo, Meslier foi na prática um deicida de batina, um missionário sem Deus, paradoxo este que condenou a sua consciência a permanentes conflitos e a sua existência a uma irremediável angústia.

Meslier era um clérigo, e assim sendo, ele deveria ser o primeiro responsável pela fé cristã de sua comunidade. Contudo, sua frustrante experiência naquele universo cristão o levou a negar a sua fé cristã, bem como a desacreditar de qualquer religião. O que isso significa? Primeiro, o fato dele, posteriormente, declarar-se ateu não lhe induziu a práticas nefastas frente à sua comunidade localizada na cidade de Etrépigny, no norte da França, e que era formada por pessoas simples. Ele não as explorava economicamente, não ficava à espreita de “bruxas”, protestantes ou hereges.

Seu exemplo e dedicação aos camponeses, aliado ao ateísmo, despertou o interesse de intelectuais e políticos da ex-URSS e só depois é que sua obra ganhou publicidade na França. A figura de um padre ateu que era solidário com os pobres deveria servir exemplo perfeito para a propaganda comunista. Dificilmente um leitor não se sensibilizaria com as práticas solidárias de Meslier naquela pobre realidade. Conforme Lima Piva (2006, p. 77):

E para tentar amenizar todo aquele sofrimento, o generoso Meslier dava esmolas, emprestava dinheiro isento de juros, e, ao término de cada ano, dividia parte de sua renda acumulada no período com os paroquianos mais necessitados.

Ele dissimulava na hora em que estava no altar, mas essa atitude seria mais reprovável diante dos que se ajoelhavam frente à cruz do Cristo declarando-se cristãos, mas na prática eram capazes de cometer as maiores atrocidades? Seria ele mais mentiroso do que aqueles que de fato carregavam o crucifixo no pescoço e sentenciavam dezenas, centenas aos cadafalsos, galés, prisões e morte? O cristianismo deveria parecer muito confuso no Antigo Regime. Foi sua crítica aguda à religião cristã que despertou o interesse de pensadores como Voltaire. Para Voltaire (apud SOUZA (1985, p. 72), os escritos deixados por Meslier representam “[...] o mais singular fenômeno que já viu dentre os meteoros funestos à religião cristã”⁵¹. Observando a citação a seguir, percebemos uma retórica militante em tom de desabafo por parte de alguém que viveu um drama permanente ao largar a cruz e abraçar o ateísmo de forma silenciosa:

⁵¹ SOUZA, Maria das Graças de. O estranho testamento de um vigário de província: as *Memórias* de Jean Meslier. In: **Trans/form/ação**, n. 8. São Paulo: Unesp, 1985, p.72.

Sabeis, amigos meus, sabeis que tudo o que se professa e tudo o que se pratica nesse mundo para o culto e adoração dos deuses não são mais que erros, abusos, ilusões e imposturas; todas as leis e as ordens que se publicam sob o nome e a autoridade de Deus, ou dos deuses, são apenas verdadeiramente invenções humanas, como todos esses belos espetáculos de festas e sacrifícios, ou de ofícios divinos, e todas essas práticas supersticiosas de religião e devoção que se fazem em sua honra; todas essas coisas, repito, são apenas invenções humanas, como já tenho observado, inventadas por políticos refinados e astutos, além disso, cultivadas e multiplicadas por falsos sedutores e impostores, em seguida, recebidas cegamente por ignorantes e, finalmente, mantidas e autorizadas pelas leis dos príncipes e dos grandes da terra que têm se servido desse tipo de invenções humanas para sujeitar os homens em geral e fazer deles o que quiserem⁵².

Unidos ao governo e as religiões aparecem às expressões: “erros”, “abusos”, “ilusões”, “imposturas”, razão pela qual só a retórica desse prelado é que deveria ser considerada verdadeira. Governo e religião estavam unidos para fomentar a tirania em nome do fanatismo e da superstição, e o testamento de Meslier precisava ser lido para desmascarar essa realidade. Era o que Meslier podia enxergar no seu tempo, local e momento.

Meslier foi firme em sua denúncia segundo a qual as religiões e o governo são unidos para a realização de objetivos nefastos que dizem respeito à exploração e violência da nobreza junto ao povo, sobretudo à massa de camponeses que viviam oprimidos nos campos da França e onde o padre exercia seu ministério.

Do ponto de vista político, Meslier tinha uma verdadeira ojeriza aos segmentos mais abastados do Antigo Regime, que concentravam a nobreza e alto clero, bem apontados por Erasmo. É atribuída a ele a famosa frase: “que todos os grandes da terra e que todos os nobres fossem enforcados e estrangulados com as tripas dos padres” (MESLIER apud LIMA PIVA, 2006, p. 79). Nessa ocasião, Lima Piva (2006, p. 79) acrescenta: “Na verdade, a autoria dessa passagem radical e violenta, em parte camicase, visto que ele também era um padre, Meslier atribui a um camponês cansado de

⁵² *Sabed pues, amigos mios, sabed que todo lo que se declara y todo lo que se practica en el mundo para el culto y la adoración de los dioses no son más que errores, abusos, ilusiones, e imposturas; todas las leyes y las órdenes que se publican bajo el nombre y la autoridad de Dios, o de los dioses, verdaderamente sólo son invenciones humanas, al igual que todos echos bellos espectáculos de fiesta y de sacrificios, o de oficios divinos, y todas estas otras prácticas supersticiosas de religión y de devoción que se hacen en su honor; todas estas cosas, repito, sólo son invenciones humanas que han sido como ya he observado, inventadas por políticos refinados y astutos, cultivadas además y multiplicadas por falsos seductores e impostores, después recibidas ciegamente por ignorantes y luego, finalmente, mantenidas y autorizadas por las leyes de los príncipes y de los grandes de la tierra, que se han servido de esta clase de invenciones humanas para sujetar así con mayor facilidad a los lombres en general y hacer de ellos lo que quieran* (MESLIER. **Crítica de la Réligion y Del Estado**, op. cit., p.33-34). (Tradução livre).

testemunhar e de ser vítima de tanta espoliação”. Frase que alimentou inúmeras paráfrases, mas que sintetiza razoavelmente bem a crise que vivia a cristandade sob a tutela dos costumes do Antigo Regime.

Nesse caso, a crítica política da religião denunciava a aliança entre religião e governo, este era legitimado por aquela na medida em que reis e senhores assim o eram graças à vontade divina que exigia obediência e veneração dos súditos para com seus regentes. Do outro lado, o governo mantinha a religião sob a sua proteção, impondo-as aos súditos, perseguindo os dissidentes e favorecendo os ministros com as maiores regalias. Imiscuída ao poder político, a Igreja era a maior responsável pelos abusos e exploração do homem sobre o homem, retrato fiel do cristianismo dentro dos costumes da aristocracia do Antigo Regime. Nesse aspecto, o ódio de Meslier se volta contra a aristocracia do Antigo Regime que reuniam os fidalgos e o alto clero. Conforme Souza (1985, p. 74):

A Igreja cristã sempre autorizou e praticou abusos, injustiças, violências. Os homens são iguais por natureza e o cristianismo legitimou a desigualdade de condições. Em seu próprio seio a Igreja sustenta um clero ocioso, opulento, cujas atividades não têm nenhuma serventia a não ser de esmagar e arruinar os povos

Num segundo momento, Meslier denuncia a doutrina religiosa como infame e falsa, cujo objetivo é o de ludibriar o povo sobre a sua real condição, além de ameaçá-los com o fogo do inferno caso não obedecessem aos governantes. Para ele, fundamentada em milagres e obscuridades, a religião pouco tinha a oferecer ao gênero humano, senão a de vender falsas esperanças em vista de outra vida que para ele não existe. Portanto, em vez de um discípulo da fé cristã, Meslier se torna um verdadeiro “apóstolo” da incredulidade, conforme citação:

[...] me dedicarei principalmente a fazê-los enxergar claramente a vaidade e a falsidade da vossa religião, o que bastará para desenganá-los ao mesmo tempo de todas as demais, posto que ao ver a falsidade da vossa, que vos faz pensar que ela é tão pura, tão santa e tão divina, julgareis com suficiente facilidade a vaidade e a falsidade de todas as demais (MESLIER, 1978, p. 46).

Para Meslier, a doutrina religiosa, fonte de erros e imposturas, era a causa maior do fanatismo da violência e da intolerância entre as gentes, além de ser uma das grandes

responsáveis pela estupidez e ignorâncias dos povos. Exploradas pela mentira, às pessoas cabiam poucas soluções para mudar o rumo de suas vidas, já que a violência dos Estados absolutistas esmagava qualquer possibilidade de ideias e posturas contrárias ao seu *status quo*. Isso dá margem a certo conformismo advindo do padre Meslier, mas o que esperar da França absolutista no início do século XVIII? Conforme Lima Piva (2006, p. 146): “Em outras palavras, Meslier entende historicamente a religião como uma ‘rédea’, como um expediente dos poderosos para domar as massas pelo medo e pela esperança, e, por conseguinte, para fortalecer a preservação dos seus privilégios”.

Num terceiro momento a crítica se dirige ao clero, sobretudo ao alto clero, já que havia uma distância enorme entre o baixo e o alto clero, pois, como vimos, apenas os nobres ou os ricos burgueses tinham facilidade em se mover na rígida pirâmide social e religiosa. Numa crítica semelhante à de Erasmo, Meslier denuncia o descompromisso e a charlatanice dos padres, verdadeiros parasitas do Estado absolutista francês, sustentado à custa da miséria da população, conforme citação: “Quais são a necessidade e a utilidade deles no mundo? Nenhuma. Que serviços eles prestam ao público? Nenhum. Que funções exercem nas paróquias? Nenhuma” (MESLIER, 1978, p. 63)⁵³.

Com uma leve ressalva aos padres das aldeias, que vivenciavam seus ministérios em comunidades campesinas e cujo trabalho era feito para o bem da república, Meslier é implacável para com todo o restante da vida clerical e religiosa. Para Lima Piva (2006, p. 223-224):

[...] todos seriam hipócritas e vagabundos na medida em que fazem voto de pobreza, mas possuem grandes fortunas, prometem renunciar às coisas mundanas, mas habitam lugares confortáveis e até nababescos, pregam a honestidade, mas se enriquecem sem trabalhar com frutos que nunca ajudaram a semear.

Atitudes estas que nos levam a uma reflexão ética na medida em que as incoerências flagrantes do clero do século XVIII, como no século de Erasmo, mostram-nos o quanto a fragilidade do corpo doutrinal do cristianismo enquanto voltado para um ideal de vida simples e desapego dos bens materiais desse mundo não passavam de pura verborreia na boca e nas atitudes da grande maioria dos prelados.

⁵³ ¿de qué necesidad o de qué utilidad son en el mundo? ¿De ninguna! ¿Qué servicios rinden al público? ¿Ninguno! ¿Qué funciones ejercen en las parroquias? Ninguna. (MESLIER, *Crítica de la Religión y Del Estado*, op. cit., p.63). (Tradução livre).

Nesse aspecto, assim como Erasmo, Meslier vai encontrar nas primeiras comunidades cristãs e nas primeiras comunidades monacais a coerência que faltava na vida cristã de sua contemporaneidade. Essas primeiras comunidades tinham um senso de solidariedade e companheirismo incomum, que foram se perdendo ao longo da história do cristianismo, devido, sobretudo, à sórdida aliança entre Igreja e Estado que foi se constituindo pelos séculos, até chegar num nível insustentável no Antigo Regime. Portanto, um abismo separava as comunidades cristãs primitivas do cristianismo do século XVIII. Para Lima Piva (2006, p. 232): “Esses cristãos seriam bem diferentes, portanto, dos cristãos gananciosos e hipócritas com os quais o autor conviveu”.

Contudo, qualquer tentativa de volta à vivência de um cristianismo primitivo está descartada, pois o elogio mencionado no parágrafo anterior é desprovido de qualquer interesse religioso ou teológico, como se Meslier quisesse reformar o cristianismo a partir de suas origens. Para Souza (1985, p. 76):

Purificada da mentira que lhe serve de fundamento, a comunidade cristã primitiva e as comunidades monacais devem servir de modelo para a construção das comunidades humanas em geral. Trata-se de manter a forma invertendo-se o conteúdo do fundamento, segundo Meslier. O verdadeiro fundamento, para ele é a matéria, “o grande todo”, o “único e verdadeiro ser”. Mas a natureza da relação que se estabelece com o fundamento é religiosa, absoluta.

As ideias materialistas e ateias de Meslier têm relativa conexão com pensadores iluministas como Diderot. Na obra *Pensamentos filosóficos*, Diderot (1957, p. 123) se pergunta com certa ironia: “Perguntava-me uma vez a alguém se há verdadeiros ateus. Acreditais, respondeu, que há verdadeiros cristãos?”⁵⁴. A questão da verdade é posta não como uma defesa dos ateus, mas como um questionamento aos cristãos. Afinal, “há verdadeiros cristãos?”. Ainda não há uma defesa explícita do ateísmo, mas há um ataque frontal ao cristianismo na proporção em que aqueles que se diziam cristãos, o eram de fato ou eram cristãos de aparência?

Nos *Pensamentos Póstumos*, Diderot escreve uma fábula cujo objetivo é o de demonstrar a origem de Deus. Nela, o homem encontra Deus por um caminho nada agradável, conforme citação:

⁵⁴ DIDEROT, Denis. **Obras Filosóficas**. Rio de Janeiro: Estrela de Ouro, 1957.

Um homem tinha sido traído pelos seus filhos, pela sua mulher e pelos seus amigos; sócios infiéis apoderaram-se de sua fortuna e mergulharam-no na miséria. Tomado de um ódio e de um desprezo profundo pela espécie humana, deixou a sociedade e refugiou-se sozinho numa caverna. Ali, os punhos cerrados sobre os olhos e, meditando uma vingança proporcionada ao seu ressentimento, dizia: “Perversos! Que farei para castigar suas injustiças e torna-los tão felizes como merecem? Ah! Se fosse possível imaginar... preocupa-los com uma grande quimera na qual pusessem mais importância que em sua vida, e sobre a qual não pudessem nunca se entender!...” No mesmo instante arremessa-se à caverna gritando: DEUS! DEUS! (DIDEROT, 1957, p. 162).

Como em Meslier, a imagem de Deus nessa perspectiva representaria a projeção das amarguras humanas. Esse homem, incapaz de superar seus obstáculos devido às suas fraquezas, recorre à existência de Deus como refúgio à própria insuficiência em vencer os entraves da vida. Essa fábula prepara as argumentações filosóficas do materialismo em Diderot. Maria das Graças de Souza (2002, p. 21) afirma que o fundamento da obra de Diderot está baseado nos conceitos de matéria e energia, pois: “Eles definem o real, o ‘grande todo’”⁵⁵. Para Souza (2002), não é apenas a ideia de religião que está em questão na obra de Diderot, mas a própria ideia de Deus é considerada uma ficção, na qual os poderosos se utilizam para submeter mais facilmente os homens. Algo muito próximo daquilo que Meslier denunciava.

Conforme a obra *Observações sobre o Nakaz*, Diderot (apud SOUZA, 2002, p. 27) escreve que: os reis cruéis têm necessidade de deuses cruéis para encontrar no céu o modelo da tirania; eles têm necessidade de padres que façam o povo adorar os deuses tiranos. Citando as “Adições aos pensamentos filosóficos”, Souza (2002, p. 27) ainda reitera que, para Diderot, “o inventor de Deus concebe essa ideia a partir de uma dupla obscuridade, ou seja, na escuridão de seu ressentimento e no escuro da caverna”. A ideia de Deus seria uma mera aparência resultada de conchaves humanos para manter o domínio do homem sobre o homem, ou ainda da fraqueza humana quando numa situação de miséria não tem a quem se apegar. Nesse caso, apela para uma pequena ajuda do céu. Temos uma crítica explícita à religião e à divindade, pois em Diderot há o abandono da ideia do mundo como criação e do desígnio divino por meio da Providência. Para Guinsburg (2001, p. 99):

⁵⁵ SOUZA, Maria das Graças de. **Natureza e Ilustração:** sobre o materialismo de Diderot. São Paulo: UNESP, 2002.

Na moral, como na ciência, Diderot procura uma nova perspectiva. Esta é a de um mundo secularizado, onde a única presença real, positiva, é a do homem. Pois tudo quando se refere à Divindade parece, ao Filósofo, obscuro, contraditório, ininteligível e, inclusive, desnecessário. Porém, ainda que o dogmatismo ateu seja para esse Montaigne das Luzes – como alguém o chamou – digno de não menos dúvida, sendo possível enxergar no concerto da natureza indícios de uma ação providencial, a questão não se modifica em essência⁵⁶.

O problema é: até que ponto negar a dimensão transcendente e com ela as religiões como o cristianismo nos faz realmente melhores? O que colocamos no lugar da religião e da divindade? A história mostra que os materialistas se equivocaram em seus prognósticos quanto ao fenômeno religioso. Anunciaram o seu fim, mas a Religião voltou com força maior, tal Fênix ressurgida das cinzas. Por exemplo, como contraponto, Rousseau já desconfiava das teses materialistas que acreditavam na possibilidade de um mundo sem Deus, conforme a *Carta ao senhor de Franquières*:

Uma ideia que me veio a trinta anos pode ter contribuído mais do que qualquer outra para tornar-me inabalável. Suponhamos, dizia-me, que o gênero humano tivesse chegado até o dia de hoje no mais completo materialismo, sem que jamais a ideia de divindade ou de alma tivesse entrado em nenhuma mente humana. Suponhamos que o ateísmo filosófico tivesse esgotado todos os seus sistemas para explicar a formação e a marcha do universo unicamente pelo funcionamento da matéria e do movimento necessário, noção aliás, que nunca concebi. Nessa situação, Senhor, desculpai minha fraqueza, supus que mais uma vez ocorreria o que sempre vi e o que sentia que devia ocorrer: que, em lugar de encontrar um tranquilo repouso nesses sistemas, como no seio da verdade, seus inquietos partidários procuravam incessantemente falar de sua doutrina, esclarecê-la, estendê-la, explicá-la, atenuá-la, corrigi-la, e, como aquele que sente tremer sob seus pés a casa em que habita, escorá-la com novos argumentos⁵⁷.

Para Rousseau, o erro de filósofos ateístas e materialistas como Meslier e Diderot foi o de confundir Deus com a matéria, em outras palavras confundir o ser (Deus) com o parecer (mundo). O divórcio entre a verdade e a aparência nesse aspecto ganha um *status* cosmológico na proporção em que os filósofos materialistas não conseguem distinguir o criador (o que dá origem a tudo) da criatura (o originado). Entregues apenas às luzes da razão e da ciência, portanto fechados a qualquer outra forma de comunicação que não

⁵⁶ GUINSBURG, J. **Diderot**: O espírito das luzes. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

⁵⁷ ROUSSEAU. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**, op. cit., p.179, O. C. IV, p.1135.

estas, os homens se iludem quando têm a pretensão de encontrar por si mesmos todas as soluções. Para Rousseau:

Quem pode duvidar que, tocados pelo brilho, pela simplicidade da verdade, da beleza dessa maravilhosa ideia, os até então cegos mortais, iluminados pelos primeiros raios da divindade, não lhe tivessem oferecido por aclamação suas primeiras homenagens, e que os pensadores, sobretudo os filósofos, tivessem enrubescido por ter contemplado tanto tempo o exterior dessa máquina imensa sem encontrar, sem mesmo pressentir a chave de sua constituição, e, sempre grosseiramente limitados por seus sentidos, por nunca terem sabido ver senão a matéria onde tudo lhes mostrava que uma outra substância dava vida ao universo e inteligência ao homem⁵⁸.

Baseados em Rousseau, podemos dizer que os erros dos pensadores que defendiam o ateísmo foram o de acreditar somente naquilo que veem como falso, além de ignorarem outras causas que poderiam explicar a origem desses males. Assim, retirar Deus e as religiões como o cristianismo não resolveria o problema da desigualdade política e da exploração do homem sobre o homem. O que a humanidade ganharia em negar a existência de Deus e da religião? Diderot – em acordo com Meslier – se gaba em afirmar que: “[...] não foram os filósofos que fizeram as religiões; são a obra de ignorantes apaixonados ou de egoístas ambiciosos” (DIDEROT, 1957, p. 163-164).

Meslier e Diderot têm razão? Será que ao desprezar a religião outros novos fanatismos e superstições não surgiriam, já que a religiosidade parece ser intrínseca à existência humana? Podemos, sim, não tolerar a superstição, o fanatismo e os conflitos advindos das crenças. Mas, podemos tolerar as religiões quando estas tornam a humanidade melhor. Querer varrer as religiões da face da Terra é um empreendimento notável. Embora realmente difícil de ser concretizado. Diferentemente de Meslier e Diderot, portanto mais próximo de Erasmo, Rousseau não foi ateu.

Concluindo, Erasmo e Meslier, e, entre eles, a Reforma Protestante e suas consequências políticas, apresentaram com certos detalhes a crise do cristianismo durante o início e o apogeu da moderna sociedade cortesã. Investigando esse contexto, podemos perceber o quanto o cristianismo foi absorvido pelo “*ethos* aristocrático”, no qual predominava a dissimulação e o parecer como atitudes não apenas aceitáveis, mas

⁵⁸ Id. Ibid., p.180, O. C. IV, p.1136.

inerentes à condição da vida cortesã. Quais as consequências dessas reflexões presentes nesses dois capítulos introdutórios para o desenvolvimento desse trabalho de tese?

CAPÍTULO III

O SER E O PARECER E O CRISTIANISMO: O ESTADO DA QUESTÃO EM ROUSSEAU

Após termo-nos situado no ambiente da sociedade do Antigo Regime na qual o cristianismo daquele contexto foi em grande parte absorvido por seu “*ethos* aristocrático” despertando a reação de líderes religiosos e intelectuais, seguiremos o nosso trabalho investigando as possibilidades de compreender a tensão entre o ser e o parecer nos supostos vínculos entre Rousseau e o cristianismo.

O objetivo desse capítulo é o de introduzir a temática envolvendo o conflito entre o ser e o parecer no pensamento de Rousseau, como uma das possibilidades de interpretação de sua obra. Para atingir esse objetivo, apresentaremos uma discussão envolvendo as dificuldades que se impõem para compreendermos a obra de Rousseau a partir de uma temática comum. Pelo menos três questões guiarão essa investigação: há ou não há centro nos escritos de Rousseau? Se não há, existem temáticas que podem guiar uma interpretação da obra do genebrino? Pode o conflito entre o ser e o parecer possibilitar uma interpretação que englobe temáticas relativas aos escritos do genebrino?

Em seguida apresentaremos uma discussão envolvendo as interpretações envoltas a impasses e concordâncias sobre os vínculos entre Rousseau e a religião cristã. Nesse tópico, pelo menos três questões nos servirão de guia para o debate que estará em curso: é possível ou não que existam continuidades entre o cristianismo e Rousseau? Quais são os pontos de tensão pelos quais divergem os estudiosos? Rousseau rompeu ou não com o cristianismo, afinal?

3.1 Rousseau: o ser e o parecer no contexto de uma reflexão ética e política

Rousseau teria sistematizado seus livros a partir de um único princípio ou unidade? Existem possibilidades de leitura da obra de Rousseau a partir de temáticas que lhe possibilitem convergências comuns? A obra de Rousseau nos impõe o desafio em encontrar uma unidade, por esta ser uma obra complexa e em algum momento, até paradoxal para nós leitores. Cassirer (1999) tem razão ao afirmar que:

Qualquer um que se lançar em sua obra e vir surgir dela a visão do homem, do pensador e do artista Rousseau sentirá imediatamente quão pouco aquele esquema abstrato de ideias, que costumamos designar como a “doutrina de

Rousseau”, pode captar a riqueza interna que se abre para nós. O que se descortina não é uma doutrina fixa e pronta; é, ao contrário, um movimento de renovação constante do pensamento – um movimento de tamanha força e paixão que, diante dele, a salvação na tranquilidade da observação histórica “objetiva” mal parece possível. Ele acaba sempre se impondo a nós e sempre acaba nos arrastando consigo (CASSIRER, 1999, p. 57)⁵⁹.

De fato, estamos longe de uma unanimidade sobre uma “doutrina fixa e pronta” que “enquadre” a obra do genebrino no que diz respeito a temáticas aparentemente tão estranhas entre si que englobam: seus escritos políticos, morais, pedagógicos, religiosos e autobiográficos. No fragmento citado, Cassirer (1999) parece pretender afastar qualquer tentativa de abordar o conjunto da obra de Rousseau, como algo estanque, ou como se os temas trabalhados por Rousseau estivessem absolutamente sistematizados e resolvidos, ou ainda como se os variados conceitos fossem tratados totalmente em separados.

Contudo, devemos desistir da investigação por causa da dificuldade em se extrair uma unidade da obra na tentativa de oferecer uma interpretação integral? Ora, o exercício do investigar é próprio da filosofia. O desejo de investigar essa questão nos põe em movimento diante dos escritos rousseauianos, iluminados por alguns de seus mais pertinentes críticos. Leva-nos a questionar sobre a fundamentação dos mesmos, nos obriga a procurar por supostas bases conceituais que dão sustentação à sua filosofia.

Em seu ensaio, Kavanagh (2001, p. 397) reconhece que: “Compreender a unidade ou, se preferirem, a obsessão permanente das obras de Rousseau tem sido muitas vezes comprometida pelo desenho das fronteiras que pouco tem a ver com Rousseau e o contexto em que ele escreveu”⁶⁰. Quais fronteiras seriam estas? Rousseau escreveu uma obra variada que abrange da política à literatura dentro de um contexto histórico definido. O problema é que sua obra também tem sido estudada sob vários ângulos por vezes totalmente desconexos entre si. Para Kavanagh (2001, p. 397):

Trabalhando em diferentes disciplinas acadêmicas, os críticos mais astutos têm colaborado na elaboração da miragem de dois Rousseau separados e, muitas vezes incomensuráveis: um para os cientistas políticos e historiadores da filosofia, outro para estudantes de literatura e psicologia. Tão inevitável como

⁵⁹ CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo, UNESP: 1999.

⁶⁰ *Understanding the unity or if one prefers, the abiding obsessions of Rousseau's works has often been compromised by the drawing of borders that have little to do with Rousseau or the contexts in which he wrote.* (KAVANAGH, Thomas. Rousseau's *The Levite of Ephraim*: Synthesis within A “Minor” Work. The In: RILEY, Patrick (Org.). **Cambridge Companion to Rousseau**. Cambridge: University Press, 2001). Tradução livre.

essa fronteira possa parecer, o que nos leva a uma fragmentação que pode comprometer o nosso entendimento de sua obra como um todo⁶¹.

Por exemplo, obras como o *Segundo Discurso*, *Do Contrato Social* e *Emílio ou Da Educação* estariam inseridas num plano político e/ou pedagógico, enquanto livros como *Júlia ou A Nova Heloísa*, *As Confissões* e os *Devaneios* pertenceriam ao campo literário. Desse modo, a unidade da obra estaria comprometida, já que a ruptura dos escritos do genebrino se firma durante uma rígida análise de seus escritos aparentemente desconexos, como se o próprio autor assim se propusesse.

Essa desconexão tem efeitos negativos na análise do cristianismo de Rousseau pelas seguintes razões: primeiramente, poder-se-ia estabelecer uma hierarquia entre os escritos do nosso autor na qual alguns livros seriam demasiadamente considerados mais importantes que outros. Por exemplo, se focarmos unicamente na obra *Do Contrato Social*, mais particularmente no último capítulo, que trata da “Religião civil”, nós teremos uma leitura insuficiente do cristianismo apresentado por Rousseau. Embora Rousseau elogie o “cristianismo do evangelho” no capítulo sobre a “Religião Civil”, o nosso autor também sugere que mesmo esse cristianismo afrouxa os laços de sociabilidade e isso seria danoso ao corpo coletivo. Esse foi o erro de Ward (2013, p. 86).

Ao mencionar a religião civil como uma religião domesticada (*domesticated religion*), em contraste com o cristianismo, Ward (2013) termina por aceitar uma interpretação de viés único, pondo Rousseau contra o cristianismo. Portanto, ler a obra do genebrino a partir de ciclos fechados – escritos políticos, pedagógicos e autobiográficos – pode ter como consequência distorções de interpretação e análises apressadas. Conforme Kavanagh (2001, p. 397):

O desafio real na leitura de Rousseau é o de compreender como a sua visão política depende de suas obras literárias e autobiográficas, enquanto ao mesmo tempo que reconhece a medida em que suas representações literárias do fluxo de subjetividade a partir de uma dialética do eu e do outro a essência de seus escritos políticos⁶².

⁶¹ *Working in distinct academic disciplines, even Rousseau's most astute critics have collaborated in producing the mirage of two separate and often incommensurable Rousseaus: one for political scientists and historians of philosophy, another for students literature and psychology.* (Id., *ibid.*). Tradução livre.

⁶² *The real challenge in reading Rousseau is to appreciate how his political vision depends on his literary and autobiographical writings while at the same time recognizing the extent to which his literary representations of subjectivity flow from a dialectic of self and other at the core of his political writings.* (Id., *ibid.*). Tradução livre.

Starobinski (1991) sugere pelo menos duas sínteses no seu tratado “Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo”: a síntese pela revolução e a síntese pela educação. A síntese pela revolução foi elaborada por Hegel, Engels e Marx, na qual: “A interpretação de Engels une o *Contrato* ao segundo *Discurso*, passando pela ideia da revolução (a ‘negação da negação’)” (STAROBINSKI, 1991, p. 42).

Por outro lado, a síntese pela educação teria sido elaborada por Kant e Cassirer. Estes, na interpretação de Starobinski (1991, p. 42), “[...] também consideram o pensamento teórico de Rousseau como um todo coerente. Nele encontram a mesma dialética, o mesmo ritmo ternário do pensamento”. A diferença entre essas interpretações é que Kant e Cassirer atribuem importância decisiva à educação, e não a revolução, a partir do conflito entre natureza e cultura. Autores como Jacquet (1975)⁶³ e Almeida Júnior (2009) optaram por essa via. Para Almeida Júnior (2009, p. 10): “Nossa leitura se volta, portanto, para a educação, que representaria o elo entre a natureza e a cultura”. Obviamente, ambas não estão equivocadas, pois elas são caminhos diferentes utilizados para entender a obra de Rousseau.

O discurso de Rousseau se constrói num contexto em que este impõe ao genebrino a afirmação e negação de determinadas verdades e valores. Com um olhar crítico voltado para o “teatro do mundo”, o genebrino busca um afastamento da sociedade para melhor compreender seus males com o intuito de denunciá-los, peremptoriamente. Isso implica uma espécie de teia que vai se alargando ao longo de sua vida, em cada livro escrito. Contudo, haveria nos escritos de Rousseau um centro que move toda essa discussão?

Prado Júnior (2008), por exemplo, reconhece a importância da temática envolvendo a tensão entre o ser e o parecer para compreender a obra do genebrino:

Bem reconhecemos hoje, nesta temática da separação e da fratura, uma temática rousseauiana por excelência. Chegou-se a ver na experiência do divórcio entre o ser e o parecer a mola mestra de toda reflexão em Rousseau e a matriz que se produz em todos os momentos de seu pensamento (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 40).

Porém, é importante salientarmos, na referência acima, que Prado Júnior (2008) não defende categoricamente o ser e o parecer como ponto de unidade da obra. Conforme

⁶³ JACQUET, Christian. **La Pensée Religieuse de Jean-Jacques Rousseau**. Louvain: Bibliothèque de l'Université; Leiden: E. J. Brill, 1975.

a citação em destaque, ele não defende isso. Sua interpretação sugere a possibilidade de uma retórica em suas dimensões ética e política como possibilidade de ponto de unidade⁶⁴. Para isso, ele reúne em seu ensaio as principais vias de interpretação da obra que incluem: a existência, a linguagem, a excentricidade dos escritos e até mesmo a possibilidade da obra não ter um centro comum.

Há que se ater ao contexto no qual a obra de Rousseau está inserida, já que ela pode se manifestar no local onde o pensador se encontra. É assim que é possível falar em uma “teoria dos auditórios” na obra de Rousseau. Cabe ao retor adaptar o discurso onde o auditório está inserido atendendo sempre a duas características essenciais da mensagem, quais sejam a humildade e a utilidade. Em outras palavras, o discurso de Rousseau quer ser compreensível em uma situação real destinado a determinados públicos que lá estão envolvidos: Para Prado Júnior (2008, p. 89):

Esse discurso não tem a intenção de encarnar e desvendar a *ratio* imutável, mas a de oferecer, no interior de uma situação concreta e de uma humanidade particular, um simulacro da Ordem. Não é a verdade universal que ele quer tornar visível, mas certa verdade útil *hic et nunc* para esta humanidade local. Descobrir a ordem do discurso retórico pressupõe à seguinte questão: *quem fala e para quem?*

Mesmo que Rousseau às vezes se utilize de dicotomias do tipo “eu” e “eles”, ou ainda “eu” e a “sociedade”, não seria adequado levarmos em consideração essas rupturas sem o mínimo de desconfiança, como se o discurso verdadeiro estivesse concentrado em uma pessoa, Jean-Jacques Rousseau, ou ainda em conceitos defendidos por ele, já que “Ele deve mesmo, às vezes, ajustar sobre seu rosto uma máscara e esconder algumas verdades, pois ‘a verdade particular e individual nem sempre é um bem; ela é algumas vezes um mal, muito frequentemente uma coisa indiferente’” (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 89).

Contudo, em sua análise, Prado Júnior (2008) não nega a importância da ruptura entre o ser e o parecer na obra de Rousseau, conforme citação:

A cada etapa da obra podemos, de fato, constatar o trabalho de uma dialética da separação e da ruptura: na teoria psicológica que ele propõe, na gênese das

⁶⁴ Para um maior aprofundamento da obra mencionada de Bento Prado, ver: PINTO, Lucia Ricotta. Retórica, a unidade “louca” de Rousseau? **Remate de Males**, v. 28, p. 241-250, jul./dez. 2008. Disponível em: <<http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/remate/index>>. Acesso em: 31 ago. 2015.

faculdades da alma a partir da unidade originária da sensação onde cada progresso é, ao mesmo tempo, declínio; em sua teoria da sociedade e da História que se constitui como uma descrição da progressão da mentira e da violência a partir da transparência e da unidade da festa e da sociedade nascente; e, enfim, nessa espécie de fenomenologia da existência que ele propõe, que vai buscar o seu segredo no movimento que a arranca da unidade da Ordem e da Natureza, que a opõe a si mesma e que inscreve em sua intimidade uma fissura inapagável (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 40).

O fato de que Prado Júnior (2008) deixar em aberto a possibilidade de ler a obra de Rousseau a partir da tensão entre o ser e o parecer levanta indícios de que pode haver uma conexão entre o seu conceito de retórica em Rousseau e a tensão mencionada. Primeiramente, é importante nós entendermos o que seria o conflito entre o ser e o parecer, e o que seria o divórcio, fratura, dicotomia ou ruptura entre o ser e o parecer. Encontramos na obra do genebrino recorrentes referências que apresentam um divórcio entre ser e aparência, realmente. Mas, devemos nos ater a esse dualismo? Afirmar que há um dualismo significa dizer que há uma fratura na obra entre aquilo que seria a aparência e o ser. O perigo aqui é afirmar que Rousseau é adepto de uma espécie de maniqueísmo intelectual que opõe, por exemplo, natureza e sociedade, homem natural e homem civil, agir e falar.

No nosso entendimento, fratura e conflito são conceitos diferentes dentro dessa perspectiva. Se há uma fratura na obra, podemos separar sistematicamente aquilo que é ser e parecer sem que os mesmos tenham qualquer conexão. Tudo bem, Rousseau criticou os artefatos da sociedade, eles contêm um misto de maldade e bondade e que por isso seus efeitos nem sempre são benéficos para o homem. Contudo, foi preciso que ele se utilizasse das mesmas ferramentas que combate para oferecer o antídoto e a cura do mal. Starobinski (2001) se refere à “lança de Aquiles” aquela que é capaz de ferir e curar ao mesmo tempo, para exemplificar a postura intelectual de Rousseau. Se houvesse uma fratura real, escrever a obra seria impossível porque Rousseau não optaria em escrever nem ler nenhum conteúdo filosófico e literário. Ele teria que se refugiar em alguma selva ou prado verdejante para viver e ter contato com o “imediato”.

Consequentemente, entendemos o divórcio entre o ser e o parecer no qual Rousseau insiste como uma retórica nos moldes de Prado Júnior (2008). À primeira vista, parece haver uma negação absoluta da aparência, mas quando mergulhamos nos escritos eles são percebidos envoltos de algumas contradições, inconsistências e ambiguidades. Apostar no conflito entre o ser e o parecer significa reconhecer que o nosso autor está

diante de um jogo de forças paradoxal porque ele se utiliza das mesmas ferramentas que combate. Não acreditamos que isso foi feito de forma deliberada por Rousseau, ele não desejou deliberadamente se utilizar das armas que combate. É assim que nós entendemos as palavras de Prado Júnior (2008, p. 75) segundo as quais: “A unidade da obra não é com efeito, a mesma coisa que a unidade do pensamento”.

Rousseau acreditava, de fato, numa ruptura entre o ser e o parecer que precisava ser denunciada em favor do ser. Contudo, a sua existência entrava em conflito com o que ele escrevia, pois ele não estava totalmente livre de ambiguidades e contradições. E quem está? Por exemplo, como acusar os malefícios da reflexão sem utilizar-se da mesma? É assim que Prado Júnior (2008) a partir da leitura de Starobinski (1991), explica as ambiguidades da reflexão:

A reflexão está, pois, na origem de tudo o que Rousseau recusa, tanto em suas pulsões mais espontâneas quanto nos conceitos que produz; ela é mesmo o grande perigo que o “filósofo” deve condenar, condenando a Filosofia. Mas como condenar a reflexão sem refletir? A existência “pré-reflexiva” escoa calmamente como um rio; ela é *natural*, e em sua inocência ignora os perigos e os pecados da reflexão. Descobrir os perigos da reflexão através da reflexão é quase ultrapassá-los; mas ainda é eliminá-los: é ainda expor-se e correr risco (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 76).

Nesse aspecto, o conflito entre o ser e o parecer é parte importante da retórica de Rousseau porque quanto mais ele quer se distanciar da sociedade para melhor criticá-la, mais ela está presente, quer seja nas obras que ele lê, quer seja na racionalidade que permeia os seus escritos morais e políticos. Quanto utilizarmos as palavras divórcio, fratura ou ruptura, entre o ser e o parecer em Rousseau queremos expressar esses paradoxos que enxergamos em seu discurso. Desse modo, o divórcio ou ruptura expressam parte do conflito e não o seu todo.

É por isso que a nossa proposta de trabalho nos leva a afirmar a possibilidade de ler a obra de Rousseau a partir de uma temática específica materializada a partir do conflito entre aparência e da verdade, em outras palavras, do problema do ser e do parecer. Não que essa seja a única forma de ler a obra de Rousseau, ou ainda a que melhor a sistematize; mas seguramente é uma das mais instigantes. Também podemos afirmar com certeza que ambas as palavras apesar de serem conceitos antagônicos, são

paradoxalmente indissociáveis na obra de Rousseau, conforme citação da obra *Carta a Christophe de Beaumont* (1762):

Tão logo fui capaz de observar os homens, eu os via agir e os ouvia falar; depois, percebendo que suas ações não se assemelhavam a seus discursos, procurei a razão dessa diferença e descobri que, como ser e parecer eram para eles duas coisas tão diferentes quanto agir e falar, esta segunda diferença era a causa da primeira, e ela mesma tinha uma causa que me restava investigar. Encontrei-a em nossa ordem social, que, sendo em todos os aspectos contrária à natureza, mas incapaz de destruí-la, tiraniza-a incessantemente e a faz reclamar seus direitos. Examinei as consequências dessa contradição e vi que ela, sozinha bastava para explicar todos os vícios do homem e todos os males da sociedade. Do que concluí não ser necessário supor o homem mau por natureza, visto que se podia assinalar a origem e o progresso de sua maldade⁶⁵.

Baseado nessa citação que Salinas Fortes (1997, p. 37) considera “uma brilhante síntese do conteúdo do segundo *Discurso*” em que “encontramos formulado o diagnóstico e apontada a etiologia do mal”, temos a tensão entre ser e parecer como uma das linhas mestras que podem nos conduzir a uma leitura abrangente da obra de Rousseau incluindo as suas ideias sobre o cristianismo.

Em outra obra de referência, Salinas Fortes⁶⁶ (1976, p. 51) chega mesmo a se referir à oposição entre agir e falar como sendo tão significativos quanto os conceitos de ser e parecer na obra de Rousseau. De fato, a tensão entre o agir e o falar é um tema que tem relevância nos escritos rousseauianos, e também quase indissociável do ser e do parecer. Portanto, não pode ser marginalizado nessa tese, embora, o nosso foco pretenda manter-se no ser e no parecer por se tratar de um problema mais originário na obra⁶⁷, investigando suas causas e compreendendo suas consequências no cristianismo.

A mesma ideia não passa despercebida para críticos como Gouhier (1984). Para ele, pode-se notar uma série de dualidades na obra de Rousseau que abrange várias dimensões quais sejam histórica, política, moral e religiosa, e que tem como ponto de intensidade “a dualidade fundamental” entre o ser e o parecer, conforme citação:

O pensamento de Jean-Jacques Rousseau é ao que parece, espontaneamente dualista. De fato, reconhecemos na sua antropologia uma *estrutura*

⁶⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros sobre a religião e a moral**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 78. O. C. IV, p. 966.

⁶⁶ FORTES, L.R.S. **Rousseau: da Teoria à Prática**. São Paulo: Ática, 1976.

⁶⁷ A oposição dizer/fazer tem como causa – dizia Rousseau – a oposição ser/parecer, cuja causa, por sua vez, devia ainda ser procurada (Ibidem, p.51).

fundamental: a dualidade da natureza e da história, com suas diversas expressões moral, política e religiosa: a bondade natural e a corrupção de nossos costumes, “o homem nasce livre” e, no entanto, “por toda parte encontra-se a ferros” a religião natural e as religiões históricas. O homem segundo a natureza é definido por dualidades: amor de si mesmo e piedade, razão e consciência, atividade e passividade. As quais se encontram no homem histórico, mas em desarmonia: os dois termos sendo, segundo a natureza, harmonicamente complementares; um dos dois sendo, literalmente, desnaturado na história. A dualidade implica num conflito: o amor de si mesmo tornado amor-próprio reprime a piedade; ao serviço do amor de si mesmo a razão sufoca a consciência com falácias; a vontade é escrava das paixões; a dualidade fundamental é agora aquela do ser e do parecer na sociedade onde reina a desigualdade entre os homens (GOUHIER, 1984, p. 163)⁶⁸.

Em que fase essa dualidade se intensificou na vida intelectual de Jean-Jacques? Cassirer (1999) salienta oportunamente o impacto do conhecido episódio ocorrido a caminho de Vincennes quando Rousseau ia visitar Diderot que estava preso, em 1749. Na ocasião, o genebrino viu uma questão proposta pela Academia de Dijon, que dizia o seguinte: “Se o progresso das ciências e das artes contribuiu para corromper ou apurar os costumes”⁶⁹. Episódio que suscitou uma espécie de “*thaumázein*”, crucial para, conforme Cassirer (1999, p. 47), fazer germinar “o nascimento das ideias fundamentais de Rousseau”. Assim ele escreveu o já mencionado *Discurso sobre as ciências e as artes*. Verdadeiro ponto de ruptura, pois agora podemos nos referir, inspirados no genebrino, a um “antes” e um “depois” do ocorrido na estrada para Vincennes:

No momento dessa leitura, vi um outro universo e tornei-me um outro homem; apesar de ter uma viva lembrança da impressão que recebi, os detalhes me escaparam depois que os gravei numa das minhas quatro cartas ao Sr. de Malesherbes. É uma das singularidades da minha memória que merece ser lembrada⁷⁰.

Um universo se descortina à medida que esse homem se transforma. Não seria arbitrário afirmar que este “*thaumázein*” inspirou Rousseau a uma entrega absoluta, às vezes dramática, no tocante à crítica aos costumes vigentes que o acompanhou ao longo de sua vida. De repente, Rousseau entende que a gloriosa civilização é um embuste fruto

⁶⁸ GOUHIER, H. *Les Méditations Métaphisiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1984. (Tradução livre).

⁶⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As Confissões*, op. cit., p.322. O. C. I, p. 351.

⁷⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As Confissões*, op. cit., p. 323. O. C. I, p. 351.

da vaidade humana. Suas indagações o levaram a questionar sobre quem é realmente o ser humano, qual o seu lugar no mundo, o seu *telos*, o seu destino.

Rousseau passa a enxergar a origem da sociedade civil a partir de uma criação falsa, pois nela a desigualdade se perpetua sob as astúcias de uma retórica mansa, mas que se revela como verdadeiro instrumento de violência política. Muito se discute sobre a moral, quando pouco se age moralmente bem. As igrejas cristãs apontam caminhos nos quais elas mesmas se perderam. Os filósofos formulam belos axiomas, mas se perdem na hora de praticá-los. Assim, não temos um bom discernimento sobre o que é a boa moralidade. A história dos povos é contada de forma enganosa. O mundo vira às avessas na cabeça e na pena de Jean-Jacques Rousseau.

Por isso, era necessária uma nova interpretação do mundo na qual havia a exigência de separar, efetivamente, o seu ser de sua aparência, desconstruindo falsidades e afirmando verdades. No nosso entendimento, qualquer semelhança entre essas questões e a tradição judaico-cristã não é mera coincidência. Pelo menos é essa a interpretação de Reis (2005, p. 20). Para ele, o episódio de Vincennes pode ser interpretado sob duas matrizes: “[...] de um lado, a tradição judaico-cristã dos profetas e do apostolado; de outro, a visão platônica do conhecimento por meio de conversão intelectual”⁷¹. Ambas são matrizes que levam em consideração a formação do autor, afinal o cristianismo e o platonismo tiveram uma forte influência em seu pensamento.

Contudo, em Rousseau, a crítica às aparências ganha ares de complexidade na medida em que sua obra vai sendo construída. Não há como negar o tom severo e, por que não dizer, dramático da crítica rousseauiana que aposta na ruptura entre ser e aparência. A fratura parece se construir na forma de espiral, pois vai envolvendo as várias dimensões da vida humana, conforme Starobinski (1991, p. 16. Grifo do autor):

A ruptura entre o ser e o parecer engendra outros conflitos, como uma série de ecos amplificados: ruptura entre o bem e o mal (entre os bons e os maus), ruptura entre a natureza e a sociedade, entre o homem e seus deuses, entre o homem e ele próprio. Enfim, a história inteira se divide entre um *antes* e um *depois*: outrora havia pátria e cidadãos; agora não há mais. Roma, mais uma vez, fornece o exemplo: a virtuosa república, fascinada pelo brilho da aparência, perde-se por seu luxo e suas conquistas.

⁷¹ REIS, Claudio Araujo. **Unidade e liberdade**: o indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau. Brasília: Editora da Universidade de Brasília e Finattec, 2005.

Para Rousseau, em tese: tudo que é sociável é degenerado e corrompido; tudo que é da natureza é puro e verdadeiro. É por isso que a natureza deve guiar a vida em sociedade, para que no plano individual o homem aspire a sua pureza original, e não se deixe levar pelas aparências. Embora não se tenha clareza absoluta sobre o que realmente a natureza é, e este aspecto não deixa de conferir uma “dialética” ao discurso:

Não é à toa que falamos em uma “dialética”, pois aqui é possível ver um nítido parentesco com Platão. O método de Rousseau é, com efeito, um método ‘dicotômico’. É de um jogo de oposições que o texto, de onde partimos da *Carta a Beaumont* - que vai além de um simples resumo -, nos dá uma indicação precisa, ao estabelecer a proporção: Natureza/Sociedade X Ser/Parecer/ X Fazer/Dizer. É mediante a operação dessa rede dicotômica, cujas regras de funcionamento é preciso desvendar, que se edificará a *crítica* dos saberes ilusórios e se orientará o exercício do nosso juízo, mantendo-o a uma distância adequada e conveniente em relação aos prestígios da aparência (FORTES, 1997, p. 42).

Desse modo, ao enfatizar a ruptura entre o ser e o parecer, Rousseau também se coloca em contato direto com a tradição o que significa que esse debate, além de intenso, é notoriamente filosófico. Seguramente, os escritos de Platão foram umas das principais fontes nas quais Rousseau se inspirou para desenvolver suas ideias no tocante ao problema da aparência e verdade, muito embora os livros de Platão não tenham sido mencionados como uma de suas leituras favoritas na infância, conforme Rousseau nos relata nas *Confissões*. Tal reconhecimento é dado a Plutarco⁷².

Ainda assim, Platão, e principalmente *A República*⁷³, são citados em várias obras. Por exemplo, essa obra é citada uma vez nas *Confissões*, e de uma forma bem mais incisiva no livro I do *Emílio ou Da Educação*, conforme citação: “Se quiserdes ter uma ideia da educação pública, lede a *República* de Platão. Não é uma obra de política, como pensam os que só julgam os livros pelo título: é o mais belo tratado de educação jamais escrito”⁷⁴.

Existe alguma prova textual em que possamos nos apoiar na defesa da hipótese segundo a qual foi em Platão que Rousseau se inspirou para apresentar a tensão entre o ser e o parecer? Concordamos que dificuldades se impõem quando nos deparamos com

⁷² ROUSSEAU. *As Confissões*, op. cit. p. 32. O. C. I, p. 9.

⁷³ PLATÃO. *A República*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1987.

⁷⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 12. O. C. IV, p. 250.

essa questão, pois pode dá a entender que estamos induzindo Rousseau a ser uma espécie de “devedor” de Platão quando o assunto é a tensão mencionada, por ainda não conseguirmos demonstrar a sua mais completa efetividade. Há um manuscrito nos *Textos autobiográficos* do genebrino intitulado *Meu retrato*, segundo o qual:

O homem civil quer que os outros estejam satisfeitos com ele; o solitário é forçado a sê-lo, caso contrário sua vida lhe será insuportável. Assim, o segundo é forçado a ser virtuoso, mas o primeiro pode ser apenas um hipócrita e talvez seja forçado a sê-lo, se é verdade que as aparências da virtude valem mais do que sua prática para agradar aos homens e abrir o próprio caminho entre eles⁷⁵.

Nesse fragmento está muito clara a distância entre o homem civil e o solitário. Aquele age bem para ganhar aplausos. Não ama o bem em si, ama a si mesmo, pois corrompido está pelo amor-próprio. Não atende à virtude sinceramente, mas coloca os seus próprios desejos e caprichos como meta. Usa a virtude para obter favores. Vive na aparência e na falsidade, muitas vezes sob a máscara da verdade. Para obter reconhecimento, o homem civil deve ser hipócrita, ou é forçado a sê-lo mesmo que não queira. Não há lugar para ele ser o que de fato ele é na sociedade civil. Assim sendo, é possível ir de encontro a uma sociedade movida pelas aparências?

O solitário é forçado a ser solitário, pois como viver numa sociedade dominada pelo parecer agindo sempre de forma transparente e verdadeira? A cada contato com os outros homens na sociedade, o solitário vai percebendo a mentira e, dessa forma, vai se isolando ao passo que também é isolado por não ser suportado pelos demais. Desse modo: qual o lugar destinado para as pessoas que amam a virtude e a praticam independentemente de suas consequências na sociedade? Rousseau continua a citação da seguinte forma:

Os que desejarem discutir esse ponto podem passar os olhos sobre o discurso de [Rousseau deixa esse espaço em branco] no segundo livro da *República* de Platão. Que faz Sócrates para refutar esse discurso? Ele estabeleceu uma República ideal na qual prova perfeitamente que cada um será estimado na proporção em que for estimável e que o mais justo será também o mais feliz⁷⁶.

⁷⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Textos autobiográficos e outros escritos**. Tradução de Fulvia M. L. Moretto. São Paulo: Editora da Unesp, 2009, p. 81. O. C. I, p.1125.

⁷⁶ Id., *ibid.*, p.81-82. O. C. I, p.1125.

Qual a saída para o homem numa sociedade de máscaras, observando esses dois últimos fragmentos mencionados. De um lado, Platão e o segundo livro da “República” são citados. Mas, até que ponto é de fato uma saída? A citação que segue afirma que: “Pessoas de bem que procurais a sociedade, ide, pois, viver na de Platão. Mas todos os que gostam de viver entre os maus não se gabem de ser bons”⁷⁷.

Sarcasmo? Não acreditamos que Rousseau seja um pensador que se utilize de sarcasmos como um precioso artifício da linguagem, como o fez Voltaire, por exemplo. Mas, onde se encontra a sociedade justa de Platão? De novo voltemos ao ponto. Pois, o que temos é a constatação real assim compreendida por Rousseau: vivemos numa sociedade de aparências. Qual a saída? Viver nas aparências com convicção ou forçado a isso. Viver na sociedade de Platão ou romper com a sociedade do século XVIII para viver no mundo da solidão: seria Jean-Jacques Rousseau? Viver na solidão, ou ainda sugerir que vivamos na sociedade de Platão, na verdade não nos oferece muita alternativa.

Mesmo assim parece que para Rousseau, ao mencionar Platão significa recorrer a um grande filósofo da tradição para interpretar o estado presente. Afinal, o estado em que as coisas se encontram, não está melhor do que os tempos de Platão. Rousseau convoca Platão para juntos reelaborarem o caminho da humanidade que se perdeu: já que ser e parecer não são a mesma coisa. Se Platão pode ter significativa influência na dicotomia entre o ser e o parecer em Rousseau, o que dizer da herança cristã?

3.2 Retratos dos impasses entre Rousseau e o cristianismo

O próximo passo deste trabalho será o de compreender os impasses quanto aos vínculos [ou não] entre o cristianismo e Rousseau. O tema é bastante complexo dado os percursos que Rousseau trilhou entre o cristianismo, o deísmo e o teísmo. Por causa disso, não há unanimidade entre os estudiosos quanto à sua concepção de religião: ou seja, se a sua concepção de cristianismo está inserida no deísmo ou teísmo, ou se o seu cristianismo engloba o deísmo e o teísmo, ou ainda, se Rousseau foi apenas mais um deísta, aparentemente sem vínculo com o cristianismo.

⁷⁷ Id. *ibid.*, p. 82. O. C. I, p.1125.

De uma maneira ou de outra, está afastada qualquer interpretação que arrisque colocar Rousseau como teólogo ou algo semelhante nesse trabalho de tese. Se, de um lado, o nosso trabalho não tem a intenção de fazer uma análise metafísica do ser e do parecer – embora acreditamos que seja possível –, de outro lado, afastar-nos-emos de qualquer possibilidade de colocar Rousseau como um teólogo por ele ter escrito sobre assuntos relacionados à religião. Se o genebrino não escreveu teologicamente, é certo que é necessário investigar em quais domínios Rousseau escreveu sobre esse assunto ainda que ele supostamente não tivesse desenvolvido uma rigorosa subdivisão desses domínios.

Numa carta de 1763 dirigida ao senhor e senhora D'Argental, Voltaire acusou aquilo que seriam as contradições de Rousseau quando este defendeu o seu *Emílio* em carta ao Arcebispo de Paris. Para Voltaire (1972): “Ele (Rousseau) se queixa para Christophe (arcebispo de Paris) que é cristão ao mesmo tempo em que cumula a religião cristã de opróbrios e ridículos; há uma dúzia de páginas Sublimes contra esta Santa religião”⁷⁸.

Em outras palavras: como alguém pode afirmar-se cristão ao tempo em que ridiculariza o cristianismo? Voltaire conhecia bem o assunto já que ninguém mais do que ele ridicularizou o cristianismo. Contudo, Rousseau assim o fez?

Alguns comentadores e críticos da obra do nosso autor não dão tanta importância àquilo que se entende como o cristianismo de Rousseau ao analisarem seu pensamento religioso. Por exemplo, Mitchell (1992), ao analisar as relações entre o conceito de soberania em Lutero e Rousseau, mostra-se indiferente às crenças do genebrino. Para ele: “A soberania de Lutero é Cristo. Eu não desejo afirmar que o mesmo deve ser dito de Rousseau, nem mesmo afirmar que ele era um cristão”⁷⁹ (MITCHELL, 1992, p. 352). O objetivo deste estudioso é analisar a possibilidade de haver influências do conceito de soberania de Lutero para Rousseau: “O conteúdo é diferente, mas o padrão é o mesmo. Isso sugere uma relação (lógica, não casual) entre Lutero e Rousseau”⁸⁰. O trabalho de

⁷⁸ *Il proteste à Christophe qu'il est chretien, et en meme temps il couvre la religion chetienne d'opprobre et de ridicules; il y a une douzaine de pages Sublimes contre cette Sainte religion* (ROUSSEAU, C. C., op. cit., Livro XVI, p.107).

⁷⁹ *Luther's sovereign is Christ. I do not wish to claim that the same can be said of Rousseau, nor even to assert that Rousseau was Christian.* (MITCHELL, Joshua. The Equality of All under the One in Luther and Rousseau: Thoughts Christianity and Political Theory. **The Journal of Religion**, v. 72. N. 3. July 1992, p.352). Disponível em: <<http://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/488916>>. Acesso em: 04 mar. 2016). (Tradução livre).

⁸⁰ *The content is different, but the pattern of thinking is the same. This suggest a link (logical, not casual) between Luther and Rousseau* (Id. Ibid., p. 351). (Tradução livre).

Mitchell sugere nessa relação lógica uma emancipação da política em Rousseau por esta ser concebida fora dos domínios do cristianismo.

Em sua crítica a Rousseau, Ward (2013) o responsabiliza por ser um dos principais inspiradores do secularismo Ocidental em detrimento dos valores cristãos. No seu entendimento, o cristianismo de Rousseau foi motivado por conveniências e interesses que lhe eram propícios. Tendo como foco o *Contrato Social*, essa estudiosa minimiza as crenças de Rousseau para com o cristianismo por se tratarem de crenças – entre o calvinismo de Genebra e o catolicismo da senhora de Warens – convenientemente escolhidas para atender os seus caprichos. Sua retórica sobre o cristianismo mudou quando ele, no *Contrato Social*, deu a entender que nenhum cidadão deveria obedecer a nenhuma igreja cristã que pusesse em risco a soberania do pacto social advindo da vontade geral (WARD, 2013, p. 86).

Desse modo, o cristianismo de Rousseau seria uma religião de mera conveniência já que, a sua volátil crença cristã seria insignificante quando comparada com a religião civil defendida no *Contrato Social*. Portanto, para Ward (2013), Rousseau endossou um tipo de religião reduzida ao âmbito privado do ponto de vista individual e domesticada do ponto de vista social, visto que, a religião civil deve assegurar a unidade e segurança do Estado. Nessa esfera, não há lugar para o cristianismo.

Essas teses apresentam algumas dificuldades e questionamentos: primeiramente, lendo apenas o *Contrato Social*, teríamos uma ideia correta e abrangente envolvendo as conexões entre o cristianismo e Rousseau? Segundo, qual a garantia de que a peregrinação cristã de Rousseau foi movida por meras conveniências que lhe eram propícias? Terceiro, por Rousseau se dizer cristão, isso significa necessariamente que ele deveria defender os estados cristãos à moda do Antigo Regime? Se assim ele não fizesse (como ele não o fez), então o seu cristianismo é movido por hipocrisias e aparências? Finalizando, não acreditamos que essa tese esclareça, efetivamente, as relações entre Rousseau e o cristianismo, embora concordamos em parte com Ward (2013), que os escritos de Rousseau foram inspiradores da secularização ocidental.

Numa perspectiva semelhante, Ruzza (2012) maximiza o deísmo de Rousseau e, conseqüentemente, minimiza às suas ideias relacionadas ao cristianismo dando a entender que não haveria continuidade entre o cristianismo e Rousseau. Utilizando-se de algumas passagens de obras como o *Contrato Social* e da “Declaração de fé do vigário Saboiano”

presente no *Emílio*, ele tende a associar as ideias de Rousseau somente nos domínios do deísmo. Essa tendência é demonstrada quando Ruzza (2012) faz determinadas menções a Rousseau, por exemplo: uma vez ele põe em dúvida se Rousseau – assim como Montesquieu – são “deístas puros”⁸¹, quando ele analisa a religião civil. Em outra passagem, Ruzza (2012) menciona Rousseau – assim como Hume – como “deístas de tendência republicana”⁸². Em outra mais, quando esse estudioso discute o teísmo ele afirma que: “Para alguns comentadores, Rousseau, aceitando a providência, se aproxima mais do teísmo do que do deísmo, não fosse a forte crítica social à religião institucionalizada e ao dogmatismo”⁸³.

Isso implica dizer que Rousseau teria sido uma espécie de deísta, já que à sua crítica à religião institucionalizada o afastariam do teísmo⁸⁴. Caso Rousseau tivesse acatado dogmas e religiões institucionais, ele seria teísta. O que seria o deísmo, nesse caso? Para Ruzza (2012, p. 251):

O seu propósito é substituir a preocupação pela ortodoxia com uma religião natural e tolerante; a busca do bem transcendental pela felicidade eterna; a espera passiva da providência pela dedicação a sociedade, pela participação às coisas da política e pela expectativa do progresso liderado pelo homem. Isso é possível se rejeitarmos a nossa responsabilidade no pecado original, se revalorizamos a natureza humana e os seus direitos naturais, se confiamos no uso da razão aliada às práticas da experimentação, contra a revelação e a tradição.

Percebe-se uma tentativa de descristianizar as ideias de Rousseau quando esse estudioso do século XVIII alude o pensamento religioso do genebrino a uma superação do cristianismo por meio de uma crítica moral e sócio-política. Os dois principais argumentos a que ele alude são: a religião natural, presente na “Declaração de fé do vigário Saboiano” e a religião civil no *Contrato Social*.

⁸¹ Id. Ibid., p.289.

⁸² Id. Ibid., p.294.

⁸³ Id. Ibid., p.309.

⁸⁴ Citando Diderot, Almeida Júnior (2008) nos apresenta um conceito de teísmo diferente do deísmo: “O teísta é aquele que está convencido da existência de Deus, da realidade do Bem e do Mal moral, da imortalidade da alma, das penas e das recompensas futuras, mas recusa a revelação que não se apresente a ele; nem a admite nem a nega. O deísta, ao contrário, está de acordo com o teísta somente sobre a existência de Deus e a existência do Bem e do Mal moral; nega a revelação, duvida da imortalidade da alma, das penas e das recompensas futuras” (DIDEROT apud ALMEIDA JÚNIOR, 2008, p. 91).

Por outro lado, em consonância com Ward (2013), Ruzza (2012) argumenta, baseado no capítulo sobre a religião civil do *Contrato Social*, que o cristianismo não teria espaço dentro do domínio político e social da concepção de Estado em Rousseau, já que a religião cristã quando se torna religião oficial do Estado: “[...] é uma instituição dogmática que enfraquece a força da engrenagem política, rompe a unidade do corpo moral, é incompatível com o patriotismo, confunde o cidadão]” (RUZZA, 2012, p. 291).

Pouco ou em quase nada, Ruzza (2012) faz referência às ideias de Rousseau sobre a religião cristã, fora do conceito de deísmo defendido pelo primeiro. Nesse aspecto, o deísmo moderado de Rousseau seria construído ante uma ideia de descristianização, já que o cristianismo não encontraria respaldo suficiente nesses escritos.

Numa perspectiva oposta, há estudiosos que veem nas observações de Rousseau sobre o cristianismo uma temática essencial para entender a dimensão religiosa do seu pensamento. O comentário de Gliozzo (1971)⁸⁵ sobre os vínculos entre Rousseau e o cristianismo salienta os aspectos dicotômicos em volta da temática: pois, de um lado, ele considera Rousseau e Voltaire como “mentores espirituais” do movimento de descristianização na Revolução Francesa. De outro, reconhece a dificuldade que se tem em entender a filosofia da religião de Rousseau devido às correntes que nela estão inseridas, como o calvinismo, catolicismo, deísmo, cristianismo primitivo e o moderno evangelismo (GLIOZZO, 1971, p. 278). Algo não mencionado por Ruzza (2012). Contudo, ambos estão de acordo que em Rousseau, há uma rejeição à ortodoxia doutrinária do cristianismo, como a não aceitação do pecado original, por exemplo.

Por isso, Gliozzo (1971) não entende que o deísmo seja o único caminho para entender o complexo pensamento religioso do genebrino. Ele sugere outro itinerário para entender o processo ao mencionar que: “O Deísmo era somente o primeiro passo na organização da religião de Rousseau, pois os últimos incluiriam o teísmo com reminiscências do cristianismo”⁸⁶. Será que esse itinerário, mesmo incluindo o cristianismo é correto? Baseado em que ele apresentou esse caminho? Na vida de Rousseau? Na ordem cronológica de suas obras? Talvez ele tenha se baseado em Wright (1963), para quem o deísmo presente na “Declaração de Fé do Vigário Savoiano” não

⁸⁵ GLIOZZO, Charles A. The Philosophes and Religion: Intellectual Origins of the Dechristianization Movement in the French Revolution. **Church History**, v. 40, n. 3, 1971, p. 273-283. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3163003>>. Acesso em: 12 out. 2016.

⁸⁶ *Deism was only the first in classifying Rousseau's religion, for the latter included theism with reminiscences of Christianity* (Id. Ibid., p. 279) (Tradução livre).

representa o ponto culminante da teoria de Rousseau, mas apenas o primeiro passo do seu pensamento religioso (WRIGHT, 1963, p. 149-150).

Nesse caso, Gliozzo (1971) partiria do deísmo presente na “Declaração de fé do vigário Saboiano” para demonstrar que as ideias religiosas de nosso autor não se resumiriam ao deísmo. E é baseado em Wright (1963) que Gliozzo (1971) arrisca uma síntese para entender a complexa teia envolta do pensamento religioso de Rousseau ao afirmar que: “[... a crença de Rousseau representou uma posição intermediária entre a crença dos *filósofos* e a ortodoxia dos padres]”⁸⁷.

Leite Ferraz (2011)⁸⁸ interpreta o cristianismo de Rousseau enquanto guia dos direitos do homem no século XVIII. Ao contrário de Gliozzo (1971), Leite Ferraz (2011) defende que em Rousseau houve uma espécie de renovação espiritual do século das luzes (FERRAZ, 2011, p. 28). Portanto, ele não vê em Rousseau um “mentor espiritual” do espírito de descristianização como Robespierre o viu, mas sim um pensador que encorajou uma nova concepção de direitos do homem em sintonia com a exigência de universalidade própria do Evangelho⁸⁹.

Acreditamos que Gliozzo (1971) tem razão quando ele afirma que Rousseau foi um dos “*spiritual mentors*” do processo de descristianização na época da Revolução Francesa, já que algumas de suas ideias religiosas serviram de inspiração para partidários como Robespierre e Cloots⁹⁰. No entanto, podemos afirmar, com absoluta certeza, que os escritos de Rousseau inspiraram somente um processo de descristianização, e, portanto, de superação do cristianismo? Até que ponto suas ideias sobre a moral e a política apontam para tal horizonte? E se porventura indicassem para tal, como resolver a questão das convicções cristãs do pensador?

Semelhante ao comentário de Gliozzo (1971), Pintor-Ramos (1982) não vê ruptura entre o deísmo e o cristianismo de Rousseau, como sugere Ruzza (2012). Em outras palavras, o deísmo sugerido por Ruzza (2012), defendido pelos *filósofos*, é combatido por uma espécie de deísmo que une a fé cristã e a razão em Rousseau. No seu

⁸⁷ [... Rousseau's faith represented the middle position between the faith of the philosophes and that of the orthodox priests]. (GLIOZZO, Charles A. *The Philosophes and Religion*, op. cit., p.79). (Tradução livre).

⁸⁸ FERRAZ, Eduardo Luís Leite. **Rousseau e o Evangelho dos direitos do homem**. 2011. 272f. Tese (Doutorado em História Social) – USP, São Paulo. Disponível em:

<file:///C:/Users/Roberta/Downloads/2011_EduardoLuisLeiteFerraz.pdf>. Acesso em: 30 mai. 2016.

⁸⁹ Id. *ibid.*, p.226.

⁹⁰ Id. *ibid.*, p.277.

comentário sobre a *Nova Heloísa*, Pintor-Ramos (1982) observa que a ideia de Deus apresentada por Júlia, heroína do romance, não está de acordo com a concepção de um Deus “relojoeiro”, que criou o relógio (mundo) e o abandonou à sua funcionalidade.

Em contraste à ideia de um Deus unicamente fabricado pela razão humana fruto do “orgulho filosófico”, Rousseau, por meio de Júlia, apresenta uma diferente relação entre homem e Deus, a partir de: “[...] um Deus vivo no qual se pode entrar profundamente em contato” (PINTOR-RAMOS, 1982, p. 114)⁹¹. Não há descontinuidade entre fé cristã e racionalidade, já que ambos seriam caminhos para se chegar até Ele, embora ambos, isolados poderiam sucumbir perigosamente no fanatismo e no desprezível orgulho filosófico.

Quanto ao chamado “cristianismo” de Rousseau, Pintor-Ramos o entende também como um assunto complicado, já que ele resulta em diversas opiniões por parte dos comentadores, pois ele tratar-se-ia para uns: de um protestantismo liberal, para outros seria um mística naturalística do sentimento, outros mais afirmam que Rousseau seria “um cristão sem saber”. Ainda há os que o afirmam que em Rousseau teríamos um “verdadeiro cristianismo” e, finalmente, conforme Pintor-Ramos (1982, p. 135), há os que alinham o cristianismo de Rousseau à Reforma Protestante. Por fim, esse estudioso faz uso de uma citação do teólogo Karl Barth segundo a qual: “[...] não se pode nem reconhecer nem negar o verdadeiro cristianismo”⁹², nesse caso, de Rousseau.

Touchefeu (1999)⁹³, citando Masson (1916)⁹⁴, apresenta uma convicção cristã de Rousseau que foi se consolidando ao longo de sua vida intelectual a partir de três movimentos. O primeiro movimento aconteceu quando Jean-Jacques estava aos cuidados da Senhora Warens. Nesta mansão, ele teve contato com a fé católica de sua “mamãe”, local este intensamente marcado pelo pietismo e pela presença dos padres. Foi de lá que ele guardou as mais doces lembranças de sua vida, antes de ir para Turim para ser iniciado oficialmente na fé católica (TOUCHEFEU, 1999, p. 73). Foi fazendo esse caminho que ele aprendeu a recusar os dogmas cristãos em favor de um Deus da misericórdia e do amor que convida cada um a retomar o caminho da castidade e da virtude⁹⁵.

⁹¹ “[...] un Dios vivo com el cual se puede entrar vitalmente em contacto” (Tradução livre).

⁹² “[...] ni reconocerle ni negarle el verdadero cristianismo” (Tradução livre).

⁹³ TOUCHEFEU, Yves. *L’Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 1999.

⁹⁴ MASSON, Pierre-Maurice. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Hachette, 1916.

⁹⁵ Id. *ibid.*, p.73.

O segundo movimento, segundo Touchefeu (1999), deu-se quando Rousseau, já em Paris, teve contato com os *philosophes* e descobriu que as suas ideias não estavam na mesma sintonia em matéria de cristianismo. Na verdade, contra o ateísmo e materialismo, ele se apegava à ideia segundo a qual a grandeza da ordem natural é sinal incontestável da bondade e do poder divino. Portanto, não há confusão entre criatura e criador, já que a Providência é o criador e o ordenador do universo (TOUCHEFEU, 1999, p. 74). Por fim, o terceiro movimento, que ganhou intensidade na maturidade dos textos autobiográficos, faz parte do contexto das condenações *Do Contrato Social* e do *Emílio*. Predomina nesse movimento, um sentimento de culpabilidade e um desejo de transparência – (em menção a Starobinski (1991) –, e contraste com a recusa das aparências e hipocrisias (TOUCHEFEU, 1999, p. 76-77).

Uma das rupturas entre Rousseau e o cristianismo, segundo Touchefeu (1999, p. 30), aconteceu quando no já mencionado último capítulo do *Contrato Social*, sobre a “Religião Civil”, Rousseau opôs a cidadania ao cristianismo. Em outras palavras, não seria bom que o cristão fizesse parte do Estado, pois a fé cristã estaria em contradição com o corpo político. Por ser uma religião inteiramente espiritual, o cristianismo afrouxaria os laços que unem os cidadãos resultando em uma ameaça à estabilidade do corpo político. Tese razoavelmente de acordo com alguns estudiosos citados previamente.

Tese confrontada por Almeida Júnior (2008), para quem o teísmo cristão de Rousseau não estabelece uma completa ruptura cristianismo e política. O caminho que esse estudioso segue afirma que não há descontinuidade entre cristianismo e política ao passo que defende que há uma espiritualidade peculiar na forma de um “teísmo cristão”, em Rousseau, bem como apresenta a religião civil como uma solução original para o problema da intolerância.

Para Almeida Júnior (2008), faz-se necessário demarcar a diferença entre cristianismo e religiões cristãs historicamente instituídas (católica e protestantes). Quando comparado às igrejas instituídas, o cristianismo seria de fato antissocial: “[...] ele é antissocial, porque não tem a mesma mensagem das religiões nacionais (deus ou os deuses pertencem a um povo escolhido) mas uma mensagem de que todos os homens da face da terra são irmãos” (ALMEIDA JÚNIOR, 2008, p. 30). Como essa diferença não é retratada no *Contrato Social*, teríamos uma compreensão insuficiente do cristianismo senão compararmos com outras obras nas quais o autor escreveu sobre o assunto.

Por outro lado, motivado por razões históricas que advogavam severos problemas quanto à união entre cristianismo e política, Rousseau concebe a formação de estados cristãos com bastante ceticismo, porquanto um dos negativos efeitos foram as guerras de religião encorajadas pela intolerância. Neste aspecto, Rousseau recusou qualquer tipo de aliança entre Igreja e Estado (ALMEIDA JÚNIOR, 2008, p, 42). Contrariando Ruzza (2012), Almeida Júnior (2008, p. 91) defende a existência de um teísmo cristão em Rousseau, pois os deístas apesar de não serem ateus, não acreditam na revelação, ao passo que os teístas (numa citação a Diderot) acreditam na imortalidade da alma e nem admitem e nem negam a revelação.

Assim como Almeida Júnior (2008), McCarthy (1986)⁹⁶ também defende um teísmo cristianizado de Rousseau em que o conceito de consciência tem papel central e sustenta o tripé: racionalismo, cristianismo e o culto do coração. Para McCarthy (1986, p. 18), Rousseau apresentou:

[...] um deísmo na mente e um ‘teísmo’ no coração. Com a mente e o coração, Rousseau está tentando reconciliar duas crenças até aqui incompatíveis: num primeiro momento uma intelectualizada religião natural e o cristianismo tradicional num segundo momento⁹⁷.

Há ainda a posição de Kawauche (2013)⁹⁸. Ele reconhece que os vínculos entre Rousseau e o cristianismo são complicados de se entender, por causa das descontinuidades presentes entre as suas declarações em que ele se afirma cristão, unidas ao seu amor pelo Evangelho e o seu respeito por Jesus Cristo, em contraste com suas afirmações sobre o cristianismo no capítulo sobre a “Religião Civil” no *Contrato social* em que ele: “[...] condena essa religião como nociva por ser inteiramente espiritual e desprender o coração do cidadão das coisas da terra a dizer que não conhece ‘ nada mais contrário ao espírito social” (KAWAUCHE, 2013, p. 245-246).

Esse estudioso chega mesmo a afirmar que investigar aquilo que seria “o cristianismo do autor” seria “inútil”, já que Rousseau estaria preocupado em discutir

⁹⁶ MCCARTHY, Vicent A. **Quest for a Philosophical Jesus: Christianity and Philosophy in Rousseau, Kant, Hegel, and Schelling**. Georgia: Mercer University Press, 1986.

⁹⁷ [...] *a deism of the mind and a “theism” of the heart. With mind and heart, Rousseau is attempting to reconcile two hitherto incompatible faiths; simple, intellectual natural religion in the first instance, traditional Christianity in the second.*

⁹⁸ KAWAUCHE, Thomas. **Religião e política em Rousseau: o conceito de religião civil**. São Paulo: Humanitas: FAPESP, 2013.

aquilo que seria o “essencial da religião” a partir de um “credo mínimo”, que, segundo Kawauche (2013, p. 260), seria: “[... um conjunto de poucos dogmas que seriam comuns a todas as profissões de fé das religiões instituídas]”. Esse credo, além de promover uma continuidade entre o “catecismo do homem” e o “catecismo do cidadão”, colocaria a tolerância como elemento indispensável para a conservação da unidade do Estado.

Concluindo, neste capítulo, foram desenvolvidos dois tópicos principais. O primeiro fez referências à dificuldade em encontrar um liame ou um centro comum no qual convergiriam os escritos de Rousseau. Vimos que não há unanimidade entre os críticos citados sobre um único tema ou conceito comum que categoricamente possibilite unir a obra do genebrino. Existem diversas propostas de interpretação como as dos leitores de Kant a Hegel que tem suas justificativas. Já Starobinski (1991) e Prado Júnior (2008) reconhecem, mas não afirmam precisamente que somente o conflito entre o ser e o parecer pode dar conta da unidade da obra. Obviamente, também não concordamos com isso.

Defendemos e tentaremos demonstrar que é possível ler a obra de Rousseau a partir da tensão entre o ser e o parecer, sem, contudo nos arrogarmos no direito de afirmar que essa é a única leitura possível, ou mesmo a mais consistente. Seguimos as interpretações de Starobinski (1991) e Salinas Fortes (1976, 1997) que dão ênfase ao conflito entre o ser e parecer aliadas à perspectiva da retórica de Rousseau defendida por Prado Júnior (2008), já que defendemos que não há dualismo na obra, mas uma tensão que às vezes gera controvérsias e ambiguidades de interpretações, inclusive no interior de seus escritos sobre o cristianismo.

Quanto ao segundo tópico, poderíamos resumi-lo em pelo menos dois caminhos: um trilhado pelos estudiosos como Mitchell (1982), Ward (2013), que tendem a defender uma superação do cristianismo através de uma proposta de secularização da religião em Rousseau para atender a demanda do corpo político que forma o Contrato Social”. Do mesmo modo, também há os que sugerem como Ruzza (2012) que haveria uma superação da religião cristã via o deísmo supostamente defendido por Rousseau.

Numa via contrária, há os estudiosos que defendem que há uma continuidade entre o cristianismo e Rousseau como parte integrante das suas ideias morais e políticas como são os casos de: Gliozzo (1971), Leite Ferraz (2011), Pintor-Ramos (1982), Touchefeu (1999), Almeida Júnior (2008), McCarthy (1986) e Kawauche (2013). Embora a nossa

opção seja a de endossar o segundo grupo de estudiosos, vamos ver se é possível estabelecer vínculos entre o ataque de Rousseau às aparências em seus domínios histórico, social e moral, com o cristianismo. Esse deverá ser o nosso foco nos próximos capítulos.

CAPÍTULO IV

A RETÓRICA DO REPUBLICANO: A CRÍTICA DE ROUSSEAU AO SER E O PARECER EM SUA DIMENSÃO HISTÓRICA

Imerso no século XVIII, Rousseau pôde experimentar as dores, os valores e os prazeres daquela sociedade aristocrática na qual religião e política ainda tinham papéis confusos. Inserido no seu tempo, Rousseau se dirigiu aos homens desse século, ousando entender os seus valores e costumes, sua história e seus governos. Conforme Prado Júnior (2008, p. 69): “Ele escreve, certamente, no interior de seu século e se dirige a ele; queremos com isso simplesmente assinalar que ele se enreda na trama de uma estrutura histórica singular: esse pertencimento é conscientemente assumido pelo próprio filósofo”.

Ele se destacou como pensador porque suas ideias construídas naquele determinado tempo histórico se universalizaram a ponto de nos levar ainda hoje a investigá-las. Embora Rousseau pertencesse a uma conjuntura “histórica singular” as ideias por ele construídas no passado ecoam no presente, e abre possibilidades para se pensar o futuro se compreendermos a história do ponto de vista linear. E é nessa perspectiva que o nosso trabalho seguirá o seu curso.

A nossa opção pela concepção linear da história se justifica porque o próprio Rousseau parece adotar essa concepção ao fazer sua crítica histórica bem presente nos dois “Discursos”. Conforme Sousa (2001, p. 70): “No caso de Rousseau, se retomamos a trajetória dos dois discursos, ele parece alinhar-se à de uma história em sentido linear”. O verbo “parece” é muito bem empregado pelas razões acima apresentadas, mas não entendemos que Sousa (2001) ao empregar esse verbo duvide categoricamente da abordagem histórico-linear de Rousseau.

Por exemplo, no *Primeiro Discurso*, a trajetória linear é nítida quando Rousseau menciona “a simplicidade dos primeiros tempos”⁹⁹ nos quais ciências e artes ainda não haviam modificados os costumes em oposição aos tempos históricos seguintes, que vão do Egito – onde supostamente houve o nascimento das ciências e das artes – passando por Grécia e Roma em seu período clássico, até o Antigo Regime. Tempo este, segundo Rousseau, marcado pelo cruel despotismo e pela decadência dos costumes, na medida em

⁹⁹ ROUSSEAU. *Discurso sobre as ciências e as artes*, op. cit., p. 366. O. C. III, p. 22.

que, contraditoriamente, o espírito humano foi se aperfeiçoando cada vez mais pelas ciências, as artes e a filosofia.

Para desenvolver este capítulo, apresentaremos a concepção de história em Rousseau numa perspectiva linear, embora construída em meio a tensões entre povos virtuosos e corrompidos. Em seguida, apresentaremos a crítica de Rousseau à ideia de progresso das sociedades cujo um dos principais objetivos é o de analisar como os costumes da civilização se deterioraram através dos tempos e qual o papel das ciências e artes nessa deterioração. Concluiremos com o diagnóstico que aponta para uma sociedade de máscaras do Antigo Regime e a defesa da virtude, elaborada por Rousseau. Teremos como base a análise do *Discurso sobre as ciências e as artes*, enxertos das obras: *Carta Morais*, *Emílio ou Da Educação*, as *Confissões* e o *Prefácio de Narciso ou O Amante de si mesmo*.

4.1 A “Filosofia da história” de Rousseau ou a história como aparência

Embora Rousseau não elabore um tratado específico de filosofia da história, ao analisar a história das sociedades e seus desdobramentos nesse curso, ele não se abstém de fazer uma análise histórico-crítica, e assim uma “filosofia da história”. Neste aspecto, Rousseau está em sintonia com o seu tempo, porque é nesta época em que se iniciam os primeiros ensaios de uma filosofia da história – sendo Voltaire¹⁰⁰ um dos primeiros a utilizar este nome – e que será depois desenvolvida durante todo o século XIX e XX.

Qual foi o método utilizado por Rousseau? O que vem primeiro na sua crítica histórica? Quais os motivos que levaram Rousseau a investigar a história das sociedades, ou ainda resgatar os grandes exemplos dos homens do passado para iluminar o presente? No nosso entendimento, o que move Rousseau é a rejeição ao parecer. Se as aparências estavam intensamente presentes nos costumes e na sociedade de seu tempo, contexto este dominado pela falsidade, essa história vinha de longe. Assim, Rousseau analisou as civilizações do passado para identificar as contradições envolvendo essas mesmas civilizações, já que umas foram guiadas pelos vícios em detrimento de outras que permaneceram virtuosas, com o intuito de entender as causas dos vícios do presente.

Na leitura das duas partes do *Primeiro Discurso*, o que nos chama a atenção são as contradições visíveis que se apresentam. Tais contradições parecem ser um dos liames

¹⁰⁰ VOLTAIRE, François Marie Arouet. *Oeuvres Historiques*. Paris: Gallimard, 2000.

que unem toda obra. A intenção de Rousseau parece ser a de expor as contradições para questionar a sociedade moderna e os seus vícios. Sua atitude, em se distanciar do problema para denunciá-lo, nos dá a entender a sua preocupação em demonstrar o falso espetáculo em que vive a sociedade, ludibriada pelos seus vícios e pelos seus costumes corrompidos. Conforme Souza (2001, p. 79):

As contradições e antinomias do século contemporâneo são a expressão das contradições que a humanidade experimenta em sua natureza e em sua história. A desigualdade, a tirania, o mundo das aparências são a prova de que o homem está comprometido com uma história que ele mesmo forjou.

E ele encontrou essas causas no florescimento das ciências e artes. Baseando-nos em Rousseau compreendemos que os ideais de verdade, justiça e virtude encontram pouca correspondência no seu tempo presente, lugar onde predomina a falsidade e a aparência. Também não podemos afirmar que esses ideais estão inteiramente no passado. Nessa época histórica, haviam civilizações e homens corrompidos, talvez em bem menor proporção do que no presente. Há uma dimensão pedagógica na história capaz de fazer-nos enxergar quem são os verdadeiros heróis e os povos virtuosos. Para isso, é preciso uma boa dosagem de imparcialidade, pois se deve observar a história como: “[...] simples espectador, sem interesse e sem paixão, como juiz, não como cúmplice nem como acusador”¹⁰¹.

Afirmar, a partir de Rousseau, que há uma dimensão pedagógica na história significa que a história tem como uma de suas finalidades: educar os homens do Iluminismo. A história deve servir para educar os homens do presente na medida em que os mesmos ao tomarem conhecimento das ações do passado aprendem a discernir as boas das más ações daquele contexto, e assim, tornaram-se críticos do presente. Mais uma vez, a necessidade da ruptura entre o ser e o parecer é significativa, conforme citação:

Para conhecer os homens, é preciso vê-los agir. No mundo, ouvimos-os falar; eles mostram seus discursos e escondem suas ações; na história, porém, elas são reveladas e julgamos-os pelos fatos. Suas próprias palavras ajudam-nos a apreciá-los, pois comparando o que fazem com o que dizem, vemos ao mesmo tempo o que são e o que querem parecer; quanto mais se disfarçam, melhor os conhecemos¹⁰².

¹⁰¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**, op. cit., p. 312. O. C. IV, p. 526.

¹⁰² Id., ibid.

A história pode ser um dos palcos essenciais da verdadeira representatividade da moral, pois é um dos lugares onde se pode desmascarar a mentira. A fala ou o discurso quando bem arranjado através de uma bela retórica vem a tornar-se uma força demagógica poderosa capaz de ludibriar multidões. O seu contexto fornece vias de acesso à ruptura entre o ser e o parecer na forma como ele entendia o mundo à sua volta. O começo da ruptura já demonstra o campo de tensão e ruptura entre o “antes” e o “agora” já que não é possível voltar à simplicidade nostálgica dos costumes antigos.

Rousseau foi “juiz”, “cúmplice”, ou “acusador” quando fez a sua crítica histórica? Obviamente ser “juiz” soa como uma retórica agradável ao leitor, já que o juiz que age com imparcialidade, não toma decisões até ter profundo conhecimento de causa do julgamento, para evitar injustiças. Não é por acaso que o *Primeiro Discurso* em seu início oferece ares de imparcialidade ao leitor ao mencionar que:

É um espetáculo grandioso e belo ver o homem sair, por seu próprio esforço, a bem dizer do nada; dissipar por meio das luzes da razão, as trevas nas quais o envolveu a natureza; elevar-se acima de si mesmo; lançar-se, pelo espírito, às regiões celestes; percorrer com passos de gigante, como o sol, a vasta extensão do universo; e o que é ainda maior e mais difícil, penetrar em si mesmo para estudar o homem e conhecer sua natureza, seus deveres e seu fim¹⁰³.

A comunicação de Rousseau para com seus interlocutores abre uma perspectiva cambiante e porque não dizer paradoxal quando ele faz a crítica à civilização e ao homem do século XVIII a partir de um elogio ao progresso. Pois, com um toque de “varinha mágica” conforme Starobinski (1991), tudo muda de aspecto, já que o brilho do progresso contrasta com as “cadeias de ferro” sutilmente escondidas por “guirlandas de flores” estendidas pelas ciências e artes sobre os homens¹⁰⁴. Para Rousseau, na forma como está, a história das sociedades tem se desenvolvido sob os ditames da aparência. O ataque ao intelectualismo artístico e filosófico foi frontal e era apenas um prelúdio do que ainda havia por vir. Souza (2001), ao fazer uma paráfrase do *Discurso sobre as ciências e as*

¹⁰³ ROUSSEAU. *Discurso sobre as ciências e as artes*, op. cit., p. 334-335. O. C. III, p. 6.

¹⁰⁴ ROUSSEAU, *Discurso sobre as ciências e as artes*, op. cit., p. 336. O. C. III, p. 7.

artes, apresenta-nos um diagnóstico preciso no tocante à forma como Rousseau enxerga o seu tempo:

O que caracteriza o estado atual? Rousseau não é avaro em seus argumentos: a contenção exterior não é a imagem das disposições do coração; a decência não significa virtude; as máximas não servem como regras de comportamento; a verdadeira filosofia não tem nada a ver com o título de filósofo. Ainda há mais: reina em nossos corações uma uniformidade vil e enganosa, todos os espíritos parecem ter sido feitos no mesmo molde; ninguém ousa mais parecer o que é; vive-se num constrangimento perpétuo; não há amizades sinceras, nem estima real, sob o véu da polidez escondem-se as desconfianças, os medos a frieza, a reserva, o ódio, a traição (SOUZA, 2001, p. 70-71).

A intenção de Rousseau parece ser a de não medir esforços para apresentar o escândalo a que chegou a situação corrente, já que: “[...] ninguém ousa mais parecer o que é”. Como ele chegou a essas conclusões? Como vimos, a história da composição do *Primeiro Discurso* é muito interessante. A caminho de Vincennes, onde Diderot se achava preso, em agosto de 1749, Rousseau viu um anúncio no “*Mercur de France*”. O anúncio tratava de uma questão proposta pela Academia de Dijon, cujo tema era: “O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?”. Rousseau relata nas *Confissões* esse seu forte entusiasmo com o tema proposto, conforme citação:

O que recorro bem nessa ocasião foi que ao chegar a Vincennes, estava numa agitação que beirava ao delírio. Diderot o percebeu, eu lhe disse o motivo, e li-lhe a prosopopeia de Fabricius, escrita a lápis num carvalho. Ele me exortou a dar saída às minhas ideias e a concorrer ao prêmio. Fi-lo, e desde esse instante perdi-me. Todo o resto de minha vida e minhas desgraças foram o efeito inevitável desse momento de desvario¹⁰⁵.

Foi assim que, sentindo-se muitíssimo entusiasmado com o tema, Rousseau escreveu esse *Primeiro Discurso*, considerado uma das primeiras obras de impacto em sua maturidade e que lhe valeu o prêmio da Academia de Dijon em 1750. Diríamos até que a interpretação da história como aparência se revelou nesse caminho para Vincennes. Embora, segundo o genebrino, isso tenha lhe valido um séquito de desgraças que o acompanhou por toda a vida.

¹⁰⁵ ROUSSEAU. *As Confissões*, op. cit. p. 323. O. C. I, p. 351.

No referido *Primeiro Discurso*, além de citar as ciências e as artes, Rousseau também cita frequentemente as letras e ainda a filosofia. Todas em um mesmo patamar, ou seja, como um artifício perigoso para a sociedade. Há uma defesa sutil da religião, embora ele, às vezes, não especifique com exatidão que religião é essa, nas poucas menções a ela direcionadas. O impacto da obra foi de largo alcance tendo em vista que havia uma ideia segundo a qual: a Europa, e, principalmente, Paris, brilhavam no cenário mundial, irradiando suas luzes sobre a escuridão presente nos povos menos esclarecidos.

Havia uma espécie de otimismo histórico na medida em que grande parte da elite intelectual se vangloriava em ter saído de uma condição de brutalidade em um passado distante. Bem como havia a consciência de que o tempo de “trevas” – na qual a religião cristã tinha responsabilidade sobre esses tempos sombrios – estava cedendo lugar para o caminho do progresso. É notório que, em parte, Rousseau nessa obra não concorda com essa interpretação e toma um caminho dissonante ao que estava em moda até então.

Porém, isso não lhe valeu ainda o rompimento com Voltaire e, sobretudo, com Diderot, embora ele contestasse veementemente o valor – o que para muitos era incontestável – das ciências, letras, artes e a filosofia, para o progresso das civilizações e aprimoramento dos costumes. Como já foi outrora mencionado, a religião está fora dessa galeria. A religião, no *Primeiro Discurso*, não corrompe os costumes¹⁰⁶.

O *Discurso sobre as ciências e as artes* é assim dividido em duas partes principais. Na primeira, Rousseau vai tratar do tema que ele chama de “indução histórica”, ou de como as sociedades que adotaram as ciências e as artes entraram em decadência. Na segunda parte, elabora uma reflexão relacionada ao surgimento, progresso, estabelecimento e consequência do cultivo das ciências, letras e artes nas sociedades. Sobre a ordem e a sequência lógica da obra o próprio autor nos relata nas *Confissões*:

Quando o texto ficou pronto, mostrei-o a Diderot, que ficou satisfeito e que indicou algumas correções. E essa obra, entretanto, cheia de calor e de força, carece absolutamente de lógica e de ordem; de tudo que saiu da pena, é o mais fraco de raciocínio e o mais pobre de número e harmonia; mas, qualquer que seja o talento com que se nasça, a arte de escrever não se aprende de uma vez¹⁰⁷.

É observando as palavras “calor e força”, em contraste com “lógica e ordem”, que entendemos que as duas partes do *Primeiro Discurso* não são totalmente separadas como

¹⁰⁶ ROUSSEAU. *Discurso sobre as ciências e as artes*, op. cit. p. 344. O. C. III, p. 19.

¹⁰⁷ ROUSSEAU. *As Confissões*, op. cit. p. 323-324. O. C. I, p. 352.

se Rousseau tratasse de um tema e de outro de forma analítica. Na verdade, os temas são bem balanceados, muito embora, Rousseau dê mais ênfase, na primeira parte, às “induições históricas” e na segunda parte ao surgimento, progresso, estabelecimento e consequência do cultivo das ciências e das artes.

Rousseau elabora uma teoria da história envolvendo determinadas sociedades e personagens exemplares ou não, cujo objetivo é identificar os motivos para a decadência dos costumes dos povos sob o domínio do parecer. A nossa questão fundamental nesse aspecto é de explicitar como se deu a degeneração dos costumes, na proporção que as ciências e as artes foram cultivadas nas sociedades. Nesse caso, há que se entender como o progresso das ciências determinou a corrupção dos costumes.

4.2 O progresso das sociedades e a corrupção dos costumes

Como entender o conceito de costumes em Rousseau? No *Primeiro Discurso*, Rousseau não chega a definir os costumes. O que ele vai demonstrar é como as ciências e as artes os corrompem ao passo que as sociedades foram progredindo ao longo da história. Os costumes têm uma forte conexão com a virtude. Quando, em certo povo, a virtude não é atendida, isso acarreta a dissolução dos costumes.

No *Prefácio de Narciso*, Rousseau faz uma referência direta à definição dos costumes, segundo a qual:

A menor mudança nos costumes, mesmo que em certos aspectos seja vantajosa, sempre resulta em prejuízo dos costumes. Porque os costumes são a moral do povo e, desde que este cesse de respeitá-los, só restam, como regra, suas paixões e, como freio, as leis que algumas vezes podem deter os maus, porém jamais torná-los bons. Aliás, quando a filosofia consegue ensinar o povo a desprezar seus costumes, logo encontra o segredo de enganar as leis. Digo, pois, que os costumes de um povo são como a honra de um homem: é um tesouro que se tem de conservar, mas que nunca mais se recupera quando se perde¹⁰⁸.

Rousseau define os costumes (*les mœurs*) como a “moral do povo”, e, em seguida, compara os costumes de um povo à honra de um homem e a um tesouro seguro. Não existe “o costume” nas sociedades, ou um único costume na história humana; existem, na verdade, “costumes”. Quanto mais um povo conserva seus costumes originais

¹⁰⁸ ROUSSEAU. *Prefácio de Narciso ou O Amante de si mesmo*, op. cit., p. 425-426. O. C. II, p. 971.

e quanto menos tais costumes são alterados, mais o povo é virtuoso e menos ele é dissimulado.

Desse modo, não seria totalmente correto considerar que houve um progresso na pureza dos costumes, na medida em que os costumes foram alterados, pelas ciências e artes, já que os mesmos perderam sua pureza original. Como compreender a ideia de progresso, nessa perspectiva? Para Ruzza (2012, p. 18):

Como dito, os iluministas, em geral, confiam na ideia de progresso, que inclui não só o avanço da ciência e da economia, mas também do espírito e da moral, para melhorar os conhecimentos e aperfeiçoar o homem e as instituições da sociedade. Essa confiança na razão e no progresso é tão grande que eles criam uma própria escala de valores para julgar o passado com a visão da sua própria época, desconsiderando os tempos históricos, porque eles têm a convicção que o homem é sempre o mesmo e pode aperfeiçoar-se continuamente. Assim, a História tem um tempo linear e não cíclico e é vista como um campo de luta entre a razão e a superstição, com a primeira que lentamente se impõe à segunda.

Rousseau desenvolveu uma ideia diferente quando ele observou a história dos costumes. Por exemplo, os costumes, em sua originalidade, não podem de forma alguma ser modificados, por menor que seja tal mudança. Esse tesouro original é único e só acontece uma vez na história dos povos. Uma vez modificado, o tesouro se perde e nunca mais é recuperado. A sua modificação em nome do progresso não acarreta, de forma alguma, sua pureza. Costume é o oposto de progresso. O progresso traz consigo a transgressão do costume e a sua dissolução é inevitável. O costume tem que ser conservado para não ser transgredido. Conforme Comparato (2006, p. 231):

Uma ideia-força domina todo o pensamento de Rousseau: a sociedade moderna corrompeu a pureza dos costumes antigos. É quase como a transposição do mito do pecado original, que conduziu a humanidade longe do Paraíso primitivo. O homem nasce bom, mas o progresso técnico e artístico desenvolve na sociedade um fermento de corrupção¹⁰⁹.

Diante dessa constatação caracterizada pela corrupção dos costumes, cabe-nos uma questão importante: haveria a possibilidade real das sociedades vislumbrarem

¹⁰⁹ COMPARATO, Fábio Konder. **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

costumes virtuosos, próximos dos costumes dos primeiros tempos? Existiria a possibilidade de se produzir um remédio capaz de regenerar os costumes? Parece que não. Conforme Rousseau na “Última resposta ao Sr. de Bordes”: “Vi o mal e procurei mostrar as suas causas; outros mais espertos ou mais insensatos poderão achar o remédio”¹¹⁰.

No *Contrato Social*, quando Rousseau sugere que primeiro o legislador examine o povo antes de redigir a lei, a questão dos costumes também aparece de forma contundente. As leis por si só não corrigem os costumes, já que os costumes são entendidos como algo estabelecido no convívio dos homens, portanto, não é algo natural, mas social. Há uma continuidade com o *Primeiro Discurso* na medida em que as sociedades quando envelhecem através dos tempos tornam-se “incorrigíveis”, conforme citação:

A maioria dos povos, como dos homens, só são dóceis na juventude; envelhecendo, tornam-se incorrigíveis. Desde que se estabelecem os costumes e se enraízam os preconceitos, constitui empresa perigosa e vã querer reformá-los. O povo nem sequer admite que se toque em seus males para destruí-los, como aqueles doentes, tolos e sem coragem, que tremem em presença do médico¹¹¹.

Apenas “raros” acontecimentos podem arrancar dos povos as “recordações do passado”, por exemplo, quando estes forem submetidos a traumas resultantes de revoluções violentas: “[...] o Estado, abrasado por guerras civis, por assim dizer renasce das cinzas e retoma o vigor da juventude, escapando dos braços da morte”¹¹². Temática outrora mencionada na *Resposta ao Rei da Polônia*: “[...] nunca se viu, porém, um povo que se tenha corrompido voltar à virtude”¹¹³. Como exemplos, Rousseau cita Esparta no tempo de Licurgo, Holanda e Suíça na era moderna. Embora, Machado (1983)¹¹⁴ acredita que esse enxerto foi inspirador da Revolução Francesa – o que não é de todo errado – Rousseau olhou para o passado e o presente. Provavelmente, a Reforma Protestante, uma

¹¹⁰ ROUSSEAU. *Última resposta ao Sr. de Bordes*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores), p. 441. O. C. III, p. 95.

¹¹¹ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, op. cit., p. 61. O. C., III, p. 385.

¹¹² Id. *ibid*.

¹¹³ ROUSSEAU. *Resposta de J. J. Rousseau ao Rei da Polônia, Duque da Lorena*: sobre a refutação feita por esse príncipe ao seu *Discurso*. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1983 (Os Pensadores), p. 390, O. C. III, p. 56.

¹¹⁴ Id. *ibid*.

das maiores “revoluções do mundo moderno” e por isso, causadora de inúmeras guerras civis, está nas entrelinhas desses exemplos da era moderna.

Houve um momento na história em que os costumes rústicos e naturais denunciavam a transparência das ações quando os homens eram autênticos e, por isso, não movidos pelas aparências, conforme citação: “Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais, e a diferença dos procedimentos denunciava, à primeira vista, a dos caracteres”¹¹⁵.

De costumes simples, a humanidade passou a vivenciar costumes corrompidos. E o cultivo das ciências e das artes foi fundamental nessa degeneração. Os costumes primitivos, presentes, digamos assim, em uma proto-sociedade, em uma sociedade efervescente vão se degenerando em costumes civilizados, até chegar às sociedades sofisticadas, como a parisiense, por exemplo.

Rousseau primeiramente constata essa degeneração na história quando contrapõe povos corrompidos e povos virtuosos. É assim que os bárbaros que há alguns séculos habitavam a Europa tiveram seus costumes originais modificados pelo flagelo das ciências e das artes oriundas da Grécia Antiga. Os “preciosos despojos” da Grécia Antiga são os grandes responsáveis pelo aviltamento dos costumes originais dos povos da Europa. A história tem uma via decadente. Cada vez que os costumes dos primórdios foram miscigenados mais os vícios se infiltraram nas sociedades. A ideia de progresso e otimismo dos costumes dos povos, provinda do restabelecimento das ciências e das artes encorajava também a decadência, a corrupção e a aparência para Rousseau.

Egito, Grécia, Roma, Constantinopla, China, Itália e França são os lugares que se corromperam citados por Rousseau, no *Primeiro Discurso*¹¹⁶. Rousseau adiciona que essas civilizações foram se corrompendo, uma a uma, na medida em que restabeleceram as ciências, letras e artes. Podemos arriscar em dizer que, se pode existir para Rousseau alguma diferença entre as sociedades antigas onde se originaram e se estabeleceram as ciências e as artes, e as sociedades de seu tempo, essa diferença é apenas de ordem cronológica, pois o aviltamento das virtudes consequência da corrupção dos costumes foi progressivo na medida em que houve o avanço das ciências e das artes, conforme citação:

¹¹⁵ ROUSSEAU. **Discurso sobre as ciências e as artes**, op. cit., p. 336. O. C. III, p. 8.

¹¹⁶ Id. *ibid.*, p. 337-338. O. C. III, p. 10-11.

“Viu-se a virtude fugir à medida que sua luz se elevava no nosso horizonte e observou-se o mesmo fenômeno em todos os tempos e lugares”¹¹⁷.

A interpretação crítica desses acontecimentos faz com que Rousseau tenha uma visão decadente da história, tendo em vista que a fonte da qual surgiram às ciências e as artes fez jorrar corrupção e decadência ao longo dos tempos, quando as supostas beleza e esplendor dessas civilizações foram conservados. Conforme Souza (2001, p. 71):

O trajeto é entendido tanto como o que tem como ponto de partida a rusticidade e de chegada o estado de civilização, e neste sentido ele caminha da imperfeição à perfeição, quanto como aquele que tem como ponto de partida a pureza e ponto de chegada a corrupção, e neste caso ele é percurso de degeneração. A história dos homens é história da queda.

Uma vez movidos pelo dinheiro, luxo, vaidade, poder e pela riqueza, acontecem o crepúsculo dos bons costumes e, com isso, a decadência dos impérios. A história legitima a decadência da virtude contra a opulência do luxo. Por pura ociosidade, o homem prefere o ofício delicado em academias e salões a ter que encarar a rusticidade bem como as qualidades guerreiras.

Deixando de exercitar o corpo para viver na ociosidade, o homem se tornou delicado e efeminado. Rousseau dá uma grande valorização ao corpo forte e rústico. Na medida em que o homem deixou de se preocupar com a atividade física em troca da atividade artística e intelectual houve a polidez dos costumes e a corrupção não só moral, mas também, física do homem, conforme citação:

Os romanos confessaram que a virtude militar se extinguiu entre eles à medida que começaram a se conhecer em quadros, em relevos, em vasos de ourivesaria, e a cultivar as belas-artes, e, como se essa região famosa destinada a servir continuamente de exemplo aos outros povos, a elevação dos Médicis e o restabelecimento das letras fizeram cair novamente, e talvez para sempre, a reputação guerreira que a Itália parecia haver recuperado há alguns séculos¹¹⁸.

Ao contrário dessa linha histórica decadente, Rousseau faz referência a pequenos povos em que a virtude foi preservada das especulações fúteis, e por isso tornaram-se modelo para outros povos. Os povos virtuosos citados são respectivamente:

¹¹⁷ Id. *ibid.*, p. 337. O. C. III, p. 10.

¹¹⁸ ROUSSEAU. *Discurso sobre as ciências e as artes*, op. cit., p. 346-347. O. C. III, p. 23.

persas, citas, germanos, Roma arcaica, Esparta. Os selvagens da América também são citados com a expressão “essa nação rústica”. Esses povos continuaram virtuosos porque eles tinham em meta a conservação dos seus costumes.

Ao observarem os costumes corrompidos dos civilizados, tais povos rústicos optaram por “outras atividades” que não fossem “às do espírito”. As atividades do espírito podem ser compreendidas como atividades relacionadas ao culto às ciências, artes e filosofia. Na concepção de Rousseau, os povos virtuosos desprezavam as atividades do espírito porque estas não o faziam povos melhores, mesmo sendo instruídos, conforme citação:

Não ignoravam que, em outras regiões, homens ociosos passavam a vida disputando sobre o bem soberano, sobre o vício e a virtude, e que pensadores orgulhosos, creditando-se a si mesmos os maiores elogios, confundiam os outros povos sob o nome desprezivo de bárbaros; refletiram sobre seus costumes e aprenderam a desprezar sua doutrina¹¹⁹.

Nesse aspecto, Rousseau opõe duas grandes “polis” gregas: Atenas e Esparta. A primeira como uma cidade decadente, a segunda como virtuosa. Mas, Atenas não teria mais destaque do que Esparta quando o assunto é civilização? Não teria vindo de Atenas uma rica produção artística e filosófica da antiguidade? Porém, conforme Bignotto (2010), as duas grandes referências de Rousseau em matéria de povos antigos são Esparta e Roma em seu período republicano. Quais as consequências das afirmações de Rousseau que invertem o modelo tradicional em se tratando de Esparta e Atenas? Conforme Bignotto (2010, p. 100):

A primeira consequência dessas afirmações é que ele nos convida a sair do quadro de referência tradicional e olhar para os tempos modernos com a ótica da corrupção e não do progresso. A segunda consequência é que Esparta emerge do seu discurso como um objeto muito mais importante do que poderíamos imaginar ao abordarmos o problema do progresso das ciências e das artes sob o ponto de vista dominante na época¹²⁰.

Rousseau não nega a importância do progresso sem deixar de relacioná-lo com a corrupção dos costumes. Entender a história sob esse viés faz-nos compreender que a

¹¹⁹ ROUSSEAU. **Discurso sobre as ciências e as artes**, op. cit., p. 339. O. C. III, p. 12.

¹²⁰ BIGNOTTO, Newton. **As aventuras da virtude**: as ideias republicanas na França do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

questão não está em usufruir dos frutos da civilização como as ciências e artes, mas em colocá-las, acima de tudo, sob a tutela da virtude. Nesse aspecto, não foi por mera estupidez e nem por pura ingenuidade que os povos simples e guerreiros não optaram pelas ciências e artes. Rousseau cita um exemplo:

Quando os godos arrasaram a Grécia, todas as bibliotecas só se salvaram do fogo devido a uma opinião espalhada entre eles e segundo a qual se deveria deixar aos inimigos móveis tão próprios a desviá-los do exercício militar e a distraí-los com ocupações ociosas e sedentárias¹²¹.

Rousseau mostra qual é a real utilidade das ciências e das artes: distrair os homens em ocupações ociosas e sedentárias para desviá-los do exercício militar. Uma vez distraídos com as belas artes, os gregos não pensariam em guerrear. Quais desses povos foram mais inteligentes? Quais deles conheciam melhor a arte de lidar com o inimigo? Os rústicos bárbaros, gregos e romanos tinham o que ensinar aos homens do tempo de Rousseau, conforme as *Considerações sobre o governo da Polônia*:

Quando lemos a história antiga, acreditamo-nos transportados para um outro universo, e entre outros seres. O que têm em comum os franceses, os ingleses os russos com os romanos e os gregos? Nada além da aparência. As fortes almas destes últimos parecem aos outros exageros da história. Como é que eles, que se sentem tão pequenos, pensariam que houve tão grandes homens? Existiram, contudo e eram humanos como nós: o que é que nos impede de ser homens como eles? Nossos preconceitos, nossa baixa filosofia e as paixões do pequeno interesse, concentradas com o egoísmo em todos os corações por instituições ineptas que o gênio nunca ditou¹²².

O tom da mensagem é suficientemente elucidativo: por que não somos como os antigos romanos e gregos? Eles eram grandes, nós não. Tal qual Diógenes, Rousseau acende a sua lanterna à procura de homens honestos e virtuosos no seu tempo. Os homens dos tempos modernos aparentam ter as virtudes antigas, mas não às têm. Será que o elogio aos antepassados históricos faria de Rousseau um nostálgico, como se ele quisesse voltar aos primeiros tempos para viver a inocência e a simplicidade em plenitude? A história da queda e da imersão humana no parecer o faz um saudosista sonhador? Sobre essas

¹²¹ ROUSSEAU. *Discurso sobre as ciências e as artes*, op. cit., p. 346. O. C. III, p. 22.

¹²² ROUSSEAU. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*, op. cit., p. 26. O. C. III, p. 956.

interpretações, Bignotto (2010, p. 103) é categórico ao afirmar que: “Nada indica que ele achasse possível regredir a sociedade a um ponto mais saudável de sua existência. O que ele ressalta é o contraste entre os dois modelos de existência”. Isso pode ter sido causa de inúmeras discussões nessa época.

Os grandes impérios do mundo sucumbiram nas mãos de povos simples, na proporção em aqueles perderam seu tempo com as ciências e as artes. A virtude guerreira venceu o vício artístico delicado e efeminado; por isso, a arte trouxe decadência. Rousseau elabora uma filosofia da história com certo dualismo entre povos virtuosos e povos corrompidos, e relata a partir de exemplos históricos que nem sempre os povos sofisticados venceram. Mesmo mais sofisticados, alguns povos caíram nas mãos de guerreiros simples, pobres e corajosos. Rousseau apresenta alguns exemplos típicos dessas vitórias, conforme citação:

Os francos conquistaram os gauleses, e os saxões a Inglaterra, sem outros tesouros além de sua bravura e de sua pobreza. Um troço de montanhesees pobres, cuja cupidez toda se limitava a algumas peles de carneiro, depois de ter dominado o orgulho austríaco, esmagou aquela opulenta e temível casa de Borgonha que fazia os potentados da Europa tremerem¹²³.

Ainda dentro dessa temática, Rousseau cita filósofos, sábios e artistas nos quais, ou defenderam a virtude, ou propagaram os vícios. São citados efetivamente como propagadores dos vícios: Ênio, Terêncio, Ovídio, Epicuro, Zenão, Marcial, Catulo, Arcesilau, Praxíteles, Fídias, Leucipo, Demóstenes, Diágoras, Hobbes e Spinoza. Para Rousseau, esses não seriam os amigos da virtude. Os grandes guerreiros com coragem e bravura venceram suas conquistas para, logo em seguida, caírem na escravidão sutil desses artistas e sábios, quando estes foram colocados à disposição daqueles. Rousseau resume numa fórmula as linhas de pensamento desses homens que, no seu entender, propagaram os vícios através de seus escritos:

Um pretende não haver corpos e que tudo só existe como representação; o outro, não haver substância senão a matéria, nem outro deus senão o mundo. Este avança não haver nem virtudes, nem vícios, e serem quimeras o bem e o mal morais; aquele, que os homens são lobos e podem, com a consciência tranquila se devorarem uns aos outros¹²⁴.

¹²³ ROUSSEAU. **Discurso sobre as ciências e as artes**, op. cit., p. 345, O. C. III, p. 20.

¹²⁴ Id., *ibid.*, p. 349-350, O. C. III, p. 27.

Como propagadores da virtude são citados efetivamente: Sócrates, Catão, Cícero, Fabrício, Bacon, Descartes, Newton, Arouet (Voltaire), Carle, Pierre e Pigalle. O nome de Voltaire é citado, pois, na época em que foi escrito e publicado o *Primeiro Discurso* (1749-50), parece que ainda não havia o célebre conflito que caracterizou os dois pensadores na História da Filosofia. Esses gênios virtuosos não fizeram arte e ciência para agradar a opinião pública por simples ociosidade, ou ainda por vaidade. Suas criações foram desinteressadas e visavam ou bem público, ou o engrandecimento da virtude.

Claro que essa análise superficial e apressada presente no *Primeiro Discurso* revela o oportunismo de Rousseau ao simplesmente afirmar que estes grandes autores da literatura e do pensamento Ocidental corromperam ou não as pessoas. Ele fez essa análise baseada em que, afinal? Não dá para aceitar tacitamente que autores como Ovídio e Hobbes escreveram obras que deturpam os costumes porque Rousseau disse que é assim. Esse tipo de argumentação é passível de críticas e desconfianças por fazer parte da retórica de Rousseau. Para criticá-los ele teve que lê-los e tomar conhecimento de suas ideias. Se ele se ocupou em ler é porque ele gostava de ler e ainda comentar sobre suas ideias, ainda que o exercício da leitura e escrita corrompesse os costumes.

Por outro lado, não há garantias de que lendo os clássicos da literatura e da filosofia, ou mesmo buscando o conhecimento científico nós nos tornemos pessoas melhores. Em todo o caso, não seria melhor cultivar a virtude lendo os clássicos e escrevendo literatura e filosofia como o fez Rousseau, do que buscar a virtude sem ter acesso àquilo que a civilização pode nos dar de melhor?

Gostaríamos de destacar nesse grande número de autores citados por Rousseau os nomes de Sócrates e Fabrício, este último foi um cônsul austero de Roma que viveu no século III a.C.. No final da primeira parte do *Primeiro Discurso* há duas referências diretas a esses autores. Não há nenhuma menção a Jesus Cristo como parte da galeria dos homens virtuosos descrita nesse *Primeiro Discurso*. Em relação a Fabrício, Rousseau faz uma conjectura, ou seja, qual seria sua atitude caso ele chegasse a ver no tempo posterior à República o ponto a que chegaram os costumes.

O discurso de Fabrício seria de total reprovação aos romanos, pois estes estavam esquecendo-se das suas qualidades rústicas e guerreiras em nome de costumes sofisticados pelas ciências, letras, artes e filosofia, conforme citação: “Vós, senhores das

nações, vós vos tornastes os escravos desses homens frívolos que vencestes! São os retóricos que vos governam”¹²⁵. Nessa crítica, está também presente a oposição entre a virtude guerreira e o vício artístico, já que, para Fabrício, “o salvador de Roma”, é incompatível o gosto pelas belas artes e o espírito guerreiro. O romano deve, sobretudo, amar Roma, amar suas conquistas sobre os povos para neles fazer imperar a virtude.

A grande questão que emerge a partir dessas constatações diz respeito à origem das ciências e das artes. Que importância Rousseau atribui às ciências e às artes na corrupção dos costumes e no fomento da vida teatralizada? Mais uma vez, Rousseau remonta à Antiguidade para dizer que uma tradição, passada do Egito para a Grécia, afirmava que tinha sido um deus inimigo do repouso do homem que havia inventado as ciências. Nesse caso, as ciências seriam inimigas do repouso do homem. Solução que parece não agradar Rousseau:

Que opinião deveriam, pois, ter das ciências os próprios egípcios, entre os quais elas nasceram? Explica-se: conheciam de perto as fontes que as tinham produzido. Com efeito, quer folheando os anais do mundo, quer suprimindo crônicas imprecisas com buscas filosóficas, para os conhecimentos humanos não se encontrará origem que corresponda à idéia que se gosta de formar a seu respeito¹²⁶.

Para Rousseau, desde as suas origens antigas, a explicação para o surgimento das ciências e das artes foi tratada de modo superficial. Rousseau é bastante incisivo ao dizer que não houve interesse sério e sincero por parte da humanidade ao tentar responder à questão. Houve, na verdade, uma grande acomodação universal, parecendo até que os seres humanos, ao darem soluções superficiais, queriam na verdade esconder a verdadeira origem das ciências e das artes, maquiando-a com respostas sutis sem, contudo, entrar profundamente na questão. Rousseau parece querer desmascarar de vez o que os estudos esconderam por longos anos: a verdadeira origem das ciências e das artes.

Rousseau a faz da forma mais prática possível. O que nos dá a entender que ele não quer perder tempo com argumentações opacas e retóricas acadêmicas. Rousseau quer, na verdade, deixar claro de uma vez por todas qual o verdadeiro surgimento das ciências e das artes, e isso ele faz da forma mais direta possível:

¹²⁵ Id., *ibid.*, p. 341, O. C. III, p. 14.

¹²⁶ Id., *ibid.*, p. 342-343, O. C. III, p. 17.

Astronomia nasceu da superstição; a eloquência, da ambição, do ódio, da adulação, da mentira; a geometria, da avareza; a física, de uma curiosidade infantil; todas elas, e a própria moral, do orgulho humano. As ciências e as artes devem, portanto, seu nascimento a nossos vícios: teríamos menor dúvida quanto às suas vantagens, se o devessem a nossas virtudes¹²⁷.

Obviamente, a questão não é analisada de forma rigorosa nessa retórica de Rousseau, já que o seu julgamento é parcial. Não se pode dar crédito absoluto a essas afirmações aparentemente apressadas, ainda que o genebrino se utilize da história para investigar a origem das ciências e das artes. Contudo, por trás da sua retórica crítica é latente o apelo à simplicidade, rusticidade e sinceridade.

O terreno no qual Rousseau quer lutar não é o que sugere intelectualismos, mas é o de cunho moral e político. O aspecto moral diz respeito a uma pretensa origem histórica das ciências e artes e a consequente corrupção dos costumes nas sociedades que as cultivaram. O aspecto político diz respeito à extrema desigualdade e exploração do homem pelo homem que é resultado de governos despóticos e sustentados por artistas e filósofos embriagados pelo luxo e pela vaidade. Conforme Bignotto (2010, p. 102):

Sua preocupação com a simplicidade implica a crítica ao luxo e à vaidade que acompanham os homens de ciência e os poderosos. O progresso das ciências, longe de aumentar a compreensão de nossa natureza, afasta-nos da fonte original de nossos sentimentos, fazendo-nos esquecer das virtudes que permitiram a sobrevivência das cidades antigas mesmo num contexto adverso.

Como compreender a virtude no contexto do *Primeiro Discurso*? Que papel é destinado aos vícios no tocante à origem das ciências e das artes?

4.3 Virtude, simplicidade e a crítica ao pedantismo filosófico

Para desenvolver os tópicos que se seguirão, temos que ter o cuidado em não se enganar quanto às intenções de Rousseau, como se ele quisesse simplesmente desmerecer ciências e artes. Para Rousseau: “Não é em absoluto a ciência que maltrato, disse a mim

¹²⁷ Id., *ibid.*, p. 343, O. C. III, p. 17.

mesmo, é a virtude que defendo perante homens virtuosos”¹²⁸. Não há uma demonização dessa produção humana. O que nos parece que há é uma desconfiança por parte de Rousseau no tocante a um endeusamento desses frutos da civilização por parte da majoritária elite intelectual do seu século, a ponto de não se pensar em outra alternativa em vista da prosperidade do homem e da sociedade sem o cultivo das ciências, letras artes e filosofia.

Por outro lado, Rousseau dá grande importância à virtude, valor este outrora esquecido pela civilização como se esta tivesse substituído, ao longo da história, valores permanentes por transitórios. Rousseau não chega a definir a virtude no *Discurso sobre as ciências e as artes*. Rousseau entende a virtude como uma atividade prática, não necessariamente intelectual. A virtude é para ser vivida no dia a dia, não para ser especulada em escolas e academias. Quanto mais se estuda a virtude, quanto mais se utilizam oratórias eloquentes para exaltá-la, quanto mais se especula em produções artísticas ou impressas, mais a virtude se torna distante do convívio humano. A virtude, por exemplo, é incompatível com o mau uso das ciências e das artes. Rousseau se utiliza de vários exemplos para justificar sua argumentação: “Até então os romanos tinham-se contentado em praticar a virtude; tudo se perdeu quando começaram a estudá-la”¹²⁹.

No *Primeiro Discurso*, há uma espécie de popularização da virtude. A virtude é dada a todos sem exceção; porém, só as pessoas simples conseguem praticá-la com profundidade nas suas vidas cotidianas. Os sábios se perdem quando buscam entendê-la por meio de inúmeros conceitos, assim como os artistas preocupados com a fama e o próprio brilho nos salões, não conseguem estabelecer vínculo com a virtude.

Vários adjetivos caminham junto com a virtude. A virtude caminha junto com a inocência, com as ações heroicas, com a rusticidade, simplicidade, sinceridade, bravura, pobreza, coragem, honestidade, magnanimidade, equidade, temperança, humanidade, o amor à pátria, Deus, a religião e os amigos. Esses valores citados são exemplos que o nosso autor utiliza para endossar às “qualidades guerreiras” e “qualidades morais”. A virtude endossa os valores republicanos. Eles estão em oposição aos vícios, quais sejam: a superstição, a ambição, o ódio, a lisonja, a mentira, a avareza, a vã curiosidade, o orgulho humano, o luxo, a ociosidade, a vaidade, a injustiça.

¹²⁸ Id. *ibid.*, p. 333. O. C. III, p. 5.

¹²⁹ Id., *ibid.*, p. 340-341, O. C. III, p. 14.

Quando Rousseau se refere às “qualidades morais”, ele também se refere à educação das crianças, antecipando o debate que será aprofundado no *Emílio*. Nos estabelecimentos de ensino tudo é ensinado, exceto os deveres. Se a criança não aprende seus deveres enquanto criança, não os vivenciará quando adultos, portanto não se tornarão cidadãos. Os exemplos que lhes são dados através das belas artes são exemplos depravados, repletos de retratos e obras obscuras. Ao invés de ornarem as praças com exemplos dos grandes homens virtuosos da história que defenderam a pátria, os artistas, na visão do genebrino, as ornaram com obras funestas que prestam um verdadeiro desserviço à população.

Não é tão difícil para o povo simples vivenciar as lições da virtude, por isso mesmo, no entender de Rousseau, essas lições se tornam tão complexas quando abstraídas no mundo intelectual, em que os homens achando que sabem tudo, acabam não vivenciando nada. Para Rousseau, quem quiser saber onde está a virtude, não se limite a procurá-la nas academias, nos livros e salões; antes se dirijam aos campos e as florestas do Novo Mundo, e verão uma lição da qual nunca mais irão esquecer, conforme citação:

Temos físicos, geômetras, químicos, astrônomos, poetas, músicos, pintores; não temos mais cidadãos, ou, se nos restam alguns deles dispersos pelos nossos campos abandonados, lá perecem indigentes e desprezados. Esse o estado a que estão reduzidos, esses os sentimentos que encontram, em nós, aqueles que nos dão o pão e dão o leite aos nossos filhos¹³⁰.

A educação corrompida e o gosto pelos estudos não tornam, por si só os homens virtuosos. Rousseau alerta que os filhos do seu tempo aprendem quase todas as lições sobre as quais a mente humana pode se debruçar, mas não aprendem a meta mais essencial de todas: ser cidadão. Essa meta deve vir antes de ser artista ou filósofo, porquanto ela impõe responsabilidades e deveres não apenas em relação a si mesmo, mas também em relação aos outros.

No “Prefácio de Narciso”, Rousseau também faz uma referência sobre a virtude (em nota), quando se dirige aos fundadores de Roma: “Não desprezavam a virtude; apenas não a conheciam ainda, pois as palavras virtude e vício são noções coletivas que só nascem do convívio dos homens”¹³¹. A virtude aparece no espaço público, e aqui

¹³⁰ Id., *ibid.*, p. 348-349, O. C. III, p. 26.

¹³¹ ROUSSEAU. *Prefácio de Narciso ou O Amante de si mesmo*, op. cit., p. 426. O. C. II, p. 971.

entendemos por espaço público o campo e a cidade, embora seus princípios já estejam presentes nos corações humanos. É assim que no último parágrafo do *Primeiro Discurso*, Rousseau afirma que:

Oh! virtude, ciência sublime das almas simples, serão necessários, então, tanta pena e tanto aparato para conhecer-te? Teus princípios não estão gravados em todos os corações? E não bastará, para aprender tuas leis, voltar-se sobre si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões? Aí está a verdadeira filosofia; saibamos contentarmo-nos com ela e, sem invejar a glória desses homens célebres que se imortalizam na república das letras, esforcemo-nos para estabelecer, entre eles e nós, essa gloriosa distinção que outrora se conhecia entre dois grandes povos: um sabia dizer bem, e o outro obrar bem¹³².

A partir desse fragmento poderíamos nos perguntar: para que tantas sutilezas acadêmicas se a ciência sublime (que é a virtude) está gravada em todos os corações? Parece não ser no mundo intelectual que iremos aprender essa ciência, mas é na vida simples do dia a dia. De qualquer maneira, a virtude como ciência é uma forma de aprendizagem, mesmo estando os seus princípios gravados nos corações. Se ela está gravada no coração de cada um, significa que está acessível a todos.

Esse tema é muito complexo, pois, de alguma forma, a virtude tem certa relação com a noção de natureza, na proporção em que é algo que deve ser muito mais vivenciado que aprendido intelectualmente. O que significa dizer que para o tema da virtude temos, a princípio, duas possibilidades de leituras em Rousseau: a primeira diz respeito à virtude enquanto presente na vida social; tema também associado aos bons costumes. A segunda diz respeito à possibilidade de interpretar a virtude como algo intrinsecamente presente no coração humano se compreendermos a virtude como bondade, simplicidade e felicidade, sentimentos presentes na natureza humana.

Bignotto (2010) esclarece que a repetida presença do conceito não lhe garante uma clareza, pois, trata-se de um conceito fugidio já que Rousseau nos dá pistas, mas não nos oferece segurança categórica sobre o que a virtude é. Para Bignotto (2010, p. 109): “Da mesma forma, no *Primeiro Discurso*, a crítica ao progresso das ciências é feita em nome dos valores associados à simplicidade. No entanto, nada nos autoriza a dar uma definição simples e única da virtude”.

¹³² ROUSSEAU. *Discurso sobre as ciências e as artes*, op. cit. p. 352. O. C. III, p. 30.

Esses valores relacionados com a simplicidade e também a ignorância estão em tensão com saberes relacionados ao domínio filosófico. Sócrates é o personagem que Rousseau utiliza para instigar essas tensões. A célebre passagem que será mencionada é uma paráfrase da “Apologia de Sócrates”, em que Sócrates põe em crise o saber dos artistas, poetas e sábios da época na cidade de Atenas. O “sábio” Sócrates é mostrado como uma pessoa indiferente ao seu próprio saber. Ele sabe que sabe na medida em que reconhece que nada sabe. Seria ingenuidade o artista ou o filósofo considerar que podem conhecer problemas como a verdade, o bom e o belo.

Mais uma vez, a definição do que é a verdade, o bom e o belo não será resolvida por intermédio de lições, conceitos racionais ou “sutilezas metafísicas”. A sabedoria humana não dispõe de tamanho alcance, por isso, seria inútil tanto esforço. Sócrates parece desdenhar, assim, do próprio saber ao tornar esse saber desinteressado e indiferente à vaidade e aos aplausos, conforme a paráfrase de Rousseau da *Apologia de Sócrates*:

Não sabemos, nem os sofistas, nem os poetas, nem os oradores ou os artistas, nem eu mesmo, o que é o verdadeiro, o bom, o belo. Há, porém, entre nós uma diferença, qual seja, a de que, ainda que essas pessoas nada saibam, todas elas acreditam saber algo. Ao passo que eu, se nada sei, não tenho dúvida disso. De modo que toda essa superioridade de sabedoria, que me é concedida pelo oráculo, reduz-se somente a estar bem convencido de que ignoro o que não sei¹³³.

Rousseau nos chama a atenção para outro assunto não menos importante: Sócrates continuaria hoje a menosprezar o interesse pelas belas-artes e pelo mundo sofisticado em nome da beleza da virtude. A perseguição e os insultos à sua pessoa seriam muito mais violentos, e, por isso, não estaria ele isento de ter uma morte mais amarga do que a que teve quando foi obrigado a beber a cicuta.

A defesa da virtude em Rousseau está em contraste com o pedantismo filosófico de século XVIII. A sua interpretação sobre a filosofia e os filósofos é parte de uma retórica que denuncia especulações e discursos estéreis cujo resultado é a esterilidade do conhecimento. Para o genebrino, esses homens inteligentíssimos, que através de seus

¹³³ Id., *ibid.*, p. 340, O. C. III, p. 13.

conhecimentos sublimes podem ousadamente falar com arrogância sobre Deus, o homem e o universo, na verdade não fazem com que a humanidade seja menos perversa.

A cruzada “anti-filosófica” de Rousseau é muito polêmica aos olhos dos intelectuais do século XVIII porque ele ousa louvar a ignorância. Ele foi cobrado diversas vezes para explicar sua atitude, já que com erudição, Rousseau usa sua retórica para homenagear a ignorância como virtude. Na *Resposta ao Rei da Polônia*, ele defende seu ponto de vista ao diferenciar a “ignorância feroz” da “ignorância razoável”, conforme citação:

Há uma ignorância feroz e brutal que nasce de um coração mal e de um espírito falso; uma ignorância criminosa que alcança até os deveres da humanidade, que multiplica os vícios, que degrada a razão, avilta a alma e torna os homens semelhantes aos animais – essa a ignorância que o autor ataca e da qual apresenta um retrato bastante odioso e bastante parecido¹³⁴.

Rousseau é consciente que a história é manchada por esse tipo de ignorância falsa e criminosa responsável pelos flagelos da humanidade ao rebaixar-lhes à condição de bestas ferozes. Não era esse tipo de ignorância a quem ele se reportava no *Primeiro Discurso*. Ao criticar Rousseau, o rei da Polônia deu-lhe a oportunidade de se justificar, afinal, quem ousaria defender um estado de ignorância como esse mencionado como ideal para a humanidade? Contudo, Rousseau se esforça em ser coerente ao afirmar que defendeu um tipo de ignorância diferente, conforme citação:

Há uma outra espécie de ignorância razoável que consiste em limitar sua curiosidade à extensão das faculdades que se recebeu ao nascer; uma ignorância modesta que nasce de um vivo amor pela virtude e só inspira diferença por todas as coisas que não sejam dignas de encher o coração do homem e que não contribuam para torná-lo melhor; uma doce e preciosa ignorância, tesouro de uma alma pura e satisfeita consigo mesma, que põe toda a sua felicidade em voltar-se sobre si mesma, tornar-se testemunha de sua inocência e que não sente necessidade de procurar uma falsa e vã felicidade na opinião que possam fazer de suas luzes – essa a ignorância que louvei e que peço ao céu como punição do escândalo que causei aos doutos pelo desprezo que declarei dedicar às ciências humanas¹³⁵.

¹³⁴ ROUSSEAU. *Resposta ao Rei da Polônia*, op. cit., p. 388-389. O. C. III, p. 54.

¹³⁵ Id. *ibid.*, p. 389. O. C. III, p. 54.

Não seria exagero em afirmar que esse seria um eloquente discurso de Rousseau sobre a ignorância. Ele presta homenagens à “ignorância razoável” utilizando o que de melhor a sua retórica pode criar. Mais uma vez, contra o pedantismo filosófico, ele aproxima Sócrates como modelo de cidadãos virtuoso por ele “louvar a ignorância”, conforme citação: “Concordo, pois, que Sócrates só pensou em salientar os vícios dos filósofos de seu tempo: mas não vejo como concluir senão dizendo que nesse tempo os vícios pululavam com os filósofos”¹³⁶.

Para Rousseau, os escritos dos homens esclarecidos são econômicos em sua real utilidade, e mais inúteis e pérfidas ainda são as produções dos escritores obscuros e dos letrados ociosos que ainda se aproveitam de seu brilhantismo para serem parasitas do Estado. A retórica de Rousseau adiciona escritores e artistas na mesma galeria dos padres, conforme previamente apresentado por Meslier (1978, p. 63). O resultado dá margem a uma pretensa nadificação da filosofia e do ofício de filósofo, conforme citação:

Que digo? Ociosos? Quisera Deus que o fossem efetivamente! Os costumes, com isso, seriam mais sãos e a sociedade mais sossegada. Mas esses vãos e fúteis declamadores andam, porém, por todas as partes, armados com seus funestos paradoxos, minando os fundamentos da fé e enfraquecendo a virtude. Sorriem desdenhosamente das velhas palavras pátria e religião, e dedicam seus talentos e sua filosofia a destruir e aviltar quanto existe de sagrado entre os homens. Não que no fundo odeiem a virtude ou nossos dogmas; é da opinião pública que são inimigos; e, para tornar a trazê-los de volta ao pé do altar, bastaria relegá-los ao meio dos ateus. Ó fúria de ser diferente, que poder o vosso¹³⁷?

Rousseau entende que a maior preocupação dos declamadores não é com a verdade sincera dos acontecimentos, mas sim em ir contra a opinião pública. Os sábios, com empolgação e eloquência, afirmam falsas verdades nas quais nem eles mesmos acreditam. Esses artífices se utilizam da retórica e dos paradoxos para se distinguirem dos demais, com o intuito de questionar a opinião pública e aniquilar a virtude. Irresponsavelmente põem em questão valores fundamentais como a pátria e a religião, em nome da vaidade.

E o que é mais irônico para Rousseau é que bastaria que se colocasse essa gente junto dos ateus, que eles se voltariam para os altares, sem o menor constrangimento.

¹³⁶ Id. *ibid.*, p. 389. O. C. III, p. 55.

¹³⁷ ROUSSEAU. **Discurso sobre as ciências e as artes**, op. cit., p. 344. O. C. III, p. 19.

Perdeu-se o senso da sinceridade com a vulgarização do saber. Muitos letrados podem saber teoricamente quase todos os princípios da virtude. Escrevem obras, dão suas aulas e expõem suas ideias em público. Isso não garante que tenham uma vida virtuosa, pois vida virtuosa não se discute, pratica-se.

Nas “Cartas Morais”, que Rousseau endereça à Sofia – uma amiga imaginária –, ele propõe um mergulho dentro de si mesmo se quisermos realmente atingir o objetivo da vida humana, que é a felicidade¹³⁸. Para tanto, faz-se necessário escutar “mais a voz da natureza que à da razão” num exercício íntimo para não se perder ante as vozes estranhas cujo intuito em vez de esclarecer as nossas dúvidas, as obscurece, conforme citação: “As perplexidades da filosofia vos assediarão de todos os lados, em toda parte deparareis com dúvidas e objeções, e de tanto instruir-vos, acabareis por nada saber”¹³⁹.

Não se trata bem de uma completa aniquilação da filosofia, mesmo porque isso não é possível. Trata-se de uma inquietação filosófica que não deve partir de exógenas abstrações adquiridas nas leituras de livros, mas sim de dentro de cada um a partir daquilo que verdadeiramente pensamos, acreditamos e sentimos. “Essa é a filosofia na qual quero instruir-vos”, diz Rousseau, “[...] é no silêncio de vosso gabinete que quero conversar convosco”¹⁴⁰. Mas essa conversa não tem um apelo meramente intimista, pois Sofia não pode encontrar a felicidade dentro de si mesma sem olhar para a história. Esse movimento de dentro para fora permite ao espectador olhar a realidade para além das aparências, já que mais uma vez, as luzes do século se misturam com as calamidades do gênero humano:

Olhai este universo, querida amiga, correi os olhos sobre este teatro de enganos e misérias que nos faz, ao contemplá-lo, deplorar o triste destino do homem. Vivemos no clima e no século da filosofia e da razão. As luzes de todas as ciências parecem reunir-se simultaneamente para iluminar nossos olhos e guiar-nos nesse obscuro labirinto da vida humana. Os mais belos gênios de todas as épocas reúnem suas lições para nos instruir, imensas bibliotecas são abertas ao público, multidões de colégios e universidades oferecem-nos desde a infância a experiência e a meditação de quatro mil anos [...]. Tudo concorre para aperfeiçoar nosso entendimento e para prodigalizar a cada um de nós tudo o que pode formar e cultivar a razão. Mas, tornamo-nos, por isso, melhores ou mais sábios, conhecemos melhor qual é o trajeto e qual será o término de nossa carreira, chegamos a um maior acordo sobre os deveres primordiais e sobre os verdadeiros bens da espécie humana? Que obtivemos com esse fútil saber senão querelas, ódios, incertezas e dúvidas¹⁴¹?

¹³⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**, op. cit., p. 146. O. C. IV, p. 1087.

¹³⁹ Id. *ibid.*, p.147. O. C. IV, p. 1087.

¹⁴⁰ Id. *ibid.*

¹⁴¹ Id. *ibid.* p.147-148. O. C. IV, p. 1088-1089.

Rousseau usa suas luzes e sua crítica filosófica para denunciar uma visão de mundo até então hegemônica, que punha as luzes, as ciências e as artes como um valor sublime e favorável para o pleno desenvolvimento da humanidade. O progresso também trouxe consigo maldade, miséria, desigualdade, em síntese, o esquecimento da virtude e a dissolução dos costumes.

Resumindo esse capítulo, não dá para identificar categoricamente o surgimento da aparência. Não temos certeza em afirmar que a aparência surgiu aqui ou ali. Contudo, algumas conclusões podem ser tiradas dessa investigação. A primeira conclusão é que, para Rousseau, houve um momento na história em que os povos eram menos corrompidos do que os de sua sociedade. Eles estavam num estado maior de ignorância, rusticidade e simplicidade.

Apesar de se encontrarem nesse estado, a virtude era a guia de suas ações, a comunicação era imediata, não havia falsidade e dissimulações, portanto a corrupção não estava presente, conforme citação da “Última resposta ao sr. Bordes”: “Os primeiros homens foram muito ignorantes. Como se ousaria dizê-los corrompidos em épocas em que ainda não se tinham aberto as fontes da corrupção?”¹⁴². Portanto, as aparências não prevaleciam. Por outro lado, a virtude é diametralmente oposta à aparência. O próprio *Primeiro Discurso* justifica essa afirmação, conforme citação: “A aparência não é menos estranha à virtude que constitui a força e o vigor da alma”¹⁴³. Na virtude, não há nada a esconder ou maquiagem. As roupas extravagantes dos nobres, as maquiagens excessivas, representavam maneiras de dissimular intenções e objetivos. Além de ocultar deformidades no corpo, dissimulavam os reais interesses da alma. Nesse aspecto, vícios e aparências tinham caminhos estreitos.

Em tese, a história dos povos mostra que virtude e verdade são quase sinônimos. Libertos das ciências e artes os povos antigos, apesar da ignorância só tinham a virtude como testemunha de suas ações. Seus costumes não eram mais sofisticados do que os do tempo de Rousseau, mas nem por isso eram falsos como os costumes presentes. Há um romantismo de Rousseau sobre esse ponto adicionado ao seu elogio aos costumes rústicos. Não há nenhuma garantia de que tais costumes eram virtuosos como Rousseau

¹⁴² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Última resposta ao sr. Bordes*, op. cit., p. 395, O. C. III, p. 74.

¹⁴³ ROUSSEAU. *Discurso sobre as ciências e as artes*, op. cit., p. 336, O. C. III, p. 8.

afirma. Estupros, guerras, violência, tortura, roubo, tudo isso fazia do repertório de vida dos povos rústicos pelos quais o genebrino se refere.

Paradoxalmente, Rousseau usa sua retórica para retirar do mal o remédio com o intuito de curar as feridas da sociedade. Para Starobinski (2001, p. 193): “É o próprio mal da cultura que, levado à sua *perfeição*, será o novo bem, a cura”. O mal também é remédio quando se está em jogo a defesa da verdade da virtude, conforme Rousseau na carta ao padre Raynal:

Sei, de antemão, quais as palavras grandiosas com que serei atacado: luzes, conhecimentos, leis, moral, razão, decoro, consideração, doçura, polidez, educação, etc. A tudo isso só responderei com duas outras palavras que soam ainda mais fortes ao meu ouvido: *Virtude! Verdade!* Gritarei sem cessar: *Verdade! Virtude!* Se alguém nelas só perceber palavras, nada mais tenho a dizer-lhe¹⁴⁴.

A crítica histórica de Rousseau nos conduziu a um passado para entender a corrupção dos costumes no presente. A história nos mostra que a aparência surge como resultado do estabelecimento das ciências e artes e, mais que tudo, da desigualdade entre os homens, primeiro fonte do mal introduzido na história da humanidade. É o homem o grande responsável pela produção dessas misérias sociais. Conforme Souza (2001, p. 79):

Se o homem continua a sofrer os males, é porque o próprio homem os engendrou, contra as suas próprias disposições naturais. A desigualdade, a tirania, o mundo das aparências são a prova de que o homem está comprometido com uma história que ele mesmo forjou.

Percebemos, assim, como as ciências e as artes completam o arcabouço da dominação política, entendida como favorecimento dos ricos, ao conseguirem com que a escravidão e a desigualdade se alastrassem entre os homens. Partidária das aparências, ciências e artes conseguiram ludibriar a verdadeira condição humana que é a de liberdade e igualdade, através da sua perpetuação e valorização na história dos povos. Por séculos, povos virtuosos e corrompidos existiram lado a lado. Contudo, aqueles foram preteridos a estes. A história foi confundida com a aparência à proporção que os povos civilizados

¹⁴⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta ao Sr. Padre Raynal**. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1983 (Os Pensadores). p.364, O. C. III, p.33. Grifos do autor.

foram tratados como modelo para o progresso e o desenvolvimento das sociedades, em detrimento da simplicidade e rusticidade dos povos virtuosos.

Completado esse percurso, o nosso objetivo será o de investigar se Rousseau ofereceu ou não suporte para discutir essas temáticas nos domínios do cristianismo. Conforme foi apresentado nos capítulos introdutórios, a crise do cristianismo era devida à pelo menos dois aspectos: um político e outro moral. No plano político, a mensagem cristã estava sendo utilizada para dar suporte teológico ao estado absolutista, já que a maioria dos seus membros era beneficiária das regalias desse estado. Isso também implicava uma violenta perseguição contra aqueles que ousassem divulgar crenças diferentes daquelas que estados ou repúblicas defendiam.

No plano moral, estava em jogo a coerência do Evangelho, tendo em vista que os valores defendidos pela sociedade aristocrática do Antigo Regime, valores estes pautados em máscaras e aparências, iam de encontro aos valores propagados por Jesus Cristo. Diante desse quadro, Rousseau – que era crítico ferrenho das aparências ao promover a ruptura entre o ser e o parecer – adotou o cristianismo para defender suas ideias?

CAPÍTULO V

HISTÓRIA E CRISTIANISMO EM ROUSSEAU: DA SIMPLICIDADE PRIMITIVA AO OBSCURECIMENTO DA FÉ

O próximo passo deste trabalho será o de investigar se é possível incluir o cristianismo nessa temática que articulou a crítica histórica em Rousseau com o divórcio entre o ser e o parecer. Para atingir esse objetivo, desenvolveremos três tópicos. O primeiro diz respeito aos silêncios de Rousseau. Nesse tópico, partiremos daquilo que Rousseau não mencionou no *Primeiro Discurso* em matéria de cristianismo, o que dá margem para rupturas entre o genebrino e essa religião. Em seguida, o nosso escopo é apresentar vestígios da cultura cristã que poderiam apontar para uma continuidade entre Rousseau e o cristianismo em diálogo com autores da tradição humanista e cristã.

Para finalizar, nos empenharemos em demonstrar que apesar de Rousseau não entender a história partindo de um embasamento bíblico, o cristianismo tem lugar em sua análise crítica, e com ela o ser e o parecer. Para essa investigação, embasar-nos-emos nas obras: *Sermão sobre a Providência*, de Bossuet, *Elogio da Loucura*, de Erasmo, *As Institutas*, de Calvino, *Pensamentos*, de Pascal, *Discurso sobre a virtude para o herói* e a *Resposta ao rei da Polônia*, de Rousseau.

5.1 A cultura cristã e os silêncios de Rousseau

Tão logo iniciamos a leitura do *Primeiro Discurso* somos atirados na trama na qual a retórica republicana de Rousseau, sempre preocupado com a virtude, de um lado, e sempre denunciando as aparências de outro, nos é dada sem dar tempo ao leitor meditar. É assim que o amor à pátria, o respeito à religião e as qualidades guerreiras e morais de alguns povos antigos são postos em contraste como os costumes modernos estimulados pelo cultivo das ciências, letras, artes e filosofia. Nessa obra encontramos os conceitos de “verdade” e “aparência” dentro de uma perspectiva em que o nosso autor discute os desdobramentos das ciências e artes em civilizações que as apreciaram tornando-as por isso, corrompidas, em contraste com povos que as baniram salvaguardando a virtude em seus costumes.

Dela brotariam erros e acertos, vícios e virtudes, preconceitos e maldades que assolam o gênero humano, conforme citação da *Resposta ao Rei da Polônia*:

Mas como pode ser que as ciências, cuja fonte é tão pura e o fim tão louvável, deem origem a tantas impiedades, a tantas heresias, tantos erros, tantos sistemas absurdos, tantas contrariedades, tantas inépcias, tantas sátiras amargas, tantos romances miseráveis, tantos versos licenciosos, tantos livros obscenos e, naqueles que as cultivam, a tanto orgulho, tanta avareza, tanta malignidade, tanta intriga, tanto ciúme, tanta mentira, tanta torpeza, tantas calúnias, tantas adulações covardes e vergonhosas¹⁴⁵?

Algumas vezes o cenário é escatológico com ares de dramaticidade escritos por um homem culto que paradoxalmente faz uso daquilo que condena, como os seus contemporâneos o acusaram: “Censuram-me por ter eu mesmo cultivado os estudos que condeno”¹⁴⁶, escreve Rousseau. Vimos que as ciências e as artes nasceram dos nossos vícios, portanto sua origem é corrompida e sua finalidade é desprezível. O uso desse conhecimento tem sido responsável pelas misérias humanas.

A trama histórica interpretada por Rousseau opunha povos virtuosos (que baniram ou que não cultivaram ciências e artes), dos povos corrompidos que fizeram o oposto, assim como opunha sábios, heróis e vilões. Os efeitos entre os *Philosophes* não foram totalmente negativos, pois Diderot deu-lhe umas dicas e Rousseau ganhou o prêmio da Academia. Como Diderot pôde se entusiasmar com tal retórica? Ora, nesse *Primeiro Discurso*, Rousseau quase que ignora a cultura cristã. Há uma leve menção aos tempos medievais, tempos nos quais as bandeiras dos estados pontifícios tremulavam nos céus da Europa. Conforme Rousseau:

A Europa tinha tornado a cair na barbárie dos primeiros tempos. Os povos dessa parte do mundo, hoje tão esclarecida, viviam há alguns séculos em estado pior do que a ignorância. Não sei que algaravia científica, ainda mais desprezível que a ignorância, usurpara o nome do saber e opunha um obstáculo à sua volta¹⁴⁷.

A menção é clara, pois os europeus viviam na Idade Média num “estado pior do que a ignorância”. Qual seria a condição humana num estado “pior que a ignorância”?

¹⁴⁵ ROUSSEAU. *Resposta ao Rei da Polônia*, op. cit., p. 376. O. C. III, p. 36.

¹⁴⁶ Id. *ibid.*, p. 377. O. C. III, p. 38.

¹⁴⁷ ROUSSEAU. *Discurso sobre as ciências e as artes*, op. cit., p. 334. O. C. III, p. 6.

Entendemos esse fragmento de Rousseau como uma peça difamatória contra os medievais. Daí porque Diderot não reagiu ao *Primeiro Discurso*. Obviamente essa retórica faz parte da trama conduzida pelos pensadores do Iluminismo contra o pensamento medieval. O que se revelou um malogro, tendo em vista que essas interpretações, algumas preconceituosas, não esvaziaram o conteúdo do rico pensamento medieval.

Podemos dizer que em Rousseau, durante a narrativa do *Primeiro Discurso*, foi delineado um desejo pela procura da raiz do problema, nesse caso, a gênese da corrupção dos costumes. Volvendo seu olhar para o passado, o genebrino se deparou com a pureza dos costumes. Esta foi rompida na medida em que alguns povos do passado optaram por aprimorarem-se pelas ciências e artes. Como uma espécie de profeta dos tempos modernos que recebera uma iluminação, aquela mesma no caminho de Vincennes, Rousseau sentiu-se no dever de denunciar a situação relacionada à decadência dos costumes apelando para certo saudosismo dos primeiros tempos.

Na Bíblia, também é pertinente o desejo em recordar a origem para denunciar situações vigentes. No decorrer da história sagrada, conforme acreditam os judeus e os cristãos, os povos desviaram seu caminho esquecendo-se da Aliança que Deus fizera com seu povo por intermédio do patriarca Abraão, conforme o livro do Gênesis: “Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei. Eu farei de ti um grande povo, eu te abençoarei, engrandecerei teu nome; sê uma bênção”¹⁴⁸. Experiência que se aprofunda quando o povo escapou da escravidão do Egito guiado por Moisés, conforme o livro do Êxodo: “Eu vi, Eu vi a miséria do meu povo que está no Egito [...] Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel [...]”¹⁴⁹.

Sempre que o “povo de Deus” se afastou do seu Senhor, patriarcas, juízes, profetas, Jesus Cristo, os apóstolos e reformadores estavam lá para lembrar-lhes da origem da Aliança que Deus fez com o seu povo desde o patriarca Abraão. Nesse caso, o povo se afastou de Deus por várias razões. Há razões de cunho religioso quando o povo

¹⁴⁸ Cf. Gn 12,1.

¹⁴⁹ Cf. Ex 7, 7-8a.

duvidava do poder de Deus. Por exemplo, no livro do Êxodo, após a libertação do Egito, o povo reclamou de Moisés por deixá-los com fome na travessia do deserto¹⁵⁰.

Há também razões de cunho moral e político. As razões de cunho moral dizem respeito a questões relacionadas à usura, como no livro do profeta Amós¹⁵¹, bem como as questões de cunho erótico-afetivo como foi o caso do adultério entre Davi e Betsabeia, no segundo livro de Samuel¹⁵². Ou também quando a religião era usada para fomentar a hipocrisia como era o caso das denúncias de Jesus contra os fariseus, conforme relatado no Evangelho de Mateus¹⁵³, bem como Erasmo e Calvino¹⁵⁴ contra os papas. As razões de cunho político são frutos de tensões entre profetas e reformadores contra líderes políticos. Por exemplo, o conflito entre João Batista e Herodes no Evangelho de Lucas motivado pela união ilegítima deste rei com a sua cunhada Herodíades¹⁵⁵. Para Mitchell (1993, p. 07):

Quando se fala da história Bíblica os reais eventos são ambos demarcados pelos dois Testamentos: a Criação, a queda de Adão, a fé de Abraão, a Aliança de Moisés com Deus, a primeira vinda de Cristo, a Redenção, etc. O acontecimento preeminente da história bíblica é, portanto, a primeira vinda de Cristo¹⁵⁶.

A questão aqui é: o fato de Rousseau denunciar os costumes vigentes, superficiais e aparentes, em comparação com a pureza dos costumes antigos, coloca-o na linha dos profetas e reformadores? Acreditamos que seria apelativo demais dizer que sim. Há que se ter cuidado com associações arbitrárias como essa nas quais apelam para um cristianismo forçado em Rousseau como se o genebrino fizesse parte da linhagem dos reformadores do cristianismo tal qual Lutero e Calvino.

¹⁵⁰ Cf. Ex 16, 2-3.

¹⁵¹ *Porque vendem o justo por dinheiro e o indigente por um par de sandálias* (Am 2,6b).

¹⁵² Cf. 2Sm 11, 1-27.

¹⁵³ *Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas! Sois semelhantes a sepulcros caiados, que por fora parecem belos, mas por dentro estão cheios de ossos mortos e de toda a podridão* (Mt 23, 7).

¹⁵⁴ *Do grêmio desses hereges rebeldes e contumazes procedeu tudo quanto em seguida tem havido de papas, cardeais, bispos, abades, padres* (CALVINO, *As institutas*, op. cit., p.28).

¹⁵⁵ Cf. Lc 3, 19-20.

¹⁵⁶ *When speaking of biblical history, the real events are those delineated by the two Testaments; Creation, Adam's fall, Abraham's faith, Moses' covenant with God, Christ's first coming, the Redemption, etc. The preeminent event of biblical history for Christians is, of course, Christ's first coming* (MITCHELL, Joshua. **Not By Reason Alone: Religion, History, and Identity in Early Modern Political Thought**. Chicago: The University of Chicago Press, 1993). (Tradução livre).

Em Rousseau, não se trata absolutamente de uma retórica cristã, já que o ponto de partida de Rousseau não é bíblico, ou mesmo inspirado pelo Evangelho. Onde está Jesus Cristo na galeria dos homens virtuosos? Onde estão os patriarcas (Abraão, Isaque, Jacó, José, Moisés)? Onde estão os profetas (Samuel, Isaías, Jeremias, Amós)? Onde estão os reis (Davi e Samuel)? Onde estão os apóstolos e são Paulo? Onde está Israel entre aqueles povos virtuosos? Onde estão Jerusalém “a cidade santa” e Belém onde nasceu o Messias? Não há nada disso lá, pois o que domina naquela retórica é um silêncio quase absoluto nessa matéria.

Não apenas Rousseau, mas também Erasmo, apesar de clérigo, não partiu de uma perspectiva cristã para denunciar os costumes no *Elogio da Loucura*. Nesse aspecto há uma diferença entre Erasmo, Rousseau e um pensador cristão como Bossuet (2006). Por exemplo, no *Sermão sobre a Providência*, esse clérigo deixa clara a sua perspectiva de fundamentação religiosa logo no primeiro parágrafo da obra, ao escrever que:

Lemos, na História Sagrada, que o rei da Samaria quis edificar uma praça fortificada que mantivesse intimidado e sobressaltado todo o território do rei da Judeia; este último reuniu seu povo e fez tal esforço contra o inimigo que, não somente destruiu aquela fortaleza, como também se serviu das suas ruínas para construir duas outras grandes fortificações através das quais aumentou o poderio de sua fronteira (BOUSSUET, 2006, p. 29-30)¹⁵⁷.

A preocupação desse bispo francês é com a propaganda realizada por aqueles a quem ele chama de “libertinos” segundo a qual: que Providência divina seria essa que permite a distribuição de bens e males de forma injusta? Em outras palavras, não seria justo que o injusto seja recompensado pela fortuna ao passo que o justo fosse castigado pelos males. Havia algo de errado nessa ordem do mundo criada pela Providência. Mesmo para demonstrar os argumentos do “libertino imprudente”, Bossuet (2006, p. 34) não abre mão de citar o salmo 72,1: “O libertino imprudente logo brada que não há ordem: ‘Ele diz em seu coração: não há Deus’, ou este Deus abandona a vida humana aos caprichos da sorte”.

Como podemos perceber, apesar de haver uma rejeição àqueles que querem pôr em dúvida a Providência por meio de especulações filosóficas por parte de Rousseau e Bossuet, a retórica de ambos é completamente diferente. Aqui nós temos claramente a

¹⁵⁷ BOSSUET, Jacques. Sermão sobre a Providência. In: MENESES, Emílson (Org.) **História e Providência**: Bossuet, Vico e Rousseau. Ilhéus: Editora da UESC, 2006.

retórica do republicano em Rousseau, em contraste com uma orientação completamente diversa do cristão devoto, em Bossuet. Enquanto este último compara a história dos dois reinos – Judeia e Samaria – para servir de inspiração ao seu discurso, Rousseau, no *Primeiro Discurso* parafraseia a *Apologia de Sócrates* e a *Prosopopeia*, de Fabrício, para justificar seus argumentos em denúncia contra a corrupção dos costumes e em defesa da virtude.

Ao contrário de Rousseau, Bossuet (2006) vai até o Gênesis para explicar a desordem presente “nas coisas humanas” por meio da ordem gerada pelo criador, conforme citação:

Porém, Moisés, examinando as coisas numa perspectiva mais sublime e prevendo, em espírito, que um dia os ingratos negariam a Providência regente do mundo, mostra-nos, desde a origem, o quanto Deus está satisfeito com essa obra-prima saída de suas mãos, a fim de que, sendo o prazer de criá-la uma garantia segura do cuidado que Ele deveria tomar na sua condução, nunca fosse permitido duvidar que Deus não gostasse de governar aquilo que Ele tanto amara fazer e que Ele julgara tão digno de sua sabedoria (BOUSSUET, 2006, p. 30).

A desordem presente na civilização é causada pela própria civilização em Rousseau, e não há um apelo cristão que revele a causa dessa depravação. Novamente, o problema é que os costumes eram inocentes e foram depravados na medida em que os povos se aventuraram a instruir-se com as ciências e artes. Resumindo, o *Primeiro Discurso* sugere nessa linha de investigação, aquilo que, conforme vimos, alguns estudiosos de Rousseau propõem: não há continuidade entre o Cristianismo e Rousseau.

Contudo, Rousseau reclama dos “filósofos” uma postura menos soberba em relação à: pátria, Deus e a religião, no *Primeiro Discurso*. A retórica que defende o amor à pátria é republicana tendo em vista que ela está associada aos nomes de Sócrates, Fabrício e Catão, grandes exemplos para os homens, na visão de Rousseau. Há que se investigar o estatuto de Deus e da religião, além de nos referirmos a outros escritos que estão no entorno da discussão. Examinaremos se há vestígios do cristianismo nos silêncios de Rousseau.

5.2 Virtudes republicanas e virtudes cristãs

Vimos no *Discurso sobre as ciências e as artes* que as referências a Deus e a religião são citadas algumas vezes em tom construtivo, já que o genebrino denuncia “os sábios de hoje” que usavam as especulações filosóficas para minar “os fundamentos da fé” e sutilmente ridicularizar àquilo que havia de mais sagrado na humanidade, conforme Rousseau: “Sorriem desdenhosamente das velhas palavras pátria e religião, e dedicam seus talentos e sua filosofia a destruir e aviltar quanto existe de sagrado entre os homens”¹⁵⁸.

Esses indícios ainda não deixam claro se Rousseau está se referindo à fé cristã ou há algum tipo de religião da cultura clássica grega ou romana, ou às duas. O fato é que o saber especulativo obstaculiza a dimensão religiosa por intermédio de, segundo Rousseau, máximas inúteis resultadas de séculos de especulações fúteis e que são transmitidas entre as gerações. É nesse ponto, bem sutil, que Rousseau timidamente inclui o Evangelho na discussão, ao afirmar que: “O paganismo, entregue a todos os desvarios da razão humana, teria deixado à posteridade alguma coisa que possa ser comparada aos monumentos vergonhosos que lhe preparou a imprensa sob o reino do Evangelho?”¹⁵⁹.

Para coroar a sua retórica contra o que ele ironicamente entende por “lições proveitosas” advindas dos “grandes filósofos”, Rousseau conclui com uma prece:

Deus todo-poderoso, tu, que tens nas mãos os espíritos, livra-nos das luzes e das artes funestas de nossos pais, e restitui-nos a ignorância, a inocência e a pobreza, os únicos bens que podem fazer nossa felicidade e que são precisos para ti¹⁶⁰.

Não seria exagero se ouvíssemos uma pregação como essa da boca de algum monge asceta como Savonarola, que causou profundas instabilidades na Florença renascentista. Porém, a tonalidade desse discurso não nos parece permanente na obra. Podemos dizer que são vestígios do cristianismo presentes no *Primeiro Discurso*. Algumas vezes, não muitas, a retórica do republicano se mescla à retórica do cristão

¹⁵⁸ Id. *ibid.*, p. 344. O. C. III, p. 19.

¹⁵⁹ Id. *Ibid.*, p. 350. O. C. III, p. 27.

¹⁶⁰ Id. *ibid.*, p. 350. O. C. III, p. 28.

como parte de uma denúncia contra os costumes aparentes da civilização. Há uma convergência ainda que tímida entre Rousseau, o ser e o parecer e o cristianismo.

Em Rousseau, as luzes podem obscurecer o nosso honesto e sincero entendimento sobre Deus e a religião na medida em que os homens embriagados pela arrogância do saber almejam demarcar propositadamente o conhecimento sobre Ele. Resta saber se esses homens podem ter controle sobre eles mesmos. O tema da humildade é intenso em Rousseau, conforme citação do *Emílio*: “A inteligência humana tem seus limites. Não somente um homem não pode saber tudo, como nem pode saber completamente o pouco que sabem os outros homens”¹⁶¹.

Há uma ressonância dessa retórica “anti-filosófica” em Calvino. A fonte dela está em sintonia com o Evangelho de Mateus quando Jesus diz que: “Eu te louvo, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e doutores e as revelastes aos pequeninos”¹⁶². A discussão gira em torno dos limites da razão em querer desvendar todos os mistérios da fé e da religião, sozinha. A tensão entre Deus e homem, homem e Deus se constitui quando o humano quer ter total controle sobre o divino. Contudo, para os que defendem os limites da razão nesse campo, o resultado desse controle não passa de aparências, conforme Calvino:

Entre os filósofos, porém, que têm tentado penetrar o céu pela razão e pelo conhecimento, quão vergonhosa é a diversidade! Quanto mais cada um é dotado de profundo entendimento, e polido pela arte e pelo conhecimento, tanto mais procurou revestir de matizes sua opinião, *matizes* esses, entretanto, se examinados mais de perto, verificarás que não passam de aparências evanescentes (CALVINO, 2006, p. 63).

Do mesmo modo, encontramos ecos desse discurso em Pascal, pensador que se insere na tradição cristã. Para esse pensador francês a defesa da fé cristã é resultado de uma aposta que o homem poderia fazer dada a insuficiência da razão em dar sentido absoluto à sua vida. Portanto, ele não parte de uma verdade dogmática cristã numa perspectiva de um pessimismo racional. Para Pascal, o homem é dotado de razão e paixões e estas vivem numa espécie de conflito contínuo no interior da natureza humana.

¹⁶¹ Id. *ibid.*, p. 203. O. C. IV, p. 327.

¹⁶² Cf. Mt 11,25b.

Atendendo à razão, o homem se eleva em sua condição de humano uma vez que essa faculdade o torna capaz de conhecer a natureza: “Toda dignidade do homem está no pensamento”, diz ele¹⁶³. Paradoxalmente, essa mesma razão se torna limitada uma vez que o homem não consegue dar respostas satisfatórias à sua existência já que ela se encontra entre dois abismos: o infinito e o nada. Esses dois abismos são impostos pela própria natureza das coisas, nesse aspecto, o homem se eleva da nadificação da existência através da capacidade de dar sentido a ela pela razão.

Contudo, esse conhecimento é limitado, pois a racionalidade não dá conta de explicar de forma clara e concreta os extremos que estão em volta dos abismos. Para Pascal (1984, p. 54): “Não procuremos, pois, segurança e firmeza. Nossa razão é sempre iludida pela inconstância das aparências e nada pode fixar o finito entre os dois infinitos que o cercam e dele se afastam”. Uma vez metido nessas inconstâncias, o homem pode encontrar no divertimento encorajado pelas paixões saídas para fugir dos dilemas impostos pelos abismos da existência. Embora essa solução, para Pascal, torna-se completamente ineficaz, pois esses prazeres são efêmeros.

Solução que também não vem dos filósofos, dada à presunção da especulação filosófica em dar conta do todo. Os remédios para os males que eles propõem são ineficazes, na visão de Pascal, já que a solução para as misérias do homem não passa pelo exercício da vaidade de alguns que acreditam ter a receita para tudo. Em outras palavras, como podem curar as misérias dos outros se eles mesmos não são capazes de curar as suas? Conforme Pascal (1984, p. 139): “Serão os filósofos, que nos propõem, como todo bem, os bens que estão em nós? Será esse o verdadeiro bem? Descobriram eles os remédios para os nossos males? Será curar a presunção do homem igualá-lo a Deus?”.

É nesse aspecto que a fé pode ser uma aposta viável para os caminhos do homem, desde que ele a escolha na aposta que lhe é oferecida por Pascal. A fé cristã é mais uma porta em frente à liberdade humana. Cabe ao homem tomar a decisão, embora Pascal às vezes insista que essa decisão é a que deve ser tomada.

Alguns dos caminhos utilizados para evitar esse embate entre fé e razão poderiam ser: não há Deus e religião, como em Meslier e Diderot, ou a criação de um Deus e de uma religião sem nenhum mistério revelado. Uma vez que Rousseau não adotou em

¹⁶³ PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. 3a ed. *Coleção Os Pensadores*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 126.

absoluto o caminho do ateísmo como solução para a religião, que caminho ele seguiu? Os vestígios apontam para uma admissão do cristianismo ainda que com fraca intensidade. Portanto, a desaprovação de Rousseau em relação ao pedantismo filosófico, aliado ao seu ceticismo pertinente ao poder da razão em explicar tudo que é relacionado a Deus e a religião, abrem espaço para a identificação de vestígios do cristianismo em sua retórica.

Observemos agora que quando Rousseau menciona os vícios e as virtudes, os fundamentos não são bíblicos, em absoluto. Na tradição medieval, as virtudes cristãs eram divididas em duas: **cardeais** (prudência, temperança, fortaleza e justiça), e **teologais** (fé, esperança e caridade). Três era o número da Trindade, e quatro o da humanidade, assim as virtudes cardeais e teologais representavam a plenitude da vida moral cristã. Os vícios estavam em oposição às quatro virtudes cardeais por fazerem parte da dimensão da vida humana. São elas a: ignorância, fraqueza, concupiscência e malícia. Todas essas virtudes estão ausentes da galeria que Rousseau apresenta no *Primeiro Discurso*.

A caridade enquanto virtude está presente em Erasmo. Por exemplo, ao fazer a denúncia contra a hipocrisia dos reverendos e franciscanos, esse humanista cristão afirma que: “No entanto, Jesus Cristo desprezando todas essas macaquices, só julgará os homens pela caridade, que é o primeiro dos seus mandamentos” (ROTTERDAM, 1972, p. 120). Como primeiro mandamento, a caridade é uma virtude poderosa e por isso deveria fazer parte da cartilha de todo cristão sincero. Erasmo também não perdoa os vícios como o luxo, assim como o falso juramento, o parricídio e o liberticídio quando sua retórica se volta para a corte¹⁶⁴. Nisso, há certa continuidade com Rousseau, mas não exatamente com os vícios apresentados no parágrafo precedente.

Em Calvino (2006), as virtudes do homem são dádivas de Deus e por meio delas o homem evita de desviar o seu caminho para o mal. Por exemplo, por meio da piedade e do amor (outra tradução para caridade), o homem pode reconhecer os benefícios que Deus faz na vida humana: “Pois, até que os homens sintam que tudo devem a Deus, que são assistidos por seu paternal cuidado, que é ele o autor de todas as coisas boas, daí nada se deve buscar fora dele, jamais se lhe sujeitarão em obediência voluntária” (CALVINO, 2006, p. 104). Ainda há espaço para outras virtudes, são elas: clemência, bondade, misericórdia, justiça, juízo, verdade. As virtudes da misericórdia e justiça também são mencionadas por Bossuet (2006, p. 38).

¹⁶⁴ Id. Ibid., p.120

Obviamente os vícios estão no domínio humano, já que, para esse teólogo, o erro é uma propensão natural do humano. Há uma ênfase de Calvino para com o vício da hipocrisia. Há pelo menos dois níveis de hipocrisia: o primeiro diz respeito à hipocrisia enquanto parte da natureza humana. Essa perspectiva une a retórica de Calvino à de Erasmo. Como ser e parecer são o mesmo dentro dos domínios humanos, entregue a si mesmo o homem confunde aquilo que é aparência da realidade, conforme citação: “Pois, uma vez que somos todos, por natureza, propensos à hipocrisia, por isso qualquer vã aparência de justiça nos satisfaz amplamente em lugar da real justiça” (CALVINO, 2006, p. 48).

O segundo nível da hipocrisia está relacionado com as falsas práticas relacionadas à religião. Por exemplo, Calvino (2006) acredita que os hipócritas, mesmo sabedores da punição divina, não se permitem abandonar os vícios de quem tanto se apegam, e por isso vivem atemorizados e se escondendo dessa punição. Como consequência, esses homens, se escondendo de Deus, praticam um culto que não acreditam, conforme Calvino (2005, p. 60):

E assim, para que por toda parte não pareçam desprezar aquele cuja majestade os acossa, exercitam algo que tenha a aparência de religião. Não obstante, entrementes não cessam de contaminar-se com toda a sorte de vícios e de amontoar abominações, sobre abominações ou até que de todas as formas violem a santa lei do Senhor e dissipe toda a justiça.

A hipocrisia como um vício que faz parte da natureza humana também é um tema presente em Pascal. Esse vício floresce no contato do homem com os outros, convivência evidenciada pelas máscaras e falsidades, de acordo com Pascal (1984, p. 66):

O homem não passa, portanto, de disfarce, mentira, e hipocrisia, tanto em face de si próprio como em relação aos outros. Não quer que lhe digam verdades e evita dizê-las aos outros; e todos esses propósitos, tão alheios à justiça e à razão, têm em seu coração raízes naturais.

Pascal (1984, p. 77) também denuncia outros vícios, quais sejam: a vaidade, a glória e o orgulho. Esses vícios causam a miséria do homem porque ele acredita solucionar as suas contrariedades por si só. Não se reconhecendo miserável, o homem se afoga em suas próprias misérias por ser incapaz de superá-las sozinho.

Há outro vício que está na galeria dos vícios cristãos que para Pascal é terrível: trata-se da concupiscência. Esse vício tem uma relação visceral com o vício da hipocrisia, já que os homens – ricos, reis, curiosos e sábios – o utiliza para mascarar suas reais intenções. Para Pascal (1984, p. 150): “Todos os homens se odeiam naturalmente entre si. Utilizamos como podemos a concupiscência para fazê-la servir ao bem público. Mas, é só fingimento, e uma falsa imagem da caridade; pois, no fundo, é só ódio”. Como católico devoto, Pascal é mais econômico quando cita o clero.

Virtudes cristãs como a caridade, a humildade e a castidade também se fazem presentes no pensamento de Pascal. O que não causa surpresa dada sua fé no cristianismo. Contudo, a preocupação com a coerência de vida é sempre intensa, conforme Pascal (1984, p. 129): “Poucos falam de humildade, humildemente; poucos de castidade, castamente; poucos do pirronismo duvidando. Somos apenas mentira, duplicidade, contrariedade, escondendo-nos e disfarçando-nos de nós mesmos”. Há uma intensa continuidade entre o divórcio do ser e parecer e o cristianismo em Pascal. Como entender Rousseau em meio a esses autores cristãos?

Conforme vimos, a galeria de virtudes no *Primeiro Discurso* que Rousseau apresenta é muito variada e fazem parte das qualidades guerreiras e morais, são elas: inocência, ações heroicas, rusticidade, simplicidade, ignorância, sinceridade, bravura, pobreza, coragem, honestidade, magnanimidade, equidade, temperança, humanidade. Em outra obra intitulada *Discurso sobre questão: qual é a virtude mais necessária para o herói e quais os heróis que perderam esta virtude?*¹⁶⁵, na qual Rousseau estabelece um contraponto entre o herói e o sábio, escreve o genebrino: “Todas as virtudes pertencem ao sábio. O herói compensa as virtudes que ele perde pelo brilho das que possui”¹⁶⁶. Nenhuma menção aos cristãos mais uma vez nessa obra em que ele escreveu para concorrer ao prêmio na Academia da Córsega, mas que acabou não a submetendo, em 1751. Sócrates e Catão ganham destaque.

Há pelo menos dois tópicos importantes sobre a virtude nesse *Discurso sobre a virtude para o herói*. O primeiro defende a ideia segundo a qual sem a sabedoria, todas as virtudes heroicas são corrompidas em vícios. Conforme Rousseau: “A firmeza

¹⁶⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discours sur cette question:** quelle est la vertu la plus nécessaire au héros et quels sont les héros a qui cette vertu a manqué? O. C. II. Paris: Gallimard, 1964, p.1262- 1274.

¹⁶⁶ *Toutes les vertus appartiennent au Sauge. Le Héros se dédommage des vertus qui lui manquent par l'éclat de celles qu'il possed* (Id. Ibid., p.1262-1263). (Tradução livre).

facilmente se degenera em teimosia, a docilidade em fraqueza, o zelo em fanatismo, o valor em ferocidade”¹⁶⁷. Onde estão a fé e a graça divina como guia das virtudes tal qual defendem Calvino e Pascal? Em Rousseau, não se trata de uma mensagem cristã.

O segundo tópico diz respeito ao nascimento das virtudes, tais como: justiça, prudência e temperança. Para Rousseau: “Todas as virtudes nascem das diferentes relações que a sociedade tem estabelecido entre os homens. No entanto, o número dessas relações é quase infinito”¹⁶⁸. De acordo com a citação, as virtudes não têm origem na graça divina, mas nas relações sociais criadas pelos homens. A noção conceitual de virtude está associada ao convívio dos homens em sociedade, conforme mencionado anteriormente. Nesse caso, é o homem que corrige os vícios desde que ele atenda a observância das virtudes por meio da sabedoria.

Como parte da galeria dos vícios nessa obra, Rousseau menciona o fanatismo, embora nela, ele não desenvolva esse tópico. O fato é que o fanatismo não é citado no *Primeiro Discurso*. Portanto, não fica claro para nós porque o fanatismo como vício, e o zelo como virtude aparecem no contexto em que Rousseau discute questões éticas relacionadas a sábios, heróis e cidadãos. Não está claro porque geralmente o fanatismo é uma temática voltada para o domínio religioso, e o cristão não tem lugar nesse contexto. Por exemplo, como Rousseau distribuiria a virtude entre os homens? Para o genebrino:

Se a virtude tivesse que ser distribuída para aqueles a quem ela melhor coubesse, eu atribuiria a prudência para o governante, a justiça para o cidadão, a moderação para o filósofo. Eu daria para o herói a fortaleza da alma e, de sua parte, ele não teria razão em reclamar¹⁶⁹.

E nada para o cristão. As menções explícitas a Catão, Sócrates e Fabrício nos fazem entender que essas virtudes não estão no domínio cristão. A pobreza e a simplicidade podem ser consideradas virtudes cristãs. Por exemplo, vimos que os religiosos – monges, franciscanos, jesuítas – tinham que fazer votos de pobreza antes de serem ordenados. Ora, Rousseau menciona a pobreza como virtude. Mais uma vez seria

¹⁶⁷ *La fermeté dégénère aisément en opiniâtre, la douceur en foiblesse, le zèle en fanatisme, la valeur en férocité* (Id. *ibid.*, p.1269). (Tradução livre).

¹⁶⁸ *Toutes les vertus naissent des différens rapports que la Société a établis entre les hommes. Or le nombre de ces rapports est presque infini* (Id. *ibid.*, p.1270) (Tradução livre).

¹⁶⁹ *S’il falloit distribuer les vertus à ceux à qui elles conviennent le mieux, j’assignerois à l’homme d’Etat la prudence ; au Citoyen la justice ; au Philosophe la modération ; pour la force de l’ame, je la donnerois au Héros, et il n’arouit pas à se plaindre de son partage* (Id. *Ibid.*, p.1272) (Tradução livre).

apelativo concluir que, por causa disso, há continuidade entre Rousseau e o cristianismo. Nesse assunto, parecem ter razão os especialistas que sugerem que não há continuidade entre Rousseau e o cristianismo.

Contudo, na “Carta sobre a virtude, o indivíduo e a sociedade”¹⁷⁰, Rousseau orienta seu interlocutor a ter contato com a tradição secular e cristã para obter uma compreensão do que é a virtude. Para ele: “Abra Platão, Cícero, Plutarco, Epiteto ou Antonio (Marco Aurélio). Consulte o virtuoso Shaftesbury e seu digno intérprete. Melhor ainda, estude a vida e os discursos do justo e medite sobre o Evangelho”¹⁷¹. Rousseau não foi indiferente à tradição cristã ao defender as suas ideias. Observando esse quadro e adicionando as virtudes da pobreza e da simplicidade como complemento das virtudes cívicas, os vestígios da continuidade entre Rousseau e o cristianismo se tornam mais evidentes.

Nesse caso, concordamos com a interpretação de Blum (1986, p. 48)¹⁷² segundo a qual a virtude já era demasiadamente especulada dentro dos domínios da teologia e da ética no século XVIII. Rousseau apresenta um novo caminho interpretativo quando inclui a virtude nos domínios da virilidade militar, aliada à simplicidade, ignorância e o predomínio dos valores antigos sobre os modernos¹⁷³. Esse novo caminho não exclui as virtudes evangélicas, pois é possível ser virtuoso atendendo ao apelo do Evangelho.

Por exemplo, na *Carta sobre a virtude, o indivíduo e a sociedade*, Rousseau afirma que a virtude pode ser aprendida por meio de lições dadas por virtuosos homens do passado e do presente, assim como essa forma de aprendizagem se encontra no Evangelho e também dentro de cada um¹⁷⁴. Às vezes, para Rousseau: “Seus divinos efeitos são incompreensíveis”¹⁷⁵. Nesse caso, os revolucionários como Robespierre viram uma característica significativa da virtude em Rousseau que corresponde aos aspectos

¹⁷⁰ ROUSSEAU, Jean-Jaques. “Letter on Virtue, the Individual, and Society.” *A Letter from Jean-Jacques Rousseau*. May 15, 2003: *The New York Newspaper Books*. Disponível em: <<http://www.nybooks.com/articles/2003/05/15/a-letter-from-jean-jacques-rousseau/>>. Acesso em: 23 nov. 2015. (Texto traduzido do francês para o inglês por Starobinski por não se encontrar nas *Correspondance Complète*, nem nas *Oeuvres Complètes* de Rousseau).

¹⁷¹ *Open Plato, Cicero, Plutarch, Epictetus, or Antonius [Marcus Aurelius]. Consult the virtuous Shaftesbury and his worthy interpreter. Better yet, study the life and speeches of the just and meditate upon the Gospel.* (Id. *ibid.*, p. 2) (Tradução livre).

¹⁷² BLUM, Carol. **Rousseau and the Republic of Virtue: The language of Politics in the French Revolution**. London: Cornell University Press, 1986.

¹⁷³ Id. *Ibid.*, p.41.

¹⁷⁴ ROUSSEAU. **Letter on Virtue, the Individual, and Society**, op. cit., p. 3.

¹⁷⁵ Id. *Ibid.*

cívicos e republicanos. Para Robespierre (apud BLUM, 1986, p. 242): “‘A imoralidade é a base do despotismo’ ele continuou, ‘assim como a virtude é a essência da República’”¹⁷⁶. Contudo, esses aspectos cívicos e republicanos não demarcaram uma descontinuidade com o cristianismo.

5.3 “Passo a uma acusação muito mais grave”¹⁷⁷: as tensões entre o cristianismo e a civilização

Nesse contexto, a discussão sobre o cristianismo ganha corpo quando Rousseau se sentiu incomodado por uma provocação feita pelo Rei da Polônia. Essa provocação está dentro de um debate maior envolvendo as polêmicas após a publicação do *Discurso sobre as ciências e as artes*, que a retórica de Rousseau considera como “refutação” a esse *Primeiro Discurso*. Para Rousseau, a réplica a esse monarca deve apresentar dois tópicos: “[...] um compreende o elogio das ciências, o outro trata de seu abuso. Examiná-los-ei separadamente”¹⁷⁸. Uma das “acusações” contra Rousseau diz respeito às suas contradições quando ele contrapõe a ciência e a virtude, razão na qual conforme o rei da Polônia, Rousseau acaba por se utilizar da ciência ao tempo em que se declara em favor da virtude¹⁷⁹.

Rousseau inclui os padres da Igreja como um dos argumentos contra essa acusação. Para Rousseau, como poderia ser ele contraditório se os padres da Igreja tiveram uma postura semelhante a sua? Conforme o genebrino: “Poderia citar, a esse respeito, o que dizem os padres da Igreja sobre as ciências mundanas que desprezam e às quais, todavia, recorrem para combater os filósofos pagãos”¹⁸⁰. Os padres da Igreja a que ele se refere não têm relação com a escolástica. Rousseau está fazendo alusão a sábios que se converteram nos primeiros séculos do cristianismo para defender a fé.

Para endossar ainda mais sua atitude, Rousseau recorre à Bíblia, ao livro do Êxodo¹⁸¹, conforme citação: “Poderia citar a comparação que fazem delas com os vasos

¹⁷⁶ “Immorality is the basis of despotism,” he continued, “as a virtue is the essence of the Republic” (BRUM, 1986, p. 242) (Tradução livre).

¹⁷⁷ ROUSSEAU. *Resposta ao Rei da Polônia*, op. cit., p. 375. O. C. III, p. 35.

¹⁷⁸ Id. *ibid.*, op. cit., p. 375. O. C. III, p. 35.

¹⁷⁹ Id. *ibid.*, p. 378. O. C. III, p. 38.

¹⁸⁰ Id. *ibid.*, p. 378. O. C. III, p. 39.

¹⁸¹ Cf. Ex 12.

roubados, aos egípcios, pelos israelitas”¹⁸². Em nota, na tradução dos “Pensadores”, Paul. A. Bastide faz a seguinte menção: “Antes de abandonar o Egito arrasado pelas pragas, Moisés e os israelitas ‘pediram aos egípcios objetos de prata, objetos de ouro e roupas’”¹⁸³. Não se trata de uma passagem assim tão importante no livro do Êxodo, se compararmos a mesma com o nascimento e a missão de Moisés em conduzir o povo de Israel para a sua libertação descritos nesse livro. O que isso quer dizer? Que Rousseau foi buscar uma historinha sutil dentro daquele livro para defender-se. Mas, a questão é: porque ele não fez isso quando escreveu o *Discurso sobre as ciências e as artes*?

Uma possível resposta diz respeito ao público pelo qual as mensagens se destinam, e que em diálogo com o retor, o exigiu respostas diferentes. Apesar dessa mensagem, aos olhos do leitor, se contradizer em alguns aspectos, o foco permanece: a defesa da virtude, a compatibilidade entre o restabelecimento das ciências e artes e a corrupção dos costumes e o ataque às aparências. Para quem ele escreve o *Primeiro Discurso*? Conforme Rousseau no “Prefácio” dessa obra:

Em todos os tempos, haverá homens destinados a serem subjugados pelas opiniões de seu século, de seu país e de sua sociedade. Faz-se passar hoje por espírito, filósofo, quem, pelo mesmo motivo, ao tempo da Liga não teria passado de um fanático! Quando se quiser viver para além de seu século, não se deve escrever para tais leitores¹⁸⁴.

Rousseau está consciente que escreve num tempo determinado visando leitores futuros. O homem pertence à época, mas os seus escritos permanecerão entre as gerações, portanto eles apontam para um não pertencimento contextual. Contudo, na *Resposta ao Rei da Polônia*, o retor tem que atender a uma necessidade imediata. É um Rei cristão europeu que está criticando a obra acusando o autor de propagar contradições. Atitude esta que está em acordo com aquilo que escreveu Prado Júnior (2008, p. 69): “Essa adesão ao seu tempo é tanto mais necessária quanto seu pensamento é animado por uma vocação essencialmente prática: são estes homens, os homens do meu tempo que é necessário tentar reformar e salvar”.

¹⁸² Id. *ibid.*, p.378. O. C. III, p.39.

¹⁸³ Id. *ibid.*

¹⁸⁴ ROUSSEAU. *Discurso sobre as ciências e as artes*, op. cit., p. 331. O. C. III, p. 5.

Para responder a um Rei cristão é necessário falar a língua dele. A retórica do republicano ampara a retórica cristã. Mais uma vez, isso não quer dizer que Rousseau usou máscaras deliberadamente para mentir ou manipular seus discursos e persuadir seu público. Percebemos que a retórica cristã tem lugar em seu discurso, mesmo quando não tendo tanto volume como poderia ter. Não vemos sua retórica religiosa nesse contexto como algo à parte, estranho e distante do foco principal. Observemos este assunto com maiores detalhes.

O cristianismo se insere na *Resposta ao Rei da Polônia*, na parte final do primeiro tópico da réplica de Rousseau, qual seja: “o elogio das ciências”¹⁸⁵, em que o Rei argumenta que a corrupção dos costumes se deveria à uma série de outras circunstâncias tais como, o clima, as leis, a economia do Governo, em vez do cultivo das ciências e das artes¹⁸⁶. Obviamente Rousseau responde que não, sem demonstrar interesse em detalhar essa discussão; e com ares de dramaticidade, ele inclui o tópico sobre o cristianismo, conforme citação: “Passo a uma acusação muito mais grave do que a objeção precedente. Transcrevê-la-ei fielmente em seus próprios termos, pois é importante apresentá-la fielmente aos olhos do leitor”¹⁸⁷.

A questão é: porque essa seria “uma acusação muito mais grave” a ponto de Rousseau insistir em transcrevê-la “fielmente” ao leitor? Quais as razões pelas quais esse assunto causou tanta afetação nas palavras do genebrino nessa parte do texto? Conforme mencionado, Rousseau tratou de transcrever as palavras do Rei para elaborar uma contestação efetiva. Conforme citação do Rei da Polônia (apud ROUSSEAU):

Quanto mais o cristão examina a autenticidade de seus títulos, mais ele se tranquiliza na posse de sua crença, mais estuda a revelação, mais se fortifica na fé. É nas escrituras divinas que descobre sua origem e excelência; é nos doutos escritos dos padres na Igreja que segue, de século em século, seu desenvolvimento; é nos livros de moral e nos santos anais que encontra os exemplos e tira a sua aplicação.

Como? A ignorância privará a religião e a virtude de luzes tão puras, de apoios tão poderosos? E ensinaria atrevidamente um doutor de Genebra que a eles se deve a irregularidade dos costumes? Ficar-se-ia mais espantado ainda de ouvir tão estranho paradoxo, se não se soubesse que a singularidade

¹⁸⁵ ROUSSEAU. *Resposta ao Rei da Polônia*, op. cit., p. 375. O. C. III, p. 35.

¹⁸⁶ Id. *ibid.*, p.381. O. C. III, p. 43.

¹⁸⁷ Id. *ibid.*

*de um sistema, por perigoso que seja, não constitui senão uma razão a mais para quem só tem como regra o espírito particular*¹⁸⁸.

O rei da Polônia apresenta pelo menos dois argumentos nesses dois parágrafos. O primeiro diz respeito à compatibilidade entre ciência e fé. Em outras palavras, fortalecendo as razões de sua fé por intermédio dos estudos a ela pertinentes, o cristão tornaria suas convicções mais seguras. O caminho que o rei da Polônia sugere faz parte da tradição católica, qual seja: o estudo da bíblia, a interpretação dela legitimidade pelos padres da Igreja e a produção intelectual e espiritual embasada pela Sagrada Escritura e desenvolvida através dos tempos.

O segundo argumento é parte da refutação do *Primeiro Discurso* de Rousseau, já que o rei da Polônia defende a tese segunda a qual às luzes podem sim oferecer suporte à religião. Virtuosas luzes estas que seriam muito mais eficazes para a religião do que entregá-la ao domínio da ignorância. Como resultado, esse monarca insiste em ironizar a proposta de Rousseau em afirmar que a corrupção dos costumes deve-se ao desenvolvimento das luzes. Entendemos que a acusação grave na qual Rousseau reclama tem haver, de um lado, com a relação de continuidade entre cristianismo e ciência proposta pelo rei da Polônia, e de outro à ironia desse monarca em acusar Rousseau, “um doutor de Genebra”, de atrevimento.

Antes de propor uma breve história do cristianismo, Rousseau ataca um conjunto de práticas cristãs e seus respectivos idealizadores responsáveis pela decadência dessa religião. Para Rousseau:

Eu deveria, sem dúvida, ter censurado expressamente todas essas sutilezas pueris da escolástica com as quais, sob pretexto de esclarecer os princípios da religião, se enfraquece o espírito, substituindo a humildade cristã pelo orgulho científico. Deveria ter-me levantado com maior ímpeto contra esses ministros indiscretos que primeiro ousaram tocar a arca, para fortificar, com seu fraco saber, um edifício sustentado pela mão de Deus. Deveria ter-me indignado contra esses homens frívolos que, com suas miseráveis disputas, aviltaram a simplicidade sublime do Evangelho e reduziram a doutrina de Jesus Cristo a silogismos. Mas, trata-se hoje de defender-me e não de atacar¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Id. *ibid.*

¹⁸⁹ Id. *ibid.*, p. 381-382. O. C. III, p. 44.

Imaginemos se Rousseau de fato se dispusesse a atacar, já que ele diz que não atacou. Há uma continuidade entre Rousseau e Erasmo na medida em que ambos censuram as especulações escolásticas. Para Erasmo: “As Escrituras são, em suas mãos, como um pedaço de cera, pois costumam dar-lhes a forma e o significado que mais correspondem” (ROTTERDAM, 1972, p. 108). Conforme ambos, discussões inúteis esvaziavam o sentido profundo contido na simplicidade do Evangelho e no ensinamento de Jesus Cristo. O fato é que Rousseau se sentiu incomodado com a situação, e como uma forma de elaborar uma contestação eficiente, o genebrino voltou seu poder argumentativo em vista de uma reconstrução da história do cristianismo.

A metodologia para a compreensão da história do cristianismo proposto por Rousseau é linear, seguindo, portanto, a mesma estrutura do *Primeiro Discurso*. O genebrino insiste em rebater a acusação “grave” do rei vinculando a “história” aos “fatos”. Nesse aspecto, a história do cristianismo é similar a história do desenvolvimento dos povos do *Primeiro Discurso*. De uma origem inocente que remonta ao povo hebreu “que Deus tinha escolhido para si”; chega-se a Jesus Cristo que instalou a “nova lei”. Com Jesus Cristo há o nascimento e a propagação do cristianismo. No seio cristianismo que inclui a Igreja, há a decadência dessa religião contaminada pelas ciências e artes.

A interpretação de Rousseau sobre o cristianismo difere da ortodoxia católica. Para os católicos, a Igreja nasce com Jesus Cristo. Para Rousseau, o cristianismo nasce com Jesus Cristo e a Igreja é uma instituição religiosa posterior ao nascimento do cristianismo. Nesse aspecto, ele segue a tradição dos reformadores protestantes. Em todo caso, Rousseau está longe de apresentar detalhes sobre esse movimento linear se compararmos com a narrativa do *Primeiro Discurso*. Então, analisemos a primeira parte dessa breve história que vai do Povo de Deus a Jesus Cristo.

Em sua origem, conforme Rousseau relatou, o Povo de Deus não se encantou com as ciências e as artes, pois se elas fossem boas o próprio Deus cuidaria para que seu povo por elas fossem agraciados. Nesse início, a preocupação dos “chefes” (patriarcas e juízes) desse povo “fraco e grosseiro” era mais o de afastá-los “[...] das trapaças dos padres de Baal do que pelos sofismas dos filósofos”¹⁹⁰. Mesmo em contato com egípcios e gregos em tempos de dispersão esse povo não se sentiu atraído pelas ciências e as artes dessas

¹⁹⁰ Id. *ibid.*

nações civilizadas. Os únicos sábios nascidos desse povo foram Josefo e Filão “dois homens medíocres”, mas considerados sumidades pelo povo hebreu.

Rousseau não menciona toda a sabedoria judaica presente, por exemplo, na tradição sapiencial que inclui os livros dos: Salmos, Provérbios, Sabedoria, Eclesiastes. E a tradição do Pentateuco: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio. Não acreditamos também que Josefo e Filão sejam “dois homens medíocres”. Sem perder muito tempo, Rousseau enfim chega aos tempos de Jerusalém na época de Jesus. Nesse período, ele identifica um vínculo mais direto entre ciências, artes e a tradição judaico-cristã ao afirmar que:

Os saduceus, identificáveis pela sua irreligião, foram os filósofos de Jerusalém; os fariseus, grandes hipócritas, foram os doutores dessa cidade. Estes, ainda que limitassem quase toda a sua ciência ao estudo da lei, faziam tal estudo com todo o fausto e toda a suficiência [dos] dogmáticos. Observavam também, com extremo cuidado, todas as práticas da religião, mas o Evangelho nos ensina o espírito dessa exatidão e a importância que se deve dar-lhe. Finalmente, todos eles tinham pouquíssima ciência e muito orgulho e não era nisso que mais diferiam de nossos doutores de hoje¹⁹¹.

Há uma identificação entre saduceus “filósofos de Jerusalém”, fariseus “grandes hipócritas” e os “doutores de hoje”. Eles facilmente entrariam na galeria das *persona non grata* descritas no *Primeiro Discurso*. Hipocrisia e orgulho são vícios que contaminaram o espírito da religião. Passemos a investigar a próxima etapa relacionada com Jesus Cristo. Para Rousseau, Jesus não escolheu sábios e entendidos para apresentar sua doutrina, mas o convite foi feito aos pequenos e simples. Embora o genebrino não mencione, encontramos nos Evangelhos passagens em que Jesus se refere a essa escolha, como a já mencionada no Evangelho de Mateus¹⁹². Por outro lado, há um paralelo entre o Deus do Antigo Testamento e Jesus Cristo, já que ambos desprezam ciências e artes como necessárias para os seus escolhidos.

Sem mencionar a ressurreição de Jesus, Rousseau continua sua narrativa focando no desenvolvimento histórico do cristianismo a partir dos apóstolos, “pobres pescadores e artesãos”. Para Rousseau: “Seu método era simples; pregavam sem arte, mas com coração comovido, e, de todos os milagres com os quais Deus honrava sua fé, o mais

¹⁹¹ Id. *ibid.*, p. 382. O. C. III, p. 44-45.

¹⁹² *Eu te louvo, ó Pai, Senhor do Céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e doutores e as revelastes aos pequeninos* (Mt 11,25b).

impressionante era a santidade de sua vida [...]”¹⁹³. A partir daqui, a narrativa segue um contorno dramático e tenso. A cena em que é relatada a doçura e a simplicidade da pregação desses pobres pescadores é substituída pelo cenário cujo enredo é parte de tramas e manipulações que reúnem religião e política contra o cristianismo nascente. O domínio das aparências ganha força, conforme Rousseau: “Os padres pagãos, alarmados, fizeram com que os príncipes compreendessem estar o Estado perdido porque as oferendas diminuía”¹⁹⁴.

Desde as religiões pagãs, antes do cristianismo, a preocupação dos seus “padres” era mais em angariar lucros e dividendos do que em prestar um culto comovente e verdadeiro, como era o caso dos doze “pobres pescadores”. Para compensar as perdas advindas da diminuição das oferendas que era o objetivo maior, esses “padres”, “alarmados” recorreram aos príncipes. E por meio de manipulações os fizeram acreditar que o Estado estava perdido por causa da diminuição dessas oferendas. Disso se sucederam as primeiras perseguições contra os cristãos nascentes. Contudo, o efeito não surtiu conforme o esperado, já que o fervor dos cristãos em abraçar o martírio só fazia aumentar o número daqueles que queriam ser batizados: “[...] a história desses primeiros tempos constitui um prodígio contínuo”¹⁹⁵, lamenta Rousseau.

Mas a conspiração desses “padres” não terminaria por aí. Como os seus objetivos não foram alcançados, ou seja, o entusiasmo pelo cristianismo primitivo aumentou entre as pessoas simples, os “padres” partiram para outra ofensiva: a calúnia contra os cristãos. Desse modo, novos personagens se ajuntaram aos “padres” nesse teatro religioso que dissocia uma autêntica fé cristã da obscuridade das práticas religiosas. Esses personagens são os filósofos. Rousseau apresenta uma razão para isso: “Juntaram-se aos padres os filósofos que não conseguiram vantagens numa religião que pregava a humildade”¹⁹⁶.

O quadro narrado por Rousseau é interessante. Príncipes e filósofos são manipulados por “padres” gananciosos e invejosos. Os príncipes se uniram aos “padres” contra o cristianismo primitivo por causa da diminuição das oferendas. Os filósofos se uniram aos “padres” por não terem espaço no cristianismo nascente. Logo, o cristianismo nascente era uma religião sem padres, príncipes ou filósofos. Não se trata aqui apenas de

¹⁹³ ROUSSEAU. **Resposta ao Rei da Polônia**, op. cit., p. 382. O. C. III, p. 45.

¹⁹⁴ Id. *ibid.*, p. 382-383. O. C. III, p. 45.

¹⁹⁵ Id. *ibid.*, p. 383. O. C. III, p. 45.

¹⁹⁶ Id. *ibid.*

uma “religião do homem”. O cristianismo nascente se concretizou em meio a pescadores, artesãos, perseguidos, portanto era uma religião formada por pessoas simples. A pureza dessas almas manifestava a transparência de uma religião livre de máscaras e hipocrisias.

Foi aí que para refutar esses “motejos” e “injúrias” São Justino, “o mártir”, tratou de defender a fé cristã em uma nova mudança no cenário. São Justino não é criticado por Rousseau ao fazer isso. Em nota, o genebrino compara sua missão dentro da sociedade aristocrática à dele ao afirmar que: “Esses primeiros escritores que selaram com sangue o testemunho de sua pena seriam hoje autores muito escandalosos, pois sustentariam precisamente o mesmo sentido que eu”¹⁹⁷. Contudo, São Justino abriu uma porta perigosa ao atacar os pagãos por meio de recursos eruditos. Como consequência, os costumes cristãos perderam a sua pureza original: “[...] os livros apareceram aos milhões e os costumes começaram a relaxar”¹⁹⁸.

A partir desse ponto, o “cortejo de vícios” foi progressivo na história do cristianismo: o conflito deixou de ser entre cristãos e pagãos e passou a adentrar nas fileiras do próprio cristianismo. Com as especulações filosóficas da religião cristã surgiram a vaidade e a ambição e com elas os dogmas e heresias. Para Rousseau, uma vez embriagados com os aparatos da filosofia e da literatura pagãs, os cristãos abandonaram as virtudes e a sabedoria simples do Evangelho. Um cenário caótico se instaurou no seio dessa religião por meio da violência e de perseguições coléricas. Em outras palavras, de perseguidos, os cristãos passaram a ser perseguidores piores dos seus antigos algozes.

As desgraças no antro desse cristianismo tornaram-se piores quando a filosofia antiga foi introduzida em sua doutrina. Para Rousseau: “Ousou-se crer que a religião se tornaria mais respeitável se revestida pela autoridade da filosofia”¹⁹⁹. Tardamente, a Igreja aparece com um discurso contrário a esse vínculo entre filosofia e cristianismo. Contudo, passados alguns fôlegos, também ela foi contaminada por esse contexto, atacando com erudição o progresso das ciências, paradoxalmente como o próprio Rousseau o fez.

Do século X, época do Império de Carlos Magno até o Renascimento, é, para Rousseau, aquele período em que a Europa estava num “estado pior do que a ignorância”,

¹⁹⁷ Id. *ibid.*, p. 383. O. C. III, p. 46.

¹⁹⁸ Id. *ibid.*, p. 384. O. C. III, p. 47.

¹⁹⁹ Id. *ibid.*

conforme ele havia narrado no *Primeiro Discurso*²⁰⁰. Ele ignora o surgimento da escolástica e poetas como Dante Alighieri. Mesmo assim, ele acredita que: “[...] a Igreja ganhou ao menos um pouco mais de repouso do que até então experimentara”²⁰¹. A narrativa se encerra num breve registro que vai do Renascimento, período em que a instabilidade retorna ao cristianismo, até o Antigo Regime, embora Rousseau não mencione a Reforma Protestante: “Só Deus sabe quando terminarão essas coisas”²⁰², reconhece Rousseau.

O seu argumento para o rei da Polônia tem como resultado a ideia segundo a qual, as ciências e as artes não contribuíram para a pureza dos costumes cristãos, conforme citação: “A ciência se expande e a fé enfraquece; todo mundo quer ensinar a bem agir e ninguém quer aprendê-lo. Tornando-nos todos doutores, deixamos de ser cristãos”²⁰³. Rousseau conclui essa parte da *Resposta ao Rei da Polônia* com um enaltecimento do Evangelho, segundo o qual:

Não, não foi com tanta arte e tamanho fausto que o Evangelho se estendeu por todo o universo e sua beleza arrebatadora penetrou os corações. Esse livro divino, o único necessário ao cristão e o mais útil de todos, mesmo para os que não o forem, só precisa ser meditado para levar à alma o amor de seu autor e a vontade de realizar seus preceitos. Jamais a virtude falou linguagem tão doce; jamais a sabedoria mais profunda exprimiu-se com tanta energia e simplicidade. Não se abandona sua leitura sem se sentir melhor do que antes²⁰⁴.

Rousseau começava a entender que havia muitos e graves erros no cristianismo do Antigo Regime que de algum modo estavam em sintonia com os costumes aristocráticos daquela sociedade, por meio da aliança inexpugnável entre trono e altar. As metáforas que ele usou em relação aos vínculos entre os “padres”, príncipes e filósofos sugerem uma hermenêutica dos acontecimentos históricos. As instabilidades do cristianismo após o renascimento também sugerem as disputas violentas no centro do cristianismo enraizando a intolerância religiosa (ALMEIDA JÚNIOR, 2008, p. 45).

De uma forma ou de outra, Rousseau queria proteger o cristianismo das ciências e das artes, bem como da hipocrisia, manipulação e calúnias dos “padres” conluiados com

²⁰⁰ ROUSSEAU. *Discurso sobre as ciências e as artes*, op. cit., p.334. O. C. III, p. 6.

²⁰¹ ROUSSEAU. *Resposta ao Rei da Polônia*, op. cit., p.384. O. C. III, p. 48.

²⁰² Id. *ibid.*, p. 385. O. C. III, p. 48.

²⁰³ Id. *ibid.*

²⁰⁴ Id. *ibid.*, p. 385. O. C. III, p. 48-49.

príncipes e filósofos. Com essa mensagem, Rousseau sugere um olhar crítico ao cristianismo do seu tempo que estava no caldo de toda a falsa onda conservadora em volta à manutenção de privilégios e da desigualdade moral e política.

Vimos nesse capítulo que os silêncios do *Primeiro Discurso* foram dando lugar a vestígios e até mesmo à identificação de um quadro real em se tratando da continuidade entre o divórcio entre o ser e o parecer e o cristianismo em seu domínio histórico, interpretado por Rousseau. A crítica de Rousseau à arrogância dos filósofos e às disputas pueris dos teólogos não é descontínua com o pensamento cristão, já que há vínculos com Erasmo, Calvino e Pascal. Do mesmo modo, as virtudes republicanas de Rousseau englobam as virtudes cristãs, e juntas caminham contra os vícios arquitetados pela sociedade de máscaras do século XVIII.

A reestruturação do cristianismo passa por uma releitura de sua história a fim de se identificar a importância da herança judaica, povo escolhido por Deus. Inclui também a missão de Jesus Cristo em meio às hostilidades de saduceus “os filósofos de Jerusalém” e fariseus “grandes hipócritas” e os pequenos que ele escolheu para continuar sua missão. Por último, Rousseau atesta em favor do cristianismo nascente por meio da simplicidade e da santidade de vida.

A história do cristianismo contada por Rousseau segue o mesmo tempo linear do *Primeiro Discurso*, e como ele o desenvolvimento da história do cristianismo também é ameaçada pelo parecer e a falsidade, após a sua origem sublime. Esse desenrolar histórico vai tomando proporções cada vez mais emblemáticas até chegar à situação dramática na qual essa religião se encontrava no tempo de Rousseau. Como não vemos aqui uma superação do cristianismo essa religião também pode ser um recurso na luta de Rousseau contra as aparências.

A tarefa ainda não estava completa em sua análise histórica quando Rousseau identificou as aparências fazendo um diagnóstico da sociedade do Antigo Regime e com ele o cristianismo, a partir do restabelecimento das ciências e das artes. É como se uma vez diagnosticado os males, Rousseau quisesse encontrar sua origem. Assim como Rousseau elabora a história do ponto de vista dos povos virtuosos e corrompidos, para denunciar a degeneração da civilização do presente, ele também elabora a história do homem e da sociedade, com o intuito de desmascarar a desigualdade moral e política e o despotismo então reinante.

A busca pelo que aconteceu de fato no tocante à exploração do homem pelo homem o faz refletir sobre o início da história do homem para entender o progresso da desigualdade e a origem do mal. Há que se encontrar a fonte desse mal, abrir os porões da história e investigar a origem da degradação humana. As coisas não andam separadas, pois existe um percurso que vai se desvelando a cada iluminação filosófica, a cada provocação que levava um apaixonado Rousseau em descobrir a fonte do mal. O discurso do genebrino começava a se encaixar e, tão logo, mais uma falsidade estaria prestes a ser apresentada, já que, conforme citação da *Resposta ao Rei da Polônia*:

A primeira fonte do mal é a desigualdade: da desigualdade saíram as riquezas, uma vez que as palavras rico e pobre são relativas e em todas as partes em que os homens forem iguais não haverá ricos nem pobres. Das riquezas nasceram o luxo e a ociosidade: do luxo nasceram as belas-artes e, da ociosidade, as ciências²⁰⁵.

Por alguma razão Rousseau não teve fôlego para desenvolver esse tópico na *Resposta ao Rei da Polônia*. Contudo, ele seria adiado, não menosprezado. O nosso desafio agora é enfatizar a dimensão sócio-política enquanto relações de poder construídas na história, na passagem da natureza à sociedade civil e verificar como o ser e o parecer se apresentam nessas relações. É preciso investigar de que maneira essas relações de poder se deterioraram e em que ponto chegou. Bem como entender de que modo a história da exploração e da desigualdade se originou e quem é o responsável por isso.

²⁰⁵ ROUSSEAU. *Resposta ao Rei da Polônia*, op. cit., p. 386. O. C. III, p. 49-50.

CAPÍTULO VI

A RETÓRICA DO POLÍTICO: A CRÍTICA DE ROUSSEAU AO SER E O PARECER EM SUA DIMENSÃO SOCIAL

A crítica de Rousseau aos costumes teatralizados da sociedade parece ser uma consequência da sua origem degenerada. Por isso, esses costumes teatralizados nos quais o homem civilizado faz da vida um grande palco para bajular ou agradar os outros em benefício próprio, ou até mesmo por fazer parte do “*ethos* aristocrático” às vezes até sem o perceber, tem uma origem que remonta à formação da sociedade. O diagnóstico das sociedades históricas obrigou Rousseau a investigar o que havia antes da história dessas sociedades. Há uma continuidade entre o diagnóstico e a origem da aparência. Aqui, a análise histórica cede espaço para a reflexão política.

Se houve uma corrupção na história humana, algumas questões básicas precisam ser trabalhadas, por exemplo: como se deu essa degeneração? Como o homem natural pôde degenerar em homem civilizado? Como esse estado natural idealizado pôde se degenerar no estado civil? Como podemos interpretar a virtude degenerada pela aparência? Tendo por base as obras: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e *Do Contrato Social*, pretendemos situar a questão do ser e do parecer em sua dimensão social, já que, o entendimento segundo o qual a vida política não vai nada bem, na concepção de Rousseau, se deve à situação histórica na qual a desigualdade e a exploração do homem sobre o homem nasceram e progrediram.

Temáticas relacionadas à escola do jusnaturalismo moderno, na qual Rousseau faz parte, serão trabalhadas. Para isso, é necessário refazer o caminho da trajetória do homem na história (ou, antes dela), para compreender a sua condição miserável quando ele se estabeleceu em sociedade, abandonando o estado de natureza. Conceitos como: estado de natureza, propriedade e estado civil serão fundamentais para entendermos como a ruptura entre ser e o parecer se encaixa na teoria política de Rousseau. Eles nos servirão como guia nessa nova etapa do trabalho.

O nosso trabalho é demonstrar como supostamente a noção de ser se encontra no estado natural e a noção de parecer se constrói na sociedade civil, degeneração desse estado natural. Uma das definições principais que pretendemos chegar ao problema da aparência é demonstrar efetivamente que na origem da sociedade construiu-se habilmente

o governo e as leis sobre o prisma de um discurso enganador fazendo-se parecer o que não se é, quando “o forte pôde resolver-se a servir ao fraco”, para manter o seu domínio intensificando a desigualdade entre os homens.

6.1 Do estado natural ao estado civil

Começar a investigação pelo estado presente da humanidade onde reinam as aparências não proporcionará resultados satisfatórios. Rousseau sentiu que era preciso ir mais além nessa investigação. Essa atitude resultou numa primeira iluminação inspirada na inscrição no Templo de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo”. Mais uma vez a inspiração platônica é notória. Ela nos leva a uma afirmação emblemática na teoria do genebrino, segundo a qual: o homem não conhece o homem.

Para Rousseau, a condição do homem no presente é confusa, instável. É preciso conhecer o homem, mas não a partir desse que aparece em volta da escravidão e da desigualdade e sim daquilo que ele é. Em outras palavras: “[...] como conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, se não começar a conhecer a eles mesmos?”²⁰⁶. No presente não há nenhuma garantia de conhecer o homem como ele é. Assim, é preciso começar não pelo “homem do homem”, mas sim pelo homem em seu estado natural.

Desse modo, o estado de natureza em Rousseau é o estado originário do homem, e é lá que está efetivamente o estado ideal da humanidade. Quando o homem esqueceu esse estado originário na passagem para o mundo civilizado, tanto o estado natural como o homem natural se degeneraram em estado civil e homem civilizado. A natureza não criou uma lei que estabelecesse quem é rico e quem é pobre desde o nascimento. Os rígidos laços de dependência da sociedade cortesã que garantiam o luxo e o excesso de uns e a fome e a miséria de outros têm outra fonte.

As diferenças entre os homens geradas pela natureza são transformadas em desigualdades uma vez que o homem tornou-se civilizado. Essas desigualdades uma vez impostas em sociedade são como que “naturalizadas” e foram fixadas nas relações dos homens como se fosse algo normal. A vida sofisticada da civilização, aliada à estupidez dos povos subalternos constantemente manipulados por retóricas aprazíveis solidificaram e perpetuaram a violência e a exploração da espécie. Nunca a aparência foi tão dissimulada fazendo-se passar pela realidade, conforme Souza (2001, p. 56): “O processo

²⁰⁶ ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op. cit., p. 227, O. C. III, p. 122.

de degradação que acompanhou o desenvolvimento da civilização acabou por eliminar as diferenças entre os homens. Sem dúvida, esta eliminação das diferenças individuais se esclarece à luz do tema da oposição entre o ser e o parecer”.

Não importa aonde a história nos levará, é preciso compreender os motivos pelos quais a miserável condição humana se encontra nesse estado presente. No “Prefácio” do *Segundo Discurso*, Rousseau ao começar a elaborar a constituição do homem e a sua degeneração na sociedade, parece partir de uma situação concreta que o deixava indignado e porque não dizer escandalizado com a situação corrente. Para Rousseau:

Considerando a sociedade humana de modo calmo e desinteressado, a princípio ela só parece mostrar a violência dos homens poderosos e a opressão dos fracos; o espírito se revolta contra a dureza de uns ou é levado a deplorar a cegueira dos outros e – como nada é menos estável entre os homens do que essas relações exteriores produzidas mais frequentemente pelo acaso do que pela sabedoria, e que chamam de fraqueza ou poder, riqueza ou pobreza –, os estabelecimentos humanos parecem, à primeira vista, fundamentados em montões de areia movediça²⁰⁷.

Interessante é que, de acordo com a retórica do genebrino, uma das causas a que levou a situação aonde chegou está nas “relações exteriores” produzidas pelo “acaso”. Rousseau seria um fatalista, então? Óbvio que não. Após a palavra “acaso” vem as palavras “fraqueza ou poder” e “riqueza ou pobreza” que são as tais “relações exteriores”. Na verdade, no *Segundo Discurso*, o fatalismo quase não tem espaço. Se o mal é histórico é preciso identificar suas causas.

Outro ponto importante é que a sociedade não é natural. Ela tem uma origem, um fundamento. Na forma decadente como ela está, Rousseau entende que esses fundamentos que a sustentam foram erguidos em cima de “montões de areia movediça”. Essa analogia é muito perspicaz, pois: de um lado, há algo estranho, estável, podre nos fundamentos da sociedade, e de outro esses fundamentos podem ser destruídos a qualquer instante já que não há segurança nenhuma neles. Mas, antes disso é necessário entender como eles foram erguidos.

O *Segundo Discurso* é dividido em duas partes: na primeira, Rousseau vai apresentar de forma detalhada, como vivia o homem em seu “estado natural” original, e

²⁰⁷ ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op. cit., p. 231, O. C. III, p. 127.

na segunda, Rousseau vai demonstrar como teria sido o seu percurso para a sociedade civil. Há pelo menos três fatores justapostos nesse *Segundo Discurso*: a origem do homem, a origem da propriedade e a origem da sociedade civil.

Desse modo, para se chegar à origem da sociedade civil é preciso fazer uma abordagem do estado de natureza. Essa ideia de estado de natureza como um estado originário pré-social não é uma ideia inventada por Rousseau. Ela é compartilhada por todos os pensadores jusnaturalistas, desde Hobbes até Kant²⁰⁸. E essa ideia surgiu da necessidade racional de se especular sobre a origem do homem e do Estado, pois, a revelação cristã a partir das teorias do “Direito Divino” não mais correspondia às exigências elucidativas sobre o homem e a sociedade.

Por isso, os novos ventos da modernidade trouxeram consigo o jusnaturalismo e as ideias liberais. O jusnaturalismo (ou contratualismo) moderno é caracterizado pela ideia racional de um direito original fundante e universal, conhecido como “Direito Natural”. Esse direito pressupõe a existência originária de homens que vivem em um estado pré-social conhecido como “estado de natureza”, no qual os homens gozam de direitos inalienáveis: vida, propriedade, liberdade, igualdade. A natureza é anterior à sociedade.

Para garantir esses direitos, ameaçados pelo “estado de guerra” ou pelos apetites humanos, devido à fragilidade do estado de natureza, era necessário aos homens unirem-se em uma espécie de “pacto” para que por meio de um “contrato” pudessem ingressar na sociedade civil, e assim garantirem a segurança desses direitos. Todos os jusnaturalistas seguiram à risca esse modelo e seguiam praticamente o mesmo método, conforme Bobbio e Bovero (1986, p. 15):

O método que une autores tão diversos é o método racional, ou seja, aquele método que deve permitir a redução do direito e da moral (bem como da política), pela primeira vez na história da reflexão sobre a conduta humana, a uma ciência demonstrativa.

²⁰⁸ Para um maior aprofundamento dessa temática, ver: BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**. São Paulo: Brasiliense, 1986. DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo**. São Paulo: Barcarolla, 2009.

O que difere Rousseau dos demais é o conceito de estado de natureza e natureza do homem. Enquanto no “Modelo hobbesiano” o estado de natureza é um estado de guerra de todos contra todos²⁰⁹, em Rousseau, no “estado de natureza” está a garantia de dois princípios inalienáveis: a liberdade e a igualdade; princípios esses violados com a “instituição da propriedade” e os consequentes: “estado de guerra” e a formação da “sociedade civil”. Essas são algumas das temáticas centrais do *Segundo Discurso*. Para restabelecer a ordem civil e o direito, era preciso um novo contrato social pelo qual fossem asseguradas a liberdade e a igualdade. Tal ordem é explicitada por Rousseau em seu *Do Contrato Social*, de 1762. Embora pareça duvidoso que ao escrever esta obra Rousseau tivesse o interesse de fazer aplicações práticas em determinados governos e sociedades.

Para Rousseau, entender a desigualdade pressupõe entender o homem, ou seja, não se pode falar da desigualdade, sem falar do homem. Essa mesma temática se insere na introdução do *Segundo Discurso*, onde encontramos o seguinte trecho: “É do HOMEM que devo falar e a questão que examino me diz que vou falar a homens pois não se propõem questões semelhantes quando se tem medo de honrar a verdade”²¹⁰.

Mais uma vez há um apelo à “verdade”, já que não se trata de meras sutilezas intelectuais. O *Segundo Discurso* não tem a intenção de agradar ou angariar aplausos, inclusive, de fato, ele não foi premiado pela Academia de Dijon como o fora o *Discurso sobre as ciências e as artes*. Mais uma vez o palco em que se desenvolve o discurso tem a humanidade como testemunha. Ele deverá assistir a mais um espetáculo que dissocia inocência e horrores. Rousseau é pretensioso em suas intenções aparentemente delirantes. Assim, perguntar-se pela origem da desigualdade é perguntar-se pela origem do homem, ou seja, do homem no estado de natureza, pois vimos que o jusnaturalismo moderno, quando se refere à origem do homem, remonta ao estado de natureza.

É válido salientar que essa análise sobre o homem no estado de natureza não é científica, pois a análise científica dos povos ágrafos só começaria com a antropologia cultural como ciência e que só surgiria um século depois. Por causa disso, é anacrônico cobrar de Rousseau uma posição mais realista desse estado se no seu contexto não havia conhecimento suficiente para tal. Por outro lado, não podemos interpretar seu ponto de

²⁰⁹ Id. *ibid.*, p. 49.

²¹⁰ ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op. cit., p. 235, O. C. III, p. 131.

vista sobre o homem no estado de natureza como se ele fosse realmente histórico. O próprio Rousseau assim escreve na *Carta sobre a virtude*: “Não pensemos de nós mesmos como sendo aqueles homens primitivos de nossa imaginação que não precisava de ninguém porque somente a natureza providenciava todas as suas necessidades”²¹¹.

Voltando à nossa reflexão precedente ao último parágrafo, Rousseau concebe dois tipos de desigualdade na humanidade: uma natural ou física que é fruto da natureza, “[...] que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma”. A outra desigualdade é chamada de desigualdade moral ou política “[...] porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens”²¹².

A origem do homem não pode ser confundida com a origem da desigualdade. Por exemplo, não há duas origens do homem como há duas origens da desigualdade. Não há, portanto, um homem que se origina da natureza e outro que se origina da sociedade. Contudo, para Starobinski (2001, p. 24): “A essência do homem não está comprometida, mas apenas sua *situação* histórica”.

Em Rousseau, a natureza é anterior à sociedade, logo, só há originariamente um homem, o homem natural. O homem natural pode se degenerar em homem civil, sem deixar de ser homem. A desigualdade é ou natural (quando relacionada com o homem originário), ou civil (quando o homem está degenerado em sociedade). Em síntese, podemos afirmar que só há um homem e duas desigualdades: uma inerente ao gênero humano, que Rousseau chama de natural, e outra fruto da convenção social, que Rousseau chama de desigualdade moral ou política.

Rousseau chama de desigualdade aquilo que na verdade é uma diferença. O homem é quem transforma essa diferença em desigualdade. Por isso que a desigualdade natural ou física (que na verdade é uma diferença presente na própria condição humana), uma vez originada pela natureza, não pode ser anulada ou transformada, enquanto que a desigualdade moral ou política, enquanto originada pela convenção, pode ser anulada e transformada. É tarefa do *Segundo Discurso* denunciar as mazelas da desigualdade

²¹¹ *Let us not think of ourselves as being like those primitive men of our imagination who need no one because nature alone supplied all their needs.* (ROUSSEAU. **Letter on Virtue, the Individual, and Society**, op. cit. p. 4). (Tradução livre).

²¹² ROUSSEAU. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**, op. cit., p. 235, O. C. III, p. 131.

política desde sua origem, é tarefa do *Contrato Social* eliminar essa desigualdade moral ou política a partir de uma nova ordem civil.

Para Rousseau, a essência do homem está em seu estado natural tal como o moldou a natureza. No “Prefácio” do *Segundo Discurso*, Rousseau nos oferece uma interessante explicitação sobre o estado de natureza, ao afirmar que é preciso primeiramente:

[...] separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que possivelmente nem existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente²¹³.

Essa citação pode caracterizar a preocupação do jusnaturalismo rousseauiano em colocar o homem em um estado natural racional pré-social, com o escopo de mostrar as mazelas sociais de sua época. Portanto, Rousseau não quer descrever em verdade o estado de natureza como um estado real, como se ele estivesse num mundo perdido, por exemplo. Conforme salienta Casirrer (1994, p. 358):

Rousseau está longe de aceitar o estado de natureza como um estado de fato em cuja contemplação ele absorver-se-ia, à beira do qual suspiraria, com o qual sonharia. Serve-se dele como de um critério ou de uma norma, como a pedra de toque que permite fazer a prova de tudo o que, na forma presente da sociedade, é verdade ou embuste, o que é lei obrigatória em si ou que apenas é convenção e arbítrio. O Estado e a sociedade de hoje devem contemplar seu próprio rosto no espelho do estado de natureza, devem aprender a ver-se e a julgar-se.

Tese assumida por Derathé (2009) para quem, segundo ele, Rousseau, ao contrário dos demais jusnaturalistas, não acreditava que de fato o “estado de natureza” realmente havia existido, conforme citação: “Todos esses autores têm a tendência a acreditar, como o próprio Rousseau havia comentado, e como Vaughan ressaltou em nossos dias, que o estado de natureza não é pura ficção, mas que ele existe ou existiu realmente” (DERATHÉ, 2009, p. 195). Contudo, Rousseau é fiel ao método do jusnaturalismo moderno que apresenta segundo Derathé (2009), o estado de natureza como oposta à vida civilizada e oposto à sociedade civil.

²¹³ ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op. cit., p. 228-229, O. C. III, p. 123.

As divergências relativas ao conceito de estado de natureza em Rousseau demonstram o quanto o conceito é complexo. No *Ensaio sobre a origem das línguas*, capítulo IX, Rousseau se refere a ele como: “primeiros tempos” ou ainda mais poeticamente como: “uma eterna primavera da terra”, para mostrar a condição humana “saindo das mãos da natureza” para caírem numa situação de deplorável miséria, conforme citação: “[...] não posso imaginar como um dia renunciariam à sua liberdade primitiva e deixariam a vida isolada e pastoril, tão conveniente à sua indolência natural, para desnecessariamente impor-se a escravidão, os trabalhos e as misérias do estado social”²¹⁴.

Há mesmo uma suave crítica ao estado de natureza realizada pelo genebrino, na qual ele dá a entender que seria deveras importante que os homens abandonassem o estado de natureza, conforme citação do “Fragmento de Genebra”:

Assim, a voz gentil da natureza não é mais um guia infalível para nós, como não é uma situação desejável a independência que dela recebemos. Perdemos definitivamente a paz e a inocência antes de apreciarmos as suas delícias. Desconhecida pelos homens ignorantes dos primeiros tempos, perdida para os homens esclarecidos dos tempos modernos, a vida feliz da idade de ouro sempre foi uma situação estranha à condição humana, ou porque não foi reconhecida quando os humanos poderiam tê-la gozado ou porque já tinha sido perdida quando eles a poderiam conhecer²¹⁵.

No *Contrato Social*, em preparação ao autêntico “pacto social”, Rousseau é enfático ao afirmar que os homens uma vez chegados ao ponto de não poderem mais atender as suas necessidades no estado de natureza, eles têm que operarem alguma mudança para preservarem suas vidas, conforme citação:

Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria²¹⁶.

²¹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas**. 3. ed. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1983 (Os Pensadores), p.179. O. C. V, p. 400-401.

²¹⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Sobre o Contrato Social (primeira versão) ou Ensaio sobre a Forma da República conhecido como Manuscrito de Genebra (1761)**. “Rousseau e as relações internacionais”. São Paulo: Imprensa oficial do Estado et al., 2003, p.115. O. C. III, p.283.

²¹⁶ ROUSSEAU. **Do Contrato Social**, op. cit., p. 31. O. C. III, p. 360.

Entendemos, assim, o quão é complexo o conceito de estado de natureza, mas também o quão ele é importante para compreendermos na sua teoria política a questão do ser e do parecer. Conforme o *Segundo Discurso*, se no estado de natureza reinava a ordem e o direito, o estado civil reinará o seu contrário. Nesse caso, parece que a preocupação crucial de Rousseau na elaboração dessa obra política é demonstrar como o *Direito* foi submetido à *Violência* e a *Natureza* à *Lei*, que teve como substrato a força legitimada pelo engano do povo, ao entregar-se aos ricos, poderosos e senhores, em troca de uma suposta segurança. Rousseau nos mostra que a sua intenção ao elaborar o seu *Segundo Discurso* é:

[...] assinalar, no progresso das coisas, o momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei; de explicar por que encadeamento de prodígios o forte pôde resolver-se a servir o fraco, e o povo a comprar uma tranquilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real²¹⁷.

Podemos perceber nessa passagem do texto muitas contradições importantes que podem ser relacionados com a temática deste capítulo. Compreendendo esse “encadeamento de prodígios” vamos poder demonstrar que na formação da sociedade civil houve efetivamente uma intenção dissimulada por parte dos ricos em ajudar os pobres, quando na verdade aqueles utilizaram um discurso sedutor, em que se escondia a violência e a manutenção de poder, fazendo com que o povo acreditasse numa “tranquilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real”. Esse “encadeamento de prodígios” parece ser o caminho que Rousseau quer traçar para demonstrar a passagem do estado de natureza para o estado civil.

Assim, para perfazemos esse “encadeamento de prodígios” e compreendermos a gênese da sociedade civil e do Estado faz-se necessário entender como era a humanidade antes disso. Como vimos, esse “antes” é denominado de estado de natureza. No estado de natureza, o homem vivia de forma simples, solitária, inocente e feliz. Sua única preocupação era com a sua conservação. Entregue aos cuidados da natureza, correndo livre pelas florestas imensas, sem precisar de seu semelhante e sem nenhuma obrigação legal para o trabalho, o homem natural desfrutava o seu repouso sem se preocupar com o

²¹⁷ ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op. cit., p. 236, O. C. III, p. 132.

dia de amanhã. Para Starobinski (1991, p. 37), nesse estado: “O homem não sai de si mesmo, não sai do instante presente; um uma palavra, vive no imediato”.

O homem no estado natural também não possuía a ideia do “teu” e do “meu”, quer dizer, no estado de natureza não havia a ideia de posse ou de propriedade em seu sentido corrente, ou seja, indicando que algo era de alguém. O homem natural não tinha a consciência daquilo que possuía, nem, tampouco, do que possuía o semelhante. Isso parece fazer parte da ideia de que tudo era de todos. E, se todos tinham acesso a tudo: o egoísmo, a vaidade e a ambição eram sentimentos inexistentes. Para Starobinski (1991, p. 37): “O homem experimenta então um contato límpido com as coisas, que ainda não é turvado pelo erro: os sentidos limitados a si mesmos, não contaminados pelo juízo e pela reflexão, não sofrem nenhuma distorção”.

A terra nesse estado era virgem, abandonada à fertilidade natural e coberta por florestas imensas “onde o machado jamais mutilou”. A condição natural do homem para Rousseau é de simplicidade, bondade e solidão. Não havia maldade no homem em seu estado de natureza, pois: “[...] não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes”²¹⁸. Há uma continuidade com o “Discurso sobre a virtude para o herói” já que a virtude nasce nas relações sociais entre os homens²¹⁹. Não havia necessidade do outro uma vez que os homens viviam no estado de natureza. Starobinski (1991) vê nessas qualidades um significativo aspecto de verdade, o que sugere que no estado de natureza as aparências não dominavam, conforme citação: “Do mesmo modo que Rousseau confere retrospectivamente a qualificação moral da bondade à situação pré-moral, atribui retrospectivamente um valor de verdade à experiência pré-reflexiva, que ele supõe perfeitamente passiva” (STAROBINSKI, 1991, p. 37).

Outras características do homem no estado de natureza, características de cunho “metafísico e moral” são trabalhadas por Rousseau, tais como a: liberdade, piedade, amor de si, linguagem, além de uma faculdade genuinamente humana responsável por nos diferenciar das demais espécies animais: é a “faculdade de aperfeiçoar-se”, ou a “perfectibilidade”. Interessa-nos aqui o aspecto político do desenvolvimento dessas

²¹⁸ ROUSSEAU. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**, op. cit., p. 251, O. C. III, p. 152.

²¹⁹ ROUSSEAU. **Discours sur cette question**: quelle est la vertu la plus nécessaire au héros et quels sont les héros a qui cette vertu a manqué? op. cit., O. C. II. Paris: Gallimard, 1964, p.1270.

faculdades, sobretudo da perfectibilidade, já que Souza (2001, p. 77) a associa à ideia de progresso, conforme citação:

É preciso assinalar, em primeiro lugar, que a noção de perfectibilidade, componente inegável da ideia de progresso, tem um papel fundamental na antropologia de Rousseau. “Qualidade muito específica”, “faculdade quase ilimitada”, ela distingue o homem do animal, e, com a intervenção das circunstâncias, desenvolve sucessivamente as outras faculdades humanas. Este processo de aperfeiçoamento é um processo de desnaturação.

Concordando com Souza (2001), essa faculdade não pode ser considerada completamente má, tendo em vista que é no estado de natureza que Rousseau encontra sua gênese. Parece até impossível que o homem não conseguisse desenvolver a “faculdade de aperfeiçoar-se” no decorrer dos tempos, embora o texto de Rousseau ao que nos parece, sugere que fosse melhor que ela não se desenvolvesse, conforme citação na qual Rousseau diferencia o homem do animal:

Mas, ainda quando as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre a diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares²²⁰.

Talvez a reflexão de Rousseau esteja no fato de que é no desenvolvimento dessa faculdade que o homem desenvolveu todas as outras como a razão, a linguagem, a liberdade e uma vez que não soube bem utilizá-las, ele se perdeu em sociedade. Desse modo, enquanto essa faculdade agia no homem primitivo, não oferecia perigo para ele, mas a partir do momento em que gradativamente o homem começou a se utilizar desse artifício perigoso, sua vida começa a se transformar, e o estado de natureza a mudar de face: “Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil?²²¹” – pergunta Rousseau.

²²⁰ ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op. cit. p. 243, O. C. III, p. 142.

²²¹ Id., *ibid.*

Silva (2007) apresenta uma sequência bem coerente sobre o desenvolvimento das faculdades no homem natural ao mencionar que:

Assim, o homem primitivo não está desprevenido quando a natureza torna-se hostil. O amor de si estabelece desde a origem uma base de interioridade, a piedade se projeta na exterioridade, e a perfectibilidade, mais tardiamente solicitada, teria a possibilidade de superar a necessidade para uma atividade geradora do suceder histórico (SILVA, 2007, p. 63)²²².

Quanto à linguagem, ela estava presente no homem no estado de natureza, embora com uma utilidade rústica. Para Prado Júnior (2008, p. 118): “Existe, no entanto, um momento feliz da história do gênero humano, em que, já fora do imediato e da natureza, o homem fala uma linguagem que ainda não é astúcia nem mentira”. Ela era parte de uma comunicação imediata entre o homem e a natureza necessária para a sua existência e conservação, tendo em vista que, por não ser gregário e, por conseguinte, não precisar do socorro alheio, a linguagem para o homem natural quase não possuía utilidade.

Estes eram tempos e momentos de estabilidade e pureza nos quais a espécie humana em toda essa inocência se encontrava num estado de grandeza, conforme síntese de Garcia (1999, p. 102):

O homem no estado de natureza é um ser em relação imediata consigo e com a (sua) natureza. Mesmo quando integrado à natureza, possui qualidades específicas de que essa, no seu conjunto, carece: a liberdade, a perfectibilidade e a *pitié*. Essas são capacidades virtuais e distintivas da condição humana e, enquanto tais, decisivas – para o bem ou para o mal – a qualquer mudança nesta condição imaginária ou de dever ser.

Essa é, em síntese, a descrição do homem no estado de natureza presente na primeira parte do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. A nossa intenção agora é demonstrar a passagem desse estado ideal, que na nossa interpretação pode ser considerado como verdadeiro, para o estado real, interpretado como aparente, e apresentar como a noção de aparência está na base da formação da sociedade civil.

Num primeiro momento, Rousseau constata algo inusitado na tradição filosófico-política no que diz respeito às noções de estado de natureza e de sociedade, do homem

²²² SILVA, Genildo Ferreira da. Moral e sentimento em J.-J. Rousseau. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). **Reflexos de Rousseau**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2007.

selvagem e do homem civilizado. Aqui aparece primeiramente, conforme afirma Rousseau, o engano da tradição jusnaturalista em não saber discernir as noções mencionadas nesse parágrafo. E mais ainda, parece que Rousseau constatou não apenas esse engano como também o erro da tradição em descrever o homem selvagem como homem civil, não sabendo dissociar conforme a nossa interpretação a aparência do modelo, ou daquilo que ele entende como ser.

Esse engano foi crucial por ratificar a ilusão dos filósofos quando estes especularam nos seus escritos sobre a necessidade de se chegar ao estado de natureza para compreender a sociedade, quando nenhum deles conseguiu chegar efetivamente ao estado natural. Pensavam em uma coisa, quando na verdade era outra. Pensavam falar de uma verdade que na verdade era aparência, era ilusão. Destarte, dois erros graves aconteceram: os filósofos não conseguiram descrever o estado de natureza como ele era em verdade ao descreveram o homem selvagem como homem civilizado. Passo a passo, Rousseau nos apresenta o primeiro grande erro da tradição:

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá. Uns não hesitaram em supor, no homem, nesse estado, a noção do justo e do injusto, sem preocuparem-se com mostrar que ele deveria ter essa noção, nem que ela lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural, que cada um tem, de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros dando inicialmente ao mais forte autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o Governo, sem se lembrarem do tempo que deveria decorrer antes que pudesse existir entre os homens o sentido das palavras autoridade e governo²²³.

Ao descrever o homem em seu estado natural, Rousseau quer explicitamente se afastar dessas análises que, para ele, são equivocadamente tratadas. Definitivamente, natureza não é o mesmo que sociedade e o homem natural não pode ser confundido com o homem civilizado. Parece que a relevância da postura de Rousseau vai além dessa constatação contraditória. O alvo principal de Rousseau parece ser a denúncia da sociedade e do governo, como modelos de uma suposta virtuosa convivência em que os costumes deveriam ser aceitos, bem como a denúncia de uma suposta ordem moral e política legitimada pela primeira convenção. Talvez seja por isso que a tradição não tenha

²²³ ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op. cit. p. 236, O. C. III, p. 132.

percebido suas mazelas, ao interpretá-las como se elas estivessem presentes no estado de natureza. Quanto a isso, Rousseau conclui que:

Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza, idéias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil²²⁴.

Os pensadores da tradição do jusnaturalismo e os jurisconsultos estavam cegos por alguns deles servirem ao poder político, ou simplesmente por que não eram capazes de dissociar o estado de natureza do estado civil, como o joio do trigo, nem escrever com exatidão sobre “os princípios do direito político”. Verdade? Não, não é bem assim. Há que se compreender o que está subjacente às críticas algumas bem apressadas de Rousseau à tradição.

Pelo menos é essa cautela que Derathé (2009) nos orienta. A crítica aos jusnaturalistas e jurisconsultos não deixa de fazer parte de um artifício de retórica da parte do genebrino imbuído que estava em anunciar a “verdade” de forma sincera. Rousseau algumas vezes foi rigoroso demais ao censurar Grotius e Hobbes, assim como os demais jurisconsultos. O que vale para o estado de natureza e estado civil, vale ainda mais para o direito político. Conforme Derathé (2009, p. 104):

Rousseau está persuadido de que “Grotius e os outros” só deram dele falsos princípios e de que, nesse domínio, ninguém antes dele descobriu, ou ousou dizer, a verdade. Ora, veremos que Rousseau não criou de golpe o “direito político”. Como já se disse, sua forma de espírito é tal que “ele argumenta sempre contra alguém”. Ele só chegou a elaborar seus próprios princípios argumentando contra os jurisconsultos e os escritores da escola do direito natural. Sem ser seu discípulo e apresentando-se até como seu adversário, ele é muito mais do que acreditava, seu devedor.

Essa argumentação é parte da retórica do político que quer persuadir o leitor. Feitas essas ponderações é na segunda parte do *Segundo Discurso* que Rousseau continua seu “encadeamento de prodígios” que levou o homem a se decair e viver em sociedade.

²²⁴ Id., *ibid.* p. 132.

6.2 O surgimento da propriedade e a desigualdade nascente

Dois acontecimentos vão ser fundamentais na formação da sociedade civil: a propriedade e as leis. No estado de natureza, a terra fornecia ao homem todas as suas necessidades básicas: “As produções da terra forneciam-lhe todos os socorros necessários, o instinto levou-o a utilizar-se deles”²²⁵. Intocável e virgem, a terra cuidava de toda espécie que habitava sobre a terra. Na proporção em que o homem disse: “isto é meu” (*Ceci est à moi*) e os outros acreditaram, não se sabe se por covardia ou por ingenuidade, esse cenário maravilhoso começa a corromper-se.

A ideia do “isto é meu” representa, efetivamente, o início da sociedade civil. Rousseau, por vezes, quando cita essa expressão, parece fazer referência a Nuñez Balboa, que tomou posse de todo o mar do sul e da América Meridional, em nome da Coroa de Castela, sem se importar com os habitantes que lá já estavam, conforme o *Contrato Social*²²⁶. O “isto é meu”, além de identificar a posse de algo a alguém, identifica também a acomodação daqueles que permitiram a violação do estado natural com a instituição da propriedade:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado o terreno lembrou-se de dizer ‘isto é meu’ e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: ‘defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!’²²⁷.

A frase “isto é meu” dilacera assim com tudo que a natureza havia moldado para o homem, rompendo decididamente com o tempo da natureza e iniciando o tempo da sociedade. Inicia-se também o tempo da linguagem como instrumento de violência política. Ainda assim, não podemos identificar essa passagem do texto como uma simples negação de Rousseau à propriedade. O “isto é meu”, na medida em que rompe com toda a ordem natural, pondo em xeque os ideais de igualdade e liberdade, parece ser

²²⁵ ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op. cit. p. 260, O. C. III, p. 165.

²²⁶ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, op. cit., p. 38. O. C. III, p. 366.

²²⁷ ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op. cit. p. 259, O. C. III, p. 164.

necessariamente um mal para a humanidade. A igualdade pressupõe a utilização da terra e dos seus frutos sem a ideia de posse, por isso não pode haver igualdade quando alguém diz: “isto é meu”, naquele contexto.

O mesmo não podemos afirmar quando o assunto é a propriedade. O próprio Rousseau não deixa isso claro, ao afirmar, de um lado; que o homem natural não tinha a noção do “meu” e “teu”, e, por outro lado; quando coloca a propriedade como “último termo do estado de natureza”. O que nos leva a pensar que o significado conceitual do “isto é meu”, não é, em absoluto, o mesmo que propriedade, conforme citação:

Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já então tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois essa ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano. Foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração para geração, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza²²⁸.

No nosso entendimento, quando alguém disse: “isto é meu”, as coisas chegaram a um ponto de não poderem mais ser como eram. Em outras palavras, parece que a partir desse instante, ser e parecer não eram mais a mesma coisa. É válido salientar que desigualdade não é o mesmo que diferença. No estado de natureza há diferenças entre idade, tamanho, força, sexo. Essas diferenças não são absolutamente más por fazerem parte da própria natureza humana. Portanto, afirmar que não havia desigualdade no estado de natureza, mas sim no estado civil nos leva a pensar em outras categorias assimiladas e impostas no consórcio entre os homens: a propriedade, o direito do mais forte, a lei, o governo despótico. Todas elas são fruto da sociabilidade, conforme citação:

Conclui-se dessa exposição que, sendo quase nula a desigualdade no estado de natureza, deve sua força e seu desenvolvimento a nossas faculdades e aos progressos do espírito humano, tornando-se afinal, estável e legítima graças ao estabelecimento da propriedade e das leis²²⁹.

O texto é claro: a origem e o progresso da desigualdade moral ou política têm sua estabilidade e legitimidade no “estabelecimento da propriedade e das leis”. Mas, a

²²⁸ Id. *ibid.*, p. 260, O. C. III, p. 164.

²²⁹ Id. *ibid.*, p. 282, O. C. III, p. 193.

difficuldade em entender a mesma propriedade como “último termo do estado de natureza” permanece. A propriedade não sendo um direito natural, mas o “último estágio do estado de natureza” nos leva a entender que ela é o limite que leva à transição do estado de natureza para o estado civil. Contudo, não é fácil estabelecer o estatuto da propriedade em Rousseau. Podemos identificar as palavras: trabalho, “isto é meu”, metalurgia, agricultura, necessidades, força, violência, progresso, indústria, luzes e direito, que são algumas expressões que Rousseau põe lado a lado com a propriedade.

Para Goldschmidt (1983)²³⁰, a origem da propriedade em Rousseau se desenvolve ante a tensão entre o fato que inclui a partilha da terra e a ocupação dela, e o direito, que inclui a convenção²³¹. Houve um momento na história, no estado primitivo, que fato e direito estavam unidos. Conforme Goldschmidt (1983, p. 497) reportar-se à origem da propriedade para Rousseau significa entender em que momento direito e fato se separaram. E isso se deu com o progresso da humanidade e o desenvolvimento da desigualdade política entre os homens.

A ambição em querer ficar acima dos outros fez com que os homens produzissem os frutos da terra não mais para suprir suas necessidades básicas, mas para lucrarem, à custa do suor dos outros. Gradativamente a imagem idílica dos primeiros tempos se transforma em quadros sucessivos que mostram os horrores humanos. A desigualdade se alastra dentro da propriedade, nos germes da sociedade civil contrariando a ordem natural, como nos relata Rousseau:

Mas, desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro do outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas²³².

Um outro fator importante relacionado à propriedade está em uma frase de Locke, citado por Rousseau: “Não haveria afronta se não houvesse propriedade”²³³. A

²³⁰ GOLDSCHMIDT, Victor. **Anthropologie et politique**. Les principes du système de Rousseau. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.

²³¹ Id. Ibid., p. 495.

²³² ROUSSEAU. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**, op. cit. p. 265, O. C. III, p. 171.

²³³ Id. ibid., p. 264, O. C. III, p. 170.

propriedade, uma vez estabelecida, é palco de inúmeros conflitos, devido à ganância e a ambição dos homens. É inevitável para Rousseau conceber a ideia de propriedade fora desses conflitos. É a posse contínua da terra, resultante da colheita pelo trabalho, que gera o direito de propriedade. Esse direito não é um direito natural, como em Locke, mas fruto da convenção humana, conforme citação:

Quando os antigos, diz Grócio, emprestaram a Ceres o epíteto de legisladora e a uma festa celebrada em sua honra o nome de Tesmoforia, com isso quiseram dar a entender ter a partilha das terras produzido uma nova espécie de direito, isto é, o direito de propriedade, diverso daquele resultante da lei natural²³⁴.

Isso se deve ao fato de que as necessidades básicas não mais satisfizerem os homens. Os mais fortes e os mais habilidosos, descontentes com o que tinham, passaram a submeter outros homens a seus serviços, interessados no seu trabalho e nas suas posses. O homem passou a depender do outro e a igualdade natural foi gradativamente sendo substituída pela nascente desigualdade política, gerando a dominação, a servidão, a violência e o roubo.

A propriedade tornou-se o lugar dos conflitos, decorrendo daí uma verdadeira guerra entre poderosos e miseráveis, cada um alegando para si o direito de propriedade. Mais uma vez, o espetáculo belo, feliz e inocente caracterizado pelo estado de natureza foram transformados em um cenário catastrófico, em que a ambição e a ganância ditavam as regras entre os homens:

Assim, os mais poderosos ou os mais miseráveis, fazendo de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem alheio, equivalente, segundo eles, ao de propriedade, seguiu-se à rompida igualdade a pior desordem; assim as usurpações dos ricos, as extorsões dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus. Ergueu-se entre o direito do mais forte e do primeiro ocupante um conflito perpétuo que terminava em combates e assassinatos. A sociedade nascente foi colocada no mais nascente estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar sobre seus passos nem renunciar às aquisições infelizes que realizara, ficou às portas da ruína por não trabalhar senão para sua vergonha, abusando das faculdades que o dignificam²³⁵.

²³⁴ Id. *ibid.*, p. 266, O. C. III, p. 173-174.

²³⁵ Id. *ibid.*, p. 268, O. C. III, p. 176.

O direito do mais forte encontra sua justificativa no poder da força, o que para Rousseau constitui uma grande falácia, temática retomada e também duramente criticada no livro I do *Contrato Social*²³⁶. Ainda assim, no *Segundo Discurso*, a força física não foi suficiente para manter o domínio de uns sobre outros. Segundo Rousseau, essa execrável história da humanidade não termina aqui. O uso da força é apenas um componente não muito importante na origem do Estado. Tudo leva a crer que se fosse apenas pelo uso da força, essa guerra entre ricos e pobres não chegaria ao seu fim.

Portanto, há algo mais sutil que Rousseau percebe na origem da sociedade e do governo, algo que está além da força. A essa forma sutil de dominação Rousseau cita no texto como: “razões especiosas” (*raisons spécieuses*)²³⁷ que pode ser interpretada como um projeto bem montado capaz de acabar com as guerras e ratificar ainda mais o poder dos ricos e poderosos. Isso não se deve por uma questão de amor à paz e a concórdia por parte dos que propuseram o acordo.

Essa forma sutil de dominação acontece quando, uma vez acuados pela multidão de miseráveis, sem forças para se unirem, devido aos ciúmes mútuos e aos gastos proporcionados pelas guerras, os ricos astutamente deixaram de atacar os pobres, para se dizerem seus defensores, acalmando a revolta e instituindo seu domínio de uma forma mais delicada, porém não menos perigosa. Com discursos eloquentes, os ricos e poderosos clamavam pela segurança de ambas as posses, quando instituíram para sempre a lei de propriedade.

Poderosos e ricos se diziam defensores dos fracos e afirmavam conter a ambição, instituindo o governo e as leis com o intuito de defender os pobres, quando, na verdade, estenderam “guirlandas de flores” em terríveis algemas, fazendo-os escravos legítimos ao preço de uma liberdade fictícia. Rousseau até ensaia um possível discurso, proferido pelos ricos, capaz de arrebatar e seduzir os homens justificando assim as “razões especiosas” como fundamentais para um estabelecimento político:

Com esse desígnio, depois de expor a seus vizinhos o horror de uma situação que os armava, a todos, uns contra os outros, que lhes tornava as posses tão onerosas quanto o eram suas necessidades, e na qual ninguém encontrava a segurança, fosse na pobreza ou na riqueza, inventou facilmente razões especiosas para fazer com aceitassem seu objetivo: “Unamo-nos”, disse-lhes,

²³⁶ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, p. 25-26. O. C. III, p. 354-355.

²³⁷ ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op. cit. p. 269, O. C. III, p. 177.

“para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos no poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenha em concórdia eterna”²³⁸.

Percebemos assim que foi fundamental para a origem da sociedade civil um discurso afetado capaz de ludibriar multidões. Um discurso cujas palavras escondiam uma real intenção de assegurar o poder. Essas “razões especiosas”, presentes na gênese da sociedade, parecem legitimar a máxima, segundo a qual nem sempre o que se parece é. Talvez esse acontecimento seja uma das causas principais de o homem esquecer sua origem, ludibriado sempre mais pelo poder fruto das conspirações dos governos que afirmam verdades, que na sua base não passam de meras aparências.

Tratava-se, na verdade, de um “projeto excogitado” utilizado pelos ricos e fortes para ludibriarem a multidão caracterizando um abuso e um abismo nas relações entre teoria e prática, dizer e fazer: “São os retóricos que vos governam!”, relembrando a denúncia de Fabrício no *Primeiro Discurso*²³⁹. Nesse aspecto, o interesse próprio subjugou o interesse comum colocando em risco a conservação comum e o bem-estar geral. A manipulação de uns sobre os outros por meio das “razões especiosas” encerra o conflito ao passo que ratifica o domínio e a alienação entre os homens. O contrato foi estabelecido e ratificado sob o domínio das aparências de um grupo de privilegiados sobre outro grupo desfavorecido.

As primeiras palavras articuladas (“isto é meu”) foram seguidas por muitas muito mais articuladas e não menos ardilosas. Das simples palavras ao discurso, a conspiração mostra sua força na condução do destino dos homens. O contrato foi feito, mas para atender aos interesses de alguns ambiciosos sob a máscara da segurança e da concórdia para todos. A exploração do homem sobre o homem foi feita de uma forma dissimulada capaz de manipular uma grande turva de inocentes. Conforme Starobinski (2001, p. 316):

²³⁸ Id., *ibid.*

²³⁹ ROUSSEAU. *Discurso sobre as ciências e as artes*, op. cit., p. 341. O. C. III, p. 14.

“A linguagem degenera, corrompe-se, torna-se discurso abusivo, arma envenenada: o homem, simultaneamente, desencaminha-se, comporta-se como enganador e mau”.

Há uma evolução nessa complexa teia geradora da desigualdade política: da propriedade através do trabalho, a civilização se desenvolve, e com ela o despotismo, expressão nefasta da opressão do homem sobre o homem. O esquema elaborado por Goldschmidt (1983, p. 760) para explicar a marcha da história da desigualdade segundo Rousseau, parte da condição primitiva do homem, que é a condição dos animais antropomorfes até as famílias. Ainda vivendo na “juventude do mundo” há os selvagens conhecidos no século XVIII. O estágio dá seus passos até a metalurgia, a agricultura e a partilha de terras onde a condição ainda não era de desigualdade. Daí surge o estado de guerra e a sociedade política. Com eles, a instituição do governo num primeiro momento democrático (por *mandantum imperantis*), para em seguida surgirem a aristocracia e a monarquia (por pacto bilateral). O próximo estágio da desigualdade é o do despotismo para enfim surgir a revolução (que aproxima o governo da legitimidade dissolvendo o pacto).

6.3 Verdades e aparências no pacto social

Onde estaria a voz honesta e sincera para contrastar com esses enganos, tramas e manipulações motivadas por gananciosos? No prelúdio do *Contrato Social* Rousseau se apresenta ao leitor tentando comunicar-lhe quem de fato ele é ao escrever essa obra, conforme citação:

Entro na matéria sem demonstrar a importância de meu assunto. Perguntar-me-ão se sou príncipe ou legislador, para escrever sobre política. Respondo que não, e que por isso escrevo sobre política. Se fosse príncipe ou legislador, não perderia meu tempo, dizendo o que deve ser feito; haveria de fazê-lo, ou calar-me²⁴⁰.

É essa voz de comando pela qual uma nova proposta de sociedade e de governo se articula em contraste com aquela narrada no *Segundo Discurso*. Nele a vontade de um ou de poucos sempre leva vantagem em relação à maioria, quer seja pela força, quer seja

²⁴⁰ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, p. 21. O. C. III, p. 351.

através de acordos aparentes fruto de retóricas manipulativas. Por isso que no *Contrato Social* Rousseau inverte a fórmula do *Segundo Discurso*. Nesta obra, o projeto de se formar uma sociedade não foi um mero acaso, fruto dos instintos ou da fortuna. Esse projeto foi racionalmente tão bem articulado, que, quanto mais o tempo passa, mais desigual fica a sociedade e não menos astuto ficam aqueles que governam o Estado, forjando sempre uma escravidão real, ao preço de uma liberdade fictícia. Conforme indica Rousseau:

Continuando assim a examinar os fatos segundo o direito, não se encontrará mais solidez do que verdade no estabelecimento voluntário da tirania e seria difícil mostrar a validade de um contrato que só obrigaria uma das partes, no qual tudo caberia a um lado e nada a outro, e que só resultaria em prejuízo de quem nele se compromete²⁴¹.

Como no início da segunda parte do *Segundo Discurso*, um indivíduo ou um grupo decidem pela maioria, qual a legitimidade dessa decisão? Para Rousseau, nenhuma. Em outras palavras, a vontade particular se sobrepõe à vontade geral, e não seria esse um dos graves erros dos estabelecimentos políticos que o *Contrato Social* procura solucionar? Contudo, é possível uma saída, é possível o homem agregar-se em estabelecimentos políticos sem corromper-se?

O contrato na forma como está, é sinônimo de uma representação maléfica, pois o desequilíbrio entre os homens ficou mantido, mascarado através da astúcia de uma minoria privilegiada que bem soube se utilizar da defesa de valores apazíveis para o convívio social por meio da retórica. Contudo, não há muitas alternativas para se restabelecer o equilíbrio, tendo em vista que não se pode voltar ao estado de natureza, bem como não se pode viver na instabilidade proporcionada por estabelecimentos políticos originados pela desigualdade geradores da falsidade. Onde estaria a saída, nessa perspectiva? Rousseau nos oferece uma alternativa na já citada referência presente no capítulo VI, livro I do *Contrato Social*, cujo desafio é:

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

²⁴¹ ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op. cit. p. 274, O. C. III, p. 183.

todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes²⁴².

Isso implica solucionar ou direcionar interesses conflitantes, quais sejam: os interesses de cada um e o interesse público, em vista da boa saúde do pacto social, conforme Derathé (2009, p. 336), (citando o *Contrato Social*): “O pacto social exige como cláusula essencial ‘a alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda a comunidade’”. Obviamente, para a boa saúde do corpo político, os interesses particulares não podem estar acima dos interesses coletivos. Nesse aspecto, o associado tem que abrir mão de sua liberdade natural que só encontra limite em suas próprias forças, para a liberdade civil, e com ela: “[...] a propriedade de tudo que possui”²⁴³. Com isso, Rousseau salvaguarda dois direitos inalienáveis: a liberdade por meio da liberdade civil e a igualdade.

Se o homem é “condenado” a viver em sociedade que pelo menos ele assim o faça observando valores humanos, respeitando a liberdade e a igualdade, já que todos os homens são livres e iguais por natureza. Os estabelecimentos políticos podem ser curados dos males proporcionados por eles mesmos, já que, conforme Salinas Fortes (1997, p. 69): “A vida em sociedade condicionará não apenas a eclosão do novo registro representativo, como também a forma como se definirão concretamente os padrões de valor ou os sistemas específicos de valoração”.

Nesse aspecto torna-se fundamental que cada contratante abra mão de suas vontades particulares em vista do interesse comum dirigido pela vontade geral. O acordo legítimo selado pelos interesses individuais visa à garantia do bem comum e a consequente segurança dos contratantes. Para Rousseau:

A primeira e mais importante consequência decorrente dos princípios até aqui estabelecidos é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum, porque, 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. Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada²⁴⁴.

²⁴² ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, op. cit., p. 32, O. C. III, p. 360.

²⁴³ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, op. cit., p. 36, O. C. III, p. 364.

²⁴⁴ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, op. cit., p. 43, O. C. III, p. 368.

No “Tratado sobre a economia política”, Rousseau estabelece duas regras fundamentais para o governo legítimo no qual são direcionadas à observância da vontade geral. A primeira, diz que o governo tem que acompanhar em tudo a vontade geral. A segunda assevera que:

Para que a vontade geral seja cumprida, é preciso que todas as vontades particulares se ajustem a ela; em outras palavras, é preciso instituir o reinado da virtude, pois esta não é senão essa conformidade das vontades particulares com a vontade geral²⁴⁵.

Além de se referir à vontade geral como um aspecto público da virtude, Rousseau nos apresenta a importância da mesma como guia absoluto das vontades particulares necessárias para as regras de todo bom governo. O “parecer” nessa perspectiva é denunciado como exemplo seguido por aqueles que só na “aparência” se dispõem a respeitar a lei, não se comprometendo verdadeiramente com o bem estar do corpo político, conforme citação: “O pior dos abusos é manter uma aparente obediência às leis, só para poder de fato violá-las com segurança, pois neste caso as melhores leis logo se tornam as mais perniciosas, e seria cem vezes melhor que não existissem”²⁴⁶.

A aparente obediência à lei acordada pelo pacto no *Segundo Discurso* corroborou com a violação das mesmas por parte daqueles que as propuseram. Há um cuidado todo especial de Rousseau em evitar que as aparências que ameaçam a legislação do Estado por meio de “males distintos e ocultos” contaminem o interesse comum, conforme citação:

Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém, cumpriria por si mesma empresa tão grande e difícil quanto um sistema de legislação? O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido. É preciso fazê-la 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, pôr em balanço a

²⁴⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Tratado sobre a economia política (1755)**. “Rousseau e as relações internacionais”. São Paulo: Imprensa oficial do Estado et al., 2003, p. 15. O. C. III, p. 252.

²⁴⁶ Id. *ibid.*, p. 15, III, O. C. p. 252-253.

tentação das vantagens presentes e sensíveis com o perigo dos males distintos e ocultos²⁴⁷.

Para evitar que a vontade geral seja manipulada por julgamentos obscuros advindos de interesses motivados por vantagens pessoais, Rousseau propõe o Legislador aquele que: “[...] sob todos os aspectos é um homem extraordinário no Estado”²⁴⁸. Detentor de rara habilidade e inteligência capaz de romper os céus com os olhos fixos na terra, a missão do Legislador é propor uma constituição ao povo. Ele é uma das peças chave do *Contrato Social* na luta contra os males sociais ocultos que ameaçam a saúde do corpo político por meio de estabelecimentos de leis que só funcionam na aparência. Não seria exagero em dizer que esse “ser” tem uma missão sagrada no Estado, embora essa missão não tenha relação direta com fanáticos ou líderes de seitas que acreditam falar em nome de Deus. Rousseau sugere em Moisés e Maomé exemplos próximos daquilo que seria o Legislador, ao afirmar que:

A lei judaica, sempre subsistente, e a do filho de Ismael, lei que há dez séculos rege a metade do mundo, indicam ainda hoje os grandes homens que a ditaram e, enquanto a orgulhosa filosofia ou o cego espírito faccioso não veem neles mais do que impostores de sorte, o verdadeiro político admira nas suas instituições esse grande e poderoso gênio que preside os estabelecimentos duradouros²⁴⁹.

Rousseau usa sua retórica política para fazer uma advertência quanto à necessidade dos contratantes se protegerem de determinados discursos sediciosos e manipuladores nos quais põem as ambições individuais acima do interesse comum. Há uma continuidade com o *Segundo Discurso*, pois vimos que nele, o estabelecimento do governo e das leis foi fundado tendo por base as “razões especiosas” cujo intuito era o de legitimar a ganância de uns sobre os outros.

Nesse aspecto, variadas são as expressões utilizadas pelo genebrino no *Contrato Social* para denunciar a má conduta da retórica na vida política, são elas: “sutilezas políticas”, “engano”, “astúcias”, “pretextos rebuscados”, “discutidores”, “impostor esperto”, “discursador insinuante”, “motivos secretos”, “decretos iníquos”, “mal

²⁴⁷ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, op. cit., p. 56. O. C. III, p. 380.

²⁴⁸ Id. Ibid., p. 57. O. C. III, p. 382.

²⁴⁹ Id. Ibid., p. 59-60. O. C. III, p. 384.

público”, “venda de voto” (percebe-se a incidência do verbo *trompé*). Em resumo, Rousseau escreve que:

Quanto mais reinar o acordo nas assembleias, isto é, quanto mais se aproximarem as opiniões da unanimidade, tanto mais dominante também será a vontade geral; porém os longos debates, as dissensões, o tumulto prenunciam a ascendência dos interesses particulares e o declínio do Estado²⁵⁰.

Difícilmente o Estado sobrevive em meio a constantes tumultos e sedições provindos de interesses particulares. Desse modo, se a assembleia não representa os interesses da coletividade, a soberania é posta em bancarrota. O conceito de soberania no *Contrato Social*, inspirado por Althusius – conforme Derathé (2009, p. 87) – é um dos núcleos duros da teoria política de Rousseau.

Nesse conceito está contida uma parte significativa da crítica à representação, uma vez que soberania e a vontade geral são praticamente inseparáveis, conforme o genebrino: “Afirmo, pois, que a soberania não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo”²⁵¹. Na vida política, a soberania é a única que detém a legitimidade representativa. Nesse aspecto, está afastada qualquer possibilidade da construção de uma democracia representativa no *Contrato Social*.

Alguns estudiosos são céticos quanto ao conceito de vontade geral em Rousseau por, segundo eles, anular a democracia representativa porque dá margem a totalitarismos. Conforme Tosi (2013, p. 254): [...] quando a democracia direta assume uma concepção monista do poder e se coloca como alternativa à democracia representativa, pode-se cair em formas autoritárias”²⁵². Essas leituras alternativas alertam para possíveis interpretações em Rousseau que justificariam totalitarismos por meio de uma moderna democracia direta que põe em risco a existência de minorias, conforme Tosi (2013, p. 254): “Nesses casos, o princípio da democracia enquanto vontade da maioria, tende a ser absoluto, e não encontra limites, contraposições, balanceamentos no outro princípio fundante do Estado de Direito, que é a garantia dos direitos individuais das minorias”.

²⁵⁰ Id. *ibid.*, p. 119, O. C. III, p. 439.

²⁵¹ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, op. cit., p. 43-44. O. C. III, p. 368.

²⁵² TOSI, Giuseppe. A democracia como “forma mista” de governo em Norberto Bobbio. In: _____ (Org.). **Norberto Bobbio**: Democracia, Direitos Humanos, Guerra e Paz. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.

Um fato nos chama a atenção: não há o conceito de soberania no *Segundo Discurso*, por quê? A soberania não é possível no estado de natureza. As razões nós já conhecemos: como o homem vive só, independente, isolado dos seus semelhantes, a sociedade civil é um estado completamente estranho ao estado de natureza. O homem é uno, pura essência no estado de natureza. A soberania implica vida pública, associação, coletividade.

A soberania legítima não é possível na sociedade civil explicitada no *Segundo Discurso*. Também conhecemos as razões: como pode haver uma representatividade autêntica e verdadeira em meio a explorações e misérias responsáveis por calamidades e guerras? E para pôr fim às guerras, sempre é alguém ou um grupo que propõe um pacto para a segurança de todos, quando na verdade aqueles usufruem sempre de situações vantajosas em detrimento deste sob a dissimulação do discurso. Em síntese, conforme Derathé (2009, p. 87):

O que é novo em sua doutrina é a afirmação de que a soberania deve *sempre* residir no povo e que este não pode confiar seu *exercício* aos governantes, quaisquer que sejam eles. A soberania é inalienável, não pode haver outra soberania além do povo. O único Estado legítimo é aquele em que o próprio povo exerce a soberania, isto é, Estado republicano.

Para Derathé (2009) a novidade em Rousseau reside quando ele entrega o exercício da soberania ao povo. O povo não é representado, ele representa a si mesmo. Desse modo, se a soberania só é possível no *Contrato Social*, qual é a relação dela com a ruptura entre o ser e parecer? O âmago da questão é: como posso delegar a outro o poder de representar-me? Que outro seria esse? Seria heterônomo a mim? Uma vez inserido na vontade geral, o homem recupera a sua essência de homem uma vez perdida na passagem do estado de natureza para o estado civil?

As aparências não estão nem no estado de natureza, nem tampouco na natureza humana. Nestas predominam o ser enquanto relação imediata do homem com a natureza e consigo mesmo. O parecer está na sociedade como parte integrante da representação. Com compreender as relações entre aparência e verdade com o conceito de representação? Para Garcia (1999, p. 142): “O homem social é o homem real: o homem histórico, que sofre efetivamente a necessidade de representação e a impossível coincidência radical consigo mesmo”. Nesse aspecto, o homem no estado de natureza que

é o inteiro, o absoluto, está livre e independente de qualquer estado de representação. Já o homem civilizado e a sua representação são irmanados, não há como separá-los. Porém há níveis dessa representatividade.

Nem toda representação é absolutamente má, embora existam casos em que essa representatividade não se encarne na história servindo como parâmetro para guiar os estabelecimentos políticos. Conforme Salinas Fortes (1997, p. 112): “No caso de Rousseau a unidade é abstrata e nunca pode ser encarnada numa instância qualquer. Ela se acha para além de toda encarnação ou ‘representação’”. Talvez seja por isso que há supostas contradições na teoria política de Rousseau. Há que se entender que o que vale para o *Contrato Social* quando ele defende um “igualitarismo republicano”, não vale para as *Considerações sobre o governo da Polônia* quando ele defende um “conservadorismo aristocrático”, já que a situação histórica e concreta exige uma aplicabilidade da teoria mais pragmática (FORTES, 1976, p. 26).

A vontade geral e a soberania como representação verdadeira do corpo político são um exemplo disso. Há uma impossibilidade histórica em se concretizá-las, mas isso não significa que elas perdem a sua força, conforme Salinas (1997, p. 112): “É o ponto de fuga, ideal da razão que imanta o real e com o qual nunca coincide por definição, ou a construção coletiva que não se confunde com nenhuma representação empírica definitiva”.

Em suma, é um paradigma normativo ou ideal regulador sem pretensão de realidade, mas que orienta a vida política. Porém, como há níveis de representação: há aquelas mais próximas da verdadeira representatividade dos contratantes e aquelas mais distantes. Estas são más, pois ninguém pode decidir por ninguém, como é o caso de uma democracia parlamentarista, por exemplo. Deputados não representam o povo. Eles representam a si mesmos.

Portanto, Salinas Fortes (1997) se utiliza de um instrumento de medida para compreender o conceito de representação. Para ele: “De um mínimo a um máximo de *representação*: é assim que evolui também aqui a escala, o instrumento de medida”²⁵³. No caso do homem, embora ele seja independente de qualquer estado de representação no estado de natureza, sua essência permanece mesmo vivendo no estado civil. Se isso não fosse possível, não haveria coerência no tratado pedagógico: *Emílio ou Da Educação*.

²⁵³ Id. *ibid.* p. 112.

Nesse caso: “O ‘cidadão’ não suprime efetivamente o ‘homem’, o indivíduo natural”²⁵⁴, embora o cidadão não exista no estado de natureza.

Qual seria o “status” do cidadão na vida civil? Se seguirmos o instrumento de medida adotado por Salinas, chegaremos à conclusão de que também há níveis de representatividade do cidadão no Estado. Assim, uma vez gregário ele será sempre “parecer”, “aparência”, mas não num nível extremo de corrupção. Nesse caso, o “parecer” não é de todo mal, já que é uma condição do homem civilizado, conforme Salinas Fortes (1997, p. 113): “O homem será *parecer* – representação – tal como um romano é acima de tudo um cidadão romano”. Mesmo estando nesse nível de aparência o cidadão continua sendo como que provocado pela rejeição da aparência, o imediato que é sempre “ser”, conforme Salinas: “Mas nem por isso o indivíduo natural fica suprimido e há sempre a possibilidade de que irrompa”²⁵⁵.

O mesmo não se pode dizer quando a aparência atinge níveis extremos de corrupção e decadência. Nesse nível, o que é provocação se transforma em conflito, negação, absoluta separação, divórcio entre o ser e o parecer. São os casos em que a dissimulação prevalece sobre o interesse público, máscara da mentira sobre as convicções verdadeiras ou ainda quando os estabelecimentos políticos sustentados pelas leis e apoiados pelas ciências e artes engendram a exploração e a desigualdade. Conforme Salinas Fortes (1997, p. 113):

Ao contrário, o conflito atinge o seu auge quando o “cidadão” é apenas uma “máscara” enganosa a esconder a vontade de um indivíduo cujo amor-próprio exacerbado conduz à busca desenfreada da satisfação prioritária e a qualquer custo de um interesse particular e exclusivo. Aqui o *parecer* predomina, mas predomina enquanto esconde o ser necessariamente outro.

Note-se que é o caso da progressão do estado civil no *Segundo Discurso*, cujo último grau é o despotismo. Rousseau contesta veementemente qualquer forma de governo que não a democracia republicana. Ele não compactua com o absolutismo, nem admira os assim chamados déspotas esclarecidos. Ele foi verdadeiramente um dos grandes inspiradores do republicanismo democrático. Qualquer associação que não atenda aos direitos inalienáveis da liberdade e da igualdade por intermédio da vontade

²⁵⁴ Id. *ibid.* p. 112.

²⁵⁵ Id. *ibid.* p. 113.

geral que é soberana, é falsa. Contudo, reconhecemos que a dificuldade no tocante à solução definitiva quanto à legitimidade da representação em Rousseau, permanece. Para Bignotto (2009, p. 167):

Rousseau realmente tinha dificuldades com a ideia de que um regime republicano, tal como a Antiguidade conhecera, pudesse ser instalado nas grandes nações europeias. Além do mais, dividia com muitos de seus contemporâneos a desconfiança quanto à eficácia dos mecanismos de representação.

É dessa forma que ele critica as “falsas concepções do vínculo social” no capítulo V do “Manuscrito de Genebra”. Na ocasião, a crítica se dirige ao paralelismo que é feito por alguns teóricos envolvendo o chefe de família e o governante. A tese defendida é mais ou menos essa: assim como o chefe de família cuida e protege os seus entes, o governante tem o mesmo cuidado para com os seus súditos. Afirmações muito belas, mas inaproveitáveis na prática.

A primeira é que, o que vale para as leis da natureza envolvendo pais e filhos, não vale necessariamente para o Estado. As leis que devem reger o Estado são positivas, as leis de natureza são até ineficazes nesse domínio. Conforme citação:

Nada disso existe na sociedade política. Em lugar do chefe ter um interesse natural na felicidade dos particulares, não é raro que busque a sua felicidade na miséria deles. Se a coroa é hereditária, pode acontecer que uma criança dê ordens aos adultos²⁵⁶.

Crítica clara e contundente ao absolutismo monárquico em vigor na França do século XVIII. Afirmar que um rei cuida dos seus súditos assim como um pai de família, ou até Deus cuida de suas ovelhas, são associações arbitrárias cuja finalidade é ocultar ao real condição humana em sociedade: condição de forte e fraco, rico e pobre, senhor e servo, assim como senhor e escravo.

Contudentemente, Rousseau rejeita qualquer traço de legitimidade advinda do despotismo, que no *Segundo Discurso*, representa: “[...] o último grau da desigualdade, o ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto que partimos”²⁵⁷. Só existem aparências

²⁵⁶ ROUSSEAU. *Manuscrito de Genebra*, op. cit., 132, O. C. III, p. 299.

²⁵⁷ ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op. cit., p. 280, O. C. III, p. 191.

nesses tipos de associações políticas. Nós podemos interpretar a origem da sociedade e do Estado, a partir de Rousseau, como fruto de uma mentira tão bem formulada, que foi capaz de se perpetuar pelos tempos tendo o despotismo como último grau da desigualdade.

Uma coisa importante poderia nos questionar: o que esperar de uma sociedade, cuja origem foi causada por um discurso enganador? Como vivem os homens nesse sono letárgico, incapazes de questionarem sobre os fundamentos da sociedade e religiosamente incapazes de descobrir sua origem anterior à própria sociedade? Na proporção em que uns fingiram ajudar os outros, para manter seu domínio através de leis convencionadas pela própria associação civil, não seria a aparência, entendida como fingimento, uma das causas da origem dessa mesma sociedade? Não estaria nesse questionamento à explicação do por que Rousseau denunciar com tanta ênfase essa sociedade, movida pelas aparências?

Essa é uma questão fundamental à nossa interpretação, pois Rousseau não deixa isso nítido em seus escritos, ou seja, embora esteja presente na citação já mencionada, Rousseau não afirma categoricamente que a aparência está na raiz da sociedade. Foi nossa intenção percorrer esse “encadeamento de prodígios” para buscar elementos que legitimem a aparência como presente na origem da sociedade civil e do Estado.

Parece que mesmo que Rousseau, não tendo colocado a questão de forma nítida, isso não significa necessariamente que tenha ocultado absolutamente a questão. Sim, a denúncia de uma vida teatralizada visivelmente presente nos costumes dos povos policiados urbanos, a constatação de que os vícios contribuíram de forma decisiva na corrupção dos costumes com a formação da sociedade através do cultivo das ciências e das artes, a recusa explícita dos colégios, como instituição pública capaz de formar cidadãos, e do gosto pelo teatro moderno como educador dos costumes, enfim a ojeriza pela sociedade civil, como um todo onde os homens aparentam o que não são, em verdade, faz-nos reafirmar que já na gênese dessa sociedade se encontram ao menos resquícios de uma falsidade compreendida equivocadamente como verdade, determinante para a sujeição de todo o gênero humano aos horrores da escravidão e da miséria, conforme citação:

Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade

natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria²⁵⁸.

Assim se constituiu o fundamento da sociedade, do governo e das leis, para Rousseau. A desigualdade moral ou política foi camuflada pelo governo e pelas leis, que é em verdade uma forma sutil de ludibriar os povos. A sedução das palavras fundamenta o fingimento de que tudo está bem e de que pela lei todos são livres e iguais, muito embora uns sejam mais iguais que outros, mesmo que estes acreditem que são tão iguais como aqueles.

A vida do cidadão em nada pode ser confundida com a vida do homem selvagem. As instituições corrompem a criança desde o seu nascimento, formando homens de caráter frívolo contrariando as leis da natureza. Não se pode esperar por virtude, justiça e direito, de uma sociedade civil originada pela propriedade e pela desigualdade, fruto da mentira dos ricos que conseguiram manter o seu domínio à custa da estupidez dos pobres que não foram e nem são capazes de se libertar desse decoro falacioso tão característico dos políticos e dos magistrados modernos.

Uma das consequências de uma sociedade formada pelas aparências é formar homens para viverem de aparências, valorizando a vida como um grande espetáculo cênico e cínico, incapazes que são de se mostrarem em verdade:

Não cabe no meu assunto mostrar como de uma tal disposição nasce tamanha indiferença pelo bem e pelo mal, com tão belos discursos sobre a moral; como, tudo reduzindo-se às aparências, tudo se torna artificial e representado, seja a honra, a amizade, a virtude, frequentemente mesmo os próprios vícios com os quais por fim se encontra o segredo de glorificar; como, em uma palavra, perguntando sempre aos outros o que somos e não ousando jamais interrogarmo-nos a nós mesmos sobre esse assunto, em meio a tanta filosofia, humanidade, polidez e máximas sublimes, só temos um exterior enganador e frívolo, honra sem virtude, razão sem sabedoria e prazer sem felicidade. Basta-me ter provado não ser esse, em absoluto, o estado original do homem e que unicamente o espírito da sociedade e a desigualdade, que ela engendra, é que mudam e alteram, desse modo, todas as nossas inclinações naturais²⁵⁹.

²⁵⁸ Id. *ibid.*, p. 270, O. C. III, p. 179.

²⁵⁹ Id. *ibid.*, p. 281-282, O. C. III, p. 193.

Viver em sociedade é parecer ser o que não se é. Parece que também há algo de epistêmico nessa crítica de Rousseau, na proporção que o homem civilizado desconhece seu modelo. Tendo apenas a própria sociedade como referência, o homem civilizado não poderá se libertar desse embuste, a menos que conheça o que ele era em sua origem. E nos parece também, que é o conhecimento de sua origem, que fará com que o homem, por meio de uma nova associação civil, vislumbre os direitos inalienáveis da igualdade e da liberdade, presentes no estado de natureza e perdidos em sociedade.

Nesse capítulo, fizemos uma análise do ser e do parecer dentro do domínio sócio-político em Rousseau a partir de uma interface entre o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e o *Contrato Social*. Vimos como as aparências não se faziam presentes no estado de natureza e no homem natural em Rousseau, uma vez que predominava o imediato. Nesse aspecto, as aparências iniciam seu percurso a partir do estabelecimento da propriedade e da desigualdade nascente culminando em instabilidades em volta da sociedade nascente na qual foi ameaçada pelo estado de guerra.

Para resolver esses conflitos perpétuos, ricos e poderosos usaram de discursos manipuladores com o objetivo de manterem sua segurança e a posse de seus bens à custa da miséria dos pobres e escravos. A sociedade nascente foi formada pela mentira e o disfarce de leis que protegeram os ricos e relegaram os pobres ainda mais à miséria numa espécie de redemoinho que tardiamente culminou com o despotismo. Uma vez originado, o mal seguiu seu percurso em meio às relações humanas chegando a proporções assustadoras.

A interface do *Segundo Discurso* com o *Contrato Social* sugere tentativas do estabelecimento de uma nova ordem unindo aquilo que “o direito permite e o interesse prescreve”²⁶⁰, assim como num ideal de representação legítima garantida pelo equilíbrio entre liberdade e igualdade. Em outras palavras, a interface sugere um retorno ao ser em oposição ao parecer. Após termos desenvolvido a questão do conflito entre o ser e o parecer em seu domínio social, a nossa tarefa agora é investigar possibilidades de continuidades entre essa mesma temática em Rousseau e o cristianismo. Temática a ser investigada no próximo capítulo.

²⁶⁰ Id. *ibid.*, p. 21. O. C. III, p. 351.

CAPÍTULO VII

A SOCIEDADE CIVIL E O CRISTIANISMO: O ENFOQUE DE ROUSSEAU SOBRE O MAL, O FANATISMO E A INTOLERÂNCIA

No capítulo anterior, vimos que é possível compreender a dimensão sócio-política em conformidade com a tensão entre o ser e o parecer em Rousseau. Até aqui, não temos certeza se há alguma conexão entre o cristianismo e a constituição da sociedade civil. Para desenvolver esse capítulo, iniciá-lo-emos apresentando descontinuidades entre a formação da sociedade e o cristianismo. Essa discussão incluirá o estado de natureza, o homem natural, a propriedade, a origem da sociedade civil e a questão sobre o mal, retomando o *Segundo Discurso* e o *Contrato Social*. Como contrapontos, serão apresentados trechos da Bíblia e referências aos *Pensamentos* de Pascal e o “Sermão sobre a Providência” de Bossuet.

Em seguida, nos deteremos na análise do “polêmico” capítulo VIII presente no último livro *Do Contrato Social* sobre a “Religião Civil”, razão na qual a intolerância e o fanatismo estarão em destaque em debate com autores da tradição da filosofia política moderna, como More, *A Utopia*; Locke, *Carta acerca da tolerância*, Diderot e o verbete *Intolerância*, da *Enciclopédia*, e Voltaire, *Tratado sobre a tolerância*. O objetivo é o de investigar se há uma completa ruptura com o cristianismo, motivo pelo qual vários estudiosos têm debatido a matéria desde a época de Rousseau, contudo sem uma unanimidade.

Seria pretensioso demais de nossa parte dizer que vamos resolver essa questão. Porém, temos que demarcar uma posição seguindo uma das linhas dos estudiosos desse assunto mencionadas no terceiro capítulo deste trabalho de tese. A nossa posição é a mesma dos estudiosos que veem conexões entre o cristianismo e a concepção de sociedade civil em Rousseau. Em outras palavras, acreditamos que Rousseau reservou um lugar para o cristianismo em sua teoria sócio-política. Concluiremos o capítulo discutindo o cristianismo nas *Cartas escritas da montanha*, pois é nessa obra na qual acreditamos haver indícios de continuidades entre a concepção de sociedade civil e o cristianismo em Rousseau.

7.1 Elementos de descontinuidades entre a formação da sociedade civil e o cristianismo

Seguindo a metodologia do *Primeiro Discurso*, Rousseau mantém o foco na análise linear da história quando escreveu o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trata-se, segundo Souza (2001, p. 70), de uma “[...] herança laicizada do cristianismo”²⁶¹. Rousseau não ignora essa discussão no preâmbulo desse *Segundo Discurso* após elaborar a crítica destinada aos “filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade”, mas não conseguiram chegar ao estado de natureza²⁶². O destaque à teologia e à Bíblia é apresentado na introdução do *Segundo Discurso*, já que Rousseau quer discutir também com a tradição cristã sobre esse assunto. Para Rousseau:

Não chegou mesmo a surgir, no espírito da maioria dos nossos, a dúvida quanto a ter existido o estado de natureza, conquanto seja evidente, pela leitura dos livros sagrados, que, tendo o primeiro homem recebido imediatamente de Deus as luzes e os preceitos, não se encontrava nem mesmo ele nesse estado e que, acrescentando aos escritos de Moisés a fé que lhe deve todo filósofo cristão, é preciso negar que, mesmo antes do dilúvio, os homens jamais se tenham encontrado no estado puro de natureza, a menos que não tenham tornado a cair nele por causa de qualquer acontecimento extraordinário – paradoxo bastante difícil de defender e completamente impossível de provar²⁶³.

Assim como os filósofos, as Sagradas Escrituras também não chegaram ao estado de natureza, portanto, conforme essa citação, o estado puro de natureza não tem relação com a Bíblia e pouco adiantava procurá-lo por lá. A investigação de Rousseau tenta afastar a interpretação bíblica e cristã. Conforme Mitchell (1993, p. 05): “Porque o cristianismo fazia parte de uma formulação que surgiu dentro de uma época histórica afastada pela sociedade civil, a verdadeira origem da humanidade não poderia ser encontrada lá”²⁶⁴. Portanto, há um elemento de descontinuidade entre Rousseau e o cristianismo, já que a Bíblia não é reconhecida como autoridade nesse assunto. Para Mitchell (1993, p. 5): “O estado de natureza precede Deus e sua criação: os objetos para

²⁶¹ SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

²⁶² ROUSSEAU. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**, op. cit. p. 235, O. C. III, p. 132.

²⁶³ Id. *ibid.*, p. 236. O. C. III, p. 132.

²⁶⁴ *Because Christianity was a formulation that arose within the historical epoch cordoned off by civil society, humanity's true origin could not be found there* (Tradução livre).

quem são as palavras escritas e que marcam o início da história civil são recolhidos pela memória da humanidade”²⁶⁵.

Quais as razões pelas quais Rousseau afasta a questão desse grande mal que é a desigualdade entre os homens do domínio bíblico e teológico? Havia uma potente linha de interpretação teológica pela qual os teólogos baseavam a autoridade de príncipes, incluindo a alta prelação, através de passagens bíblicas, conforme demonstrado na Introdução desse trabalho²⁶⁶.

Como não é de se estranhar, o próprio Bossuet, bispo da corte de Luís XIV, também era partidário dessa interpretação mencionada acima, conforme citação:

Mas pouco nos importa, Cristãos, conhecer por que sabedoria nós somos regidos, se não aprendemos igualmente a obedecer a seus conselhos. Se a arte de governar existe, também existe a de bem obedecer. Deus manifesta seu espírito de sabedoria aos Príncipes para que saibam conduzir os povos, e dá a estes inteligência para ter a capacidade de serem dirigidos dentro da ordem, isto é, além da ciência mestra pela qual o Príncipe comanda, há uma outra ciência subalterna, que ensina também aos súditos a se tornarem dignos instrumentos do comando superior; e é a relação entre essas duas ciências que mantém o corpo do Estado, pela correspondência entre o chefe e os seus membros (BOSSUET, 2006, p. 32).

Em outras palavras, Deus escolhe seus príncipes dando-lhes sabedoria para governar o seu povo. Nada mais nada menos que a Bíblia, conforme essas interpretações, ratificava o domínio de uns sobre os outros como algo que está presente na natureza das coisas, pois isso era da vontade de Deus. A Carta da São Paulo aos Romanos era uma das referências inspiradoras a quem esses intérpretes se utilizavam para justificar a autoridade dos príncipes sobre os súditos²⁶⁷. Tratava-se de uma associação arbitrária, já que um pedaço de um texto bem antigo estava servindo para dar suporte às monarquias do Antigo Regime.

Provavelmente cético em relação a essas associações, Rousseau redireciona a discussão para fora do domínio teológico. A religião cristã poderia sim ser utilizada para

²⁶⁵ *The state of nature precedes God and His Creation: these latter are only recollected by human memory – the objects for which are the written words that mark the outset of civil history* (Id. Ibid.). (Tradução livre).

²⁶⁶ ROUSSEAU. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. “Apêndice: Carta Pastoral de Sua Graça o Arcebispo de Paris”, op. cit., p. 232.

²⁶⁷ *Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus* (Cf. Rm 13,1).

justificar a dominação de uns sobre os outros e perpetuar o mal sobre a terra, embora Rousseau ainda não discute diretamente essa ideia no texto. Não menos cuidadoso, Rousseau sugere que a mesma religião não causaria obstáculos a quem quisesse fazer conjecturas acerca da natureza humana fora do domínio religioso, conforme citação:

A religião nos ordena a crer que, tendo o próprio Deus tirado os homens do estado de natureza logo depois da criação, são eles desiguais porque assim o desejou; ela não nos proíbe, no entanto, de formar conjecturas extraídas unicamente da natureza do homem e dos seres que o circundam, acerca do que se teria transformado o gênero humano se fora abandonado a si mesmo²⁶⁸.

Feitas essas ponderações para com o partido religioso, o genebrino se sente livre para desenvolver sua retórica política destinada não para alguém ou grupo particular em determinada região ou recanto da terra, mas ao gênero humano em geral, conforme citação:

Oh! homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente. Tudo o que estiver nela será verdadeiro; só será falso aquilo que, sem o querer, tiver misturado de meu²⁶⁹.

Isso sugere que não apenas os livros dos filósofos devem ser fechados, mas a própria Bíblia por estar sendo mal utilizada pelo partido religioso. A retórica continua num tom pouco esperançoso, pois a história das relações sociais entre os homens vai revelar como prevaleceu o domínio do parecer sobre o ser, conforme citação:

Os tempos de que vou falar são muito distantes; como mudaste! É, por assim dizer, a vida de tua espécie que te vou descrever de acordo com as qualidades que recebeste, e que tua educação e teus hábitos puderam **falsear**²⁷⁰, mas não puderam destruir. Há, eu sei, uma idade em que o homem individual gostaria de parar; de tua parte procurarás a época na qual desejarias que tua espécie tivesse parado. Descontente com teu estado presente, por motivos que anunciam à tua infeliz posteridade maiores descontentamentos ainda, quem sabe gostarias de retrogradar. Tal desejo deve constituir o elogio de teus

²⁶⁸ ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op. cit. p. 236, O. C. III, p. 133.

²⁶⁹ Id. *ibid.*, p. 237. O. C. III, p. 133.

²⁷⁰ Grifo nosso.

primeiros antepassados, a criticidade de teus contemporâneos e o temor daqueles que tiverem a infelicidade de viver depois de ti²⁷¹.

Passado, presente e futuro assim justapostos devem levar o homem do presente a refletir sobre sua condição atual em relação a um passado que se perdeu e que aparentemente era bom. Também deve instigá-lo a refletir sobre o futuro na medida em que: se o curso da história continuar do jeito que está, corrompido e degenerado, que futuro aguarda a espécie humana? O tom escatológico da mensagem voltada para o destino do homem é bem pertinente.

Por “tom escatológico” compreendemos o suposto ponto de chegada da espécie humana na história já que a escatologia, na compreensão teológica cristã, abrange a origem e o destino do homem, da sociedade e do cosmos numa perspectiva linear. Para Schelegel (2009, p. 132):

[...] a “escatologia” (do grego *éskhatos*, “fim”, e *logos*, “discurso”) diz respeito às realidades ou aos fins últimos, ou, mais simplesmente, ao fim do mundo. A concepção que os crentes têm desse fim (bem como da origem) do mundo pode ter consequências muito importantes. É o caso, por exemplo, quando o imaginam como um apocalipse (do grego *apokálipsis*, “revelação”, “desvelamento”) no sentido corrente e simplista da palavra: destruição violenta dos inimigos de Deus e salvação para os fiéis.

Analisada de forma específica, a citação do *Segundo Discurso* em comparação com essa acima endossa, como vimos, a tese de Sousa (2001), para quem Rousseau é partidário da herança cristã, embora laicizada. Contudo, em relação ao cristianismo o resultado seria às avessas, pois se tomarmos a citação do *Segundo Discurso* isoladamente, não há muita esperança e otimismo para o fim da história humana. Para os cristãos, todas as coisas, do início ao fim dos tempos convergem para Jesus Cristo, conforme Pascal (1984, p. 174):

Se examinarmos a ordem do mundo sob esse aspecto, veremos se todas as coisas não tendem ao estabelecimento de dois princípios dessa religião: Jesus Cristo é o objeto de tudo e o centro para onde tudo converge. Quem o conhece, conhece a razão de todas as coisas.

²⁷¹ Id. *ibid.*

Essa perspectiva de Pascal é completamente estranha à condição do homem na sociedade civil em Rousseau. Os traços que vemos são de ruptura e não de continuidade entre Rousseau e o cristianismo. No *Segundo Discurso*, os homens se reúnem para tirar proveito uns dos outros quando os ricos usaram disfarces e hipocrisias para enganar os pobres ao propor-lhes o contrato. Mesmo no *Contrato Social*, os contratantes se reúnem para garantirem a proteção mútua, a ordem e o direito legítimos. Ao contrário dos discursos aparentes e falsos presentes no *Segundo Discurso*, é a voz de Rousseau que exerce o comando em vista do restabelecimento do verdadeiro direito político no *Contrato Social*²⁷².

Tanto num caso como no outro, o motivo principal pelo qual os homens se reúnem não é para prestar cultos a Deus ou continuar a obra da criação. Eles se reúnem para formarem o Estado a partir da soma de suas vontades. Podemos dizer que, predomina uma falsa vontade de todos, no *Segundo Discurso*, ao passo que deve prevalecer a vontade geral no *Contrato Social*, conforme citação: “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”²⁷³.

Vimos que só a vontade geral é soberana no *Contrato Social*. Conforme mencionado previamente, Mitchell (1992) entende que Rousseau emancipa o conceito de soberania do cristianismo a partir de uma relação lógica que esse estudioso estabelece entre a teoria política do *Contrato Social* e a teologia de Lutero. Para Mitchell (1992), o conceito de soberania em Lutero tem como objetivo estabelecer um novo vínculo entre o cristão e Jesus Cristo, não por meio da Lei (*Law*), mas por meio da Fé, em conformidade com o Evangelho (*Gospel*). Obviamente a lei – limitada ao domínio humano – não deve ser suprimida, mas deve ser subordinada à Fé. Vivendo apenas atendendo à lei, o homem é incapaz de encontrar o caminho para a salvação por si mesmo. Nesse caso, o cristão deve subordinar a sua vontade aos desígnios de Deus por meio da fé, conforme citação (LUTERO apud MITCHELL, 1992, p. 354): “[...] viver para a lei é morrer para Deus; e morrer para a lei, é viver para Deus”²⁷⁴.

²⁷² ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, p. 21. O. C. III, p. 351.

²⁷³ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, op. cit., p. 33. O. C. III, p. 361.

²⁷⁴ [...] *to live to the law is to die to God; and to die to the law, is to live to God.* (Tradução livre).

Entregue a si mesmo, o homem se angustia devido à sua incapacidade em encontrar o caminho para a salvação. Nesse aspecto, atender aos Mandamentos do Evangelho é o primeiro passo do cristão para a salvação. Através deles, o homem reconhece suas fraquezas num gesto de humildade e assim, abre a possibilidade para Jesus Cristo conduzir sua vida, conforme citação: “Quando Cristo aparece, Ele remove nossos pecados”²⁷⁵. A hierarquia não existe de homem para homem, pois todos são iguais perante Jesus Cristo, e igualmente todos devem cair no abismo da existência para encontrá-Lo. Obviamente, Lutero quer atingir a predominante hierarquia católica que dividia arbitrariamente clérigos e leigos. Não há soberania de homem para homem, já que cada um para ser livre, deve entregar-se à soberania do Cristo.

Mitchell (1982) entende que há certas similitudes entre Lutero e Rousseau em se tratando de sua obra “Do Contrato Social”. O seu ponto de partida é a citação de Rousseau na qual é apresentado o “problema fundamental” que desafia o contrato social, conforme citação já mencionada:

“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”. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece²⁷⁶.

Para garantir a proteção de seus bens, o cidadão deve alienar sua liberdade dada pela natureza na qual ele só encontra limites em suas próprias forças, para a vontade geral que é soberana, e assim garantir a liberdade civil e o direito a possuir os seus bens em acordo com os contratantes. Nesse aspecto, conforme a interpretação de Mitchell (1982), assim como o cidadão abre mão de sua liberdade (*freedom*) a serviço (*servitude*) da vontade geral que é soberana, o cristão abre mão de sua liberdade em vista da soberania que é o Cristo (MITCHELL, 1992, p. 360). Isso dá a entender que Rousseau secularizou a política ao tratar do conceito de soberania fora do domínio teológico.

As descontinuidades entre Rousseau e o cristianismo continuam já que para alguns autores cristãos a salvação dos homens depende da observância dos preceitos da vontade

²⁷⁵ *When Christ appears for us, He 'swallows up' sin.* (Id. Ibid., p.355). (Tradução livre).

²⁷⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. São Paulo: Nova Cultural, 1983 (Os Pensadores), p. 32. O. C. III, p. 360.

divina e os homens só são salvos por meio dela (RILEY, 2001, p. 127)²⁷⁷. Por exemplo, para Pascal (1984, p. 139), a perdição humana se dá quando o homem não atende a Sabedoria divina, conforme citação: “Eu sou aquela que vos formou e a única que pode ensinar-vos o que sois. Mas não estais agora no estado em que vos formei”. Embora a gênese do conceito seja religiosa, ela não segue esse paradigma confessional em Rousseau. Para Riley (2001, p. 146-147):

Rousseau não apenas queria “secularizar” a vontade geral – removendo-a (principalmente) da teologia (a vontade de Deus salvará “todos os homens”); ele queria dotar os seres humanos com uma vontade, um “poder” realmente eficaz de escolha, que pode ser submetido à influência geral da educação cívica – a educação republicana que Montesquieu eloquentemente descreveu, mas que tinha desaparecido da monarquia moderna²⁷⁸.

Em outras palavras, nessa perspectiva, é a vontade geral que salva os homens das misérias e males sociais que eles mesmos criaram. Males estes que não foram dados por Deus, ou ainda resultado da herança herdada pelos homens pelo pecado de Adão conforme relato bíblico no livro do Gênesis²⁷⁹. São males sociais porque são criados pelos homens em sociedade, por meio da “queda” do homem em seu estado de natureza, embora numa clara alusão à cultura judaico-cristã. Para Starobinski (2001, p. 24):

O drama da queda não antecede, portanto, a existência terrestre; Rousseau transporta o mito religioso para a própria história; divide-a em duas eras: uma, tempo estável da inocência, reino tranquilo da pura natureza; a outra, história em devir, atividade culpada, negação da natureza do homem.

Pensadores como Pascal oferecem uma orientação diferente daquela dada por Rousseau em sua teoria política quando este narra a passagem do estado de natureza à sociedade civil pela propriedade. Em Pascal, a condição do homem quando sai das mãos do criador é diferente do homem do estado de natureza em Rousseau:

²⁷⁷ RILEY, Patrick. Rousseau’s General Will. In: _____. **The Cambridge Companion to Rousseau**. Cambridge: University Press, 2001.

²⁷⁸ Rousseau not only wanted to “secularize” the general Will – to turn it (mainly) away from theology (and God’s will to save “all men”); he wanted to endow human beings with a will, a really efficacious “power” of choosing, which can then be subjected to the generalizing influence of civic education – a republican education that Montesquieu eloquently described but took to have vanished from the modern (monarchical) world (Tradução livre).

²⁷⁹ Cf. Gn 2, 4b - 3,24.

Criei o homem santo, inocente, perfeito; enchi-o de luz e de inteligência; comuniquei-lhe minha glória e minhas maravilhas. Os olhos do homem viam então, a majestade de Deus. Não se achava nas trevas que o cegam, nem na mortalidade e nas misérias que o afligem (PASCAL, 1984, p. 139).

Se o mal nasce com a formação da sociedade civil, a questão do mal em Rousseau ultrapassa os limites da teologia cristã para os domínios da história e da política. Nesse aspecto, o genebrino desvincula o mal da natureza humana no *Segundo Discurso*. Por outro lado, Deus não é o autor do mal. Em ocasião da desaprovação de um poema de Voltaire intitulado *Poema sobre o desastre de Lisboa*, Rousseau defende a Providência em sua *Carta de J.-J. Rousseau ao Senhor de Voltaire*, mais conhecida como a *Carta sobre a Providência*, em 1756²⁸⁰. A existência de um Deus eterno e criador faz parte da filosofia da religião de Rousseau. Que esse mesmo Deus é mau ou impotente por permitir uma catástrofe tão alarmante quanto a do terremoto da “devota” Lisboa, Rousseau não concorda rigorosamente. Assim como o homem no estado de natureza, Deus também não é o autor do mal.

Sem se ater a pseudônimos ou chacotas, Rousseau mantém-se firme e sincero em seus argumentos a Voltaire sob a forma de uma recusa teórica sistemática. Para Rousseau, atribuir a Deus as causas dos males físicos ou naturais, pondo Suas perfeições sob suspeita, é completamente inadequado. As causas dos males morais e físicos estão na ordem imanente. Sugerir a Deus como culpado seria como que tirar a responsabilidade do homem civilizado, conforme citação:

Não vejo como se possa buscar a fonte do mal em outro lugar que não no homem livre, aperfeiçoado, portanto corrompido; e, quanto aos males físicos, se a matéria insensível e impassível é uma contradição, como me parece ser, eles são inevitáveis em todo sistema do qual o homem faça parte; então a questão não é por que o homem não é perfeitamente feliz, mas porque ele existe. Além disso, acredito ter mostrado que, exceto a morte, que quase não é um mal senão pelos preparativos de que se a faz preceder, a maior parte de nossos males físicos são mais uma vez obra nossa²⁸¹.

Nesse caso, Rousseau também rejeita a tese do pecado original, pois a humanidade não é naturalmente corrompida como afirmava Pascal (1984). A abordagem teológica da

²⁸⁰ Voltaire escreveu esse poema em ocasião do terremoto em Lisboa em primeiro de novembro (dia de todos os santos) de 1755, vitimando centenas de pessoas, boa parte presente nas igrejas.

²⁸¹ ROUSSEAU. *Textos autobiográficos e outros escritos*, op. cit. p. 123, O. C. IV, p. 1061.

época era fundamentada nas Sagradas Escrituras a partir da interpretação do mencionado livro do Gênesis, na “Carta aos Romanos”²⁸² de São Paulo e na teologia de Santo Agostinho. Coube a Pascal apresentá-la propositadamente à nova cultura.

De acordo com essa abordagem, foi por bondade que Deus criou o mundo. O mal não está em Deus, mas está nas criaturas na proporção em que houve a queda do nosso primeiro pai: Adão. Por ele, todos os seres humanos padecem por natureza do pecado original. E apenas pela graça de Deus é que o ser humano pode sair dessa condição miserável, conforme Pascal (1984, p. 168): “Jesus está em um jardim, não de delícias como o primeiro Adão, onde este se perdeu e com ele todo o gênero humano, mas num jardim de suplícios, de onde se salvou e com ele todo o gênero humano”.

De nada adianta os esforços humanos para atingir a beatitude. Sem o auxílio da graça, o ser humano nada pode fazer para sair de tal situação. Embora houvesse certa valorização da razão, só com o auxílio da fé era que o ser humano podia salvar-se. A solução para o mal é meramente transcende. Só Deus pode extirpar o mal da humanidade. De acordo com Gouhier (2005, p. 31):

A lógica do pecado original é rigorosa: a cura não pode ser obra do doente. Um médico inserido na natureza e na história só pode curar as feridas naturais e históricas: a salvação exige um salvador. Não se trata de filosofia ou racionalidade, mas da graça sobrenatural e transcendente²⁸³.

A questão do mal no mundo não pode ser consequência de fatalismos ou da providência. Rousseau historiciza o problema, já que Deus não é o culpado, nem tampouco a natureza humana é corrompida, conforme citação do *Segundo Discurso*: “[...] a maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza”²⁸⁴.

Afirmar a bondade natural do homem é também negar toda a origem do mal na própria natureza do homem ou na Providência. Rousseau responsabiliza o homem por ter

²⁸² *Eis por que, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram.* Cf. Rm 5,12.

²⁸³ *La logique de ce péché originel est rigoureuse : la guérison ne saurait être l'oeuvre du malade ; un médecin transcendant la nature et l'histoire peut seul guérir la nature blessée par l'histoire : le salut exige un Sauveur. Il s'agit ici non de philosophie ou de sagesse mais de grâce surnaturelle et transhistorique.* (Tradução livre).

²⁸⁴ ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op. cit. p. 241, O. C. III, p. 138.

se esquecido de sua própria natureza. O homem moderno se encontra numa situação decadente sufocado por suas próprias invenções e futilidades. Obviamente a questão do mal engloba os três domínios: histórico, social e moral. O mal é histórico porque, uma vez inexistente no estado de natureza, o seu surgimento coincide com o surgimento da propriedade e da desigualdade nascente. Ele é social porque ele existe entre os homens que formaram os estabelecimentos políticos. O mal também tem uma dimensão moral porque cada homem é responsável por suas ações na vida em sociedade, e elas podem ser boas ou más.

Contudo, queremos dar ênfase à tese segundo a qual o problema do mal em Rousseau não está no domínio teológico. O domínio sócio-político concentra a questão histórica, já que o mal é originado e desenvolvido no interior da sociedade civil; e concentra a questão moral já que uma vez inserido na sociedade, o homem pode agir bem ou mal em sua relação com os outros. Para Cassirer (1994, p. 212-213):

A originalidade, a verdadeira importância de Rousseau, reside num outro domínio muito diferente: não é o problema de Deus mas ao problema do direito e da sociedade que o seu pensamento, como um todo, se dedica. No entanto, foi precisamente através dele que Rousseau nos apresentou uma perspectiva e uma abordagem novas. Foi o primeiro, sem dúvida, a elevar o problema acima do plano individual para situá-lo expressamente no nível da existência social. Foi aí que Rousseau acredita ter descoberto o ponto onde a questão da verdadeira significação da existência humana, de sua felicidade ou de sua miséria, pode ser finalmente solucionada.

Do mesmo modo, ao defender que o homem é bom por natureza, Rousseau rompe com a tese do pecado original, e dá uma nova interpretação sobre a origem do mal no *Segundo Discurso* que também é interpretado por Cassirer (1994) e Starobinski (1991) como uma obra que elabora uma nova Teodiceia. O mal não está no pecado original, não está em Deus, nem está na natureza, nem tampouco na condição natural do homem. É pertinente nos perguntar qual a relevância dessa constatação apresentada na sentença anterior: teria Rousseau à intenção de salvaguardar a natureza humana? De mostrar a miséria do homem civilizado? De criticar a política e a sociedade? Ou ainda de mostrar as mazelas institucionais? Uma coisa é certa, para Rousseau: é o homem o autor do mal no mundo, conforme citação do *Emílio*:

Homem, não procures mais o autor do mal; esse autor és tu mesmo. Não existe outro mal além do que fazes ou do que sofres, e ambos vem de ti. O mal geral só pode estar na desordem, e vejo no sistema do mundo uma ordem que não se desmente. O mal particular está apenas no sentimento do ser que sofre, e tal sentimento o homem não recebeu na natureza, causou-o a si mesmo²⁸⁵.

O problema do mal em Rousseau tem forte intensidade social e política porque desde a sua origem a propriedade baseada na falsidade do discurso resultou na criação das primeiras formas de desigualdade, conforme já apresentado nesse trabalho. A instauração da propriedade foi uma das primeiras fontes do mal na história humana. Ela é a porta que abre a desigualdade política e o horrendo estado de guerra por causa da ganância e ambição dos homens. Um instrumento não menos sutil e bastante perigoso foi o surgimento da retórica. Por ela o homem pôde fazer o errado parecer certo, e a linguagem tornou-se instrumento de violência política.

A instauração da propriedade simultânea ao surgimento da retórica consumou-se como um casamento perfeito que culminou com a exploração do homem pelo homem, a resultante formação do Estado e a instalação do mal no mundo. Foi o homem que não sabendo utilizar de suas faculdades estabeleceu a miséria no mundo, conforme citação da *Carta a Christophe de Beaumont*: “Deus é justo, disto estou convencido, trata-se de uma consequência de sua bondade; a injustiça dos homens é obra deles não de Deus; a desordem moral, que depõe contra a providência aos olhos dos filósofos, não faz senão demonstrá-la aos meus”²⁸⁶.

O mal precisava ser diagnosticado desde sua raiz, para poder, quem sabe, ser extirpado da humanidade. Não acreditamos que Rousseau quis apenas constatar o problema do mal no âmbito político e social. Rousseau quis acima de tudo resgatar o homem, e a partir dele dar um novo significado à existência humana. Se supostamente é impossível combater o mal na sociedade, conhecendo sua origem, os homens podem ao menos evitá-lo, conforme citação da *Carta a Christophe de Beaumont*:

A justa defesa de mim mesmo obriga-me somente a fazer-vos observar que, ao pintar as misérias humanas, meu objetivo era desculpável, e mesmo louvável;

²⁸⁵ ROUSSEAU. *Emílio ou Da Educação*, op. cit., p. 379, O. C. IV, p. 588.

²⁸⁶ ROUSSEAU. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*, op. cit., p. 70, O. C. IV, p. 959.

pois mostrava aos homens como eles próprios produziam suas desgraças e, conseqüentemente, como podiam evita-las²⁸⁷.

Ora, nada mais inaceitável para o clero católico um tratado que não levasse em consideração a importância do sacramento do batismo para purificar a criança da mancha do pecado original. Da mesma maneira, a França tinha muitos colégios católicos que visavam à educação da criança. Não estamos verdadeiramente seguros se, para Rousseau, o paraíso terrestre de fato existiu no sentido bíblico, mas ele parece ser categórico ao afirmar que não houve conexão entre a queda do homem e da mulher e a introdução do pecado original, conforme a *Carta a Christophe de Beaumont*:

Para começar, essa doutrina do pecado original, sujeita a tão terríveis dificuldades, nem de longe, em minha opinião, está contida nas Escrituras de forma tão clara e tão rígida como o orador Agostinho e nossos teólogos pretenderam construí-la²⁸⁸.

Esse tópico apresentou elementos de descontinuidade entre a teoria social e política de Rousseau e o cristianismo. Em outras palavras, o divórcio entre o ser e o parecer aparece, porém onde está o cristianismo? Vimos que pouco adianta procurar o estado de natureza na Bíblia, ou mesmo o homem natural em contraste com a personagem de Adão para quem, segundo interpretação teológica, foi o responsável pela entrada do mal no mundo.

Obviamente esse projeto é estranho, já que culpar Adão pelo mal teria pelo menos duas conseqüências: a primeira diz respeito a não responsabilização do homem em sociedade, já que bastaria a ele reconhecer esse pecado vindo de Adão para se salvar pela graça de Cristo. Outra decorrência é que a sociedade do Antigo Regime manteria seu *status quo* já que a culpa pelas misérias sociais não recairia sobre ela. Afinal, conforme Cassirer (1994, p. 217):

[...] todo homem deve tornar-se o seu próprio salvador e, num sentido ético, o seu próprio criador. A sociedade, sob a forma que ainda prospera, infligiu à humanidade suas feridas mais cruéis: é ela quem pode e deve curar essas próprias feridas pela sua própria renovação.

²⁸⁷ ROUSSEAU. *Textos autobiográficos e outros escritos*, op. cit. p. 123, O. C. IV, p. 1061.

²⁸⁸ ROUSSEAU. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*, op. cit., p. 50, O. C. IV, p. 937-938.

Da mesma forma a nova interpretação de conceitos como vontade geral e soberania, ambos fora do domínio teológico, teria como resultado o fortalecimento da nova teoria política contratualista estranha àquela defendida por teóricos que defendiam o Antigo Regime como Bossuet (2006). Em outras palavras, os homens em sociedade, numa condição natural de igualdade e liberdade teriam que resolver os problemas que a própria sociedade criou.

Nesse caso, recorrer à Bíblia para explicar ou denunciar esses males confundiria mais do que contribuiria para o fim de governos despóticos. Já dissemos que Rousseau não é teólogo. Contudo, isso quer dizer que o cristianismo em Rousseau não tem nenhuma importância do ponto de vista da teoria social e política? Primeiro que tudo é verdade que ele até não partiu de uma inspiração evangélica cristã para denunciar os males sociais.

Por outro lado, até aqui ele também não acusou o cristianismo de ser o mentor das desigualdades, como sugerem autores como Meslier (1978). O que ele quis dizer é que não há ricos e pobres, exploradores e explorados por “vontade divina” como faziam crer grande parte do clero e que homens como Meslier já denunciavam essa mentira. Predomina de fato um silêncio sobre o cristianismo, o que não significa dizer, pelo menos ainda, que essa religião endossa a desigualdade moral ou política. Se a fonte do mal não é justificada pela Bíblia, Rousseau também não a acusa de legitimá-lo. Ele não ridicularizou a Sagrada Escritura até esse tópico. Sendo assim, se o genebrino não entende que o mal não é instaurado pelo pecado de Adão, ele negaria a salvação em Jesus Cristo?

Todo o silêncio sobre a religião é rompido no capítulo VIII do último livro do *Contrato Social*, intitulado *Da Religião Civil*. Por alguma razão, não há espaço para a religião cristã nos falsos estabelecimentos políticos formados no *Segundo Discurso*. Houve uma indiferença de Rousseau para com a religião cristã? Não sabemos ao certo, o fato é que ele guardou essa temática para o *Contrato Social* que será discutida a seguir.

7.2 Religião civil, intolerância e cristianismo

Rousseau bem que poderia quando na elaboração do *Segundo Discurso* ter estabelecidos vínculos entre a formação de uma sociedade constituída pela falsidade e a criação de religiões medíocres cujo objetivo era o de dar suporte dogmático a tal estabelecimento político. Essa discussão não foi suprimida como um todo, antes ela foi adiada. Tardamente ela aparece na já mencionada *Carta sobre a Providência* (1756), conforme citação:

Confesso que existe uma espécie de profissão de fé que as leis podem impor; mas, exceto os princípios da moral e do direito natural, ela deve ser puramente negativa, porque podem existir religiões que ataquem os fundamentos da sociedade, e é preciso começar por exterminar essas religiões para assegurar a paz do Estado. Desses dogmas a serem proscritos, a intolerância é, sem dúvida, o mais odioso, mas é preciso tomá-lo em sua origem, pois os mais sanguinários fanáticos mudam sua linguagem segundo a fortuna, e pregam apenas paciência e doçura quando não são os mais fortes²⁸⁹.

Se há religiões que atacam os fundamentos da sociedade, que religiões e que sociedade seriam essas? Com certeza não é a sociedade estabelecida no *Segundo Discurso* e nem tampouco a religião cristã descrita na *Resposta ao Rei da Polônia*. Em todo caso, existem religiões que podem ameaçar a paz do Estado, religiões estas que deveriam ser exterminadas por propagarem a intolerância. Para Rousseau:

Assim, em princípio, denomino intolerantes todos aqueles que imaginam que um homem de bem deve necessariamente acreditar em tudo o que eles acreditam, e condenam impiedosamente os que não pensam como eles próprios. Com efeito, os fiéis raramente têm a disposição de deixar os condenados às penas eternas em paz neste mundo; e um santo que acredita viver com réprobos habitualmente se antecipa ao ofício do diabo. E se houvesse incrédulos intolerantes que quisessem forçar o povo a não crer em nada, eu não os baniria menos severamente do que os que querem forçar a crer em tudo aquilo que lhe agrada²⁹⁰.

Há religiões que põe em risco a segurança do Estado assim como há protagonistas intolerantes (fiéis, santos, incrédulos) responsáveis por provocar instabilidades políticas devido ao seu fanatismo. Para Rousseau, todos devem ser banidos, pois o que importa é a segurança do Estado. Com o intuito de propor uma solução para essas agitações frutos da intolerância, Rousseau defende um “código moral” ou uma “profissão de fé civil” cujo objetivo seria o de conter: “[...] positivamente, as máximas sociais as quais cada um seria obrigado a admitir, e negativamente, as máximas fanáticas as quais seria obrigado a rejeitar, não como ímpias, mas como sediciosas”²⁹¹.

Não há uma relação direta com o cristianismo aqui. Rousseau não diz que o cristianismo faz parte dessas religiões que atacam os fundamentos do Estado, ou que a

²⁸⁹ ROUSSEAU. *Carta sobre a Providência*, op. cit., p. 135. O. C. IV, p. 1073.

²⁹⁰ Id., *ibid.*

²⁹¹ Id., *ibid.*

proposta da “profissão de fé civil” é rigorosamente baseada no cristianismo. Por outro lado, Rousseau mantém sua coerência com a *Resposta ao Rei da Polônia* quando ele menciona os protagonistas fanáticos, padres, devotos e filósofos causadores da intolerância. O reinado das aparências se estabelece quando, por meio de sedições, fanáticos impõem suas ideias como verdadeiras a ferro e fogo. Esses sim são os responsáveis pelas instabilidades no Estado uma vez movidos pelo fanatismo, pois além de não aceitarem ideias opostas às suas, eles as condenam violentamente. Para resumir sua argumentação junto a Voltaire, Rousseau propõe que:

Assim, toda religião que pudesse estar de acordo com o código seria admitida, toda religião que discordasse dele seria proscrita, e cada um seria livre para não ter outra a não ser o próprio código. Essa obra, feita com cuidado, seria, parece-me, o livro mais útil jamais composto e talvez o único necessário aos homens²⁹².

Nesse caso, o cristianismo como religião e o Evangelho como guia da vida humana não teriam nenhum valor no pensamento de Rousseau, uma vez que ele não menciona nem um, nem outro? Mesmo respondendo que sim, essa resposta não poderia esgotar o sentido dessa citação em volta da retórica política de Rousseau. O fato dele não mencionar o cristianismo, ou mesmo o Evangelho, não significa que ambos devam ser descartados. O cristianismo poderia estar de acordo com este código proposto? Essa religião poderia conviver numa sociedade tolerante? Há casos em que isso é narrado como algo possível na tradição da filosofia moderna.

Por exemplo, Thomas More, na *Utopia*²⁹³, é bem elucidativo quando narra um acontecimento envolvendo questões religiosas na Ilha em relação ao entusiasmo desvairado. Mesmo sendo católico e até considerado santo pela Igreja Católica por se opor à Reforma Anglicana e ser martirizado por causa dessa atitude, More nessa obra, mostra-se intolerante para com a intolerância religiosa. De fato, ele foi um dos primeiros autores modernos a defender uma liberdade de religião, quando a Europa já estava sendo sacudida por conflitos após a Reforma Protestante. Na ocasião, More demonstra como os habitantes da Ilha respeitavam as opiniões diversas em matéria de religião.

²⁹² Id., *ibid.*, p.135-136. O. C. IV, p. 1073-1074.

²⁹³ MORE, Thomas de. **Utopia**. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Os Pensadores).

Diante do pluralismo religioso já presente na Ilha havia também a presença de visitantes cristãos, nos quais divulgavam a sua fé. De acordo com More (1972), a propaganda cristã surtiu efeito positivo nos habitantes nativos. Nada estranho para um católico fervoroso como More, apresentar essa simpatia para com sua religião. Alguns dos habitantes se converteram ao cristianismo são os chamados “neófitos” (os novos iluminados pelo batismo). Esses neo-convertidos eram tratados com respeito pelos demais habitantes desde que respeitasse as demais religiões da Ilha. Coisa que não aconteceu a um deles, conforme More (1972, p. 295):

Apenas um dos nossos neófitos foi preso em minha presença. Recém-batizado, pregava em público, não obstante os meus conselhos, com mais zelo que prudência. Arrebatado por seu grande fervor, não se contentava em elevar ao primeiro plano o cristianismo; e condenava todas as outras religiões vociferando contra seus mistérios, que classificava de ímpios e sacrílegos, dignos do inferno.

Exemplo clássico envolvendo fanatismo e intolerância religiosa. Os exageros da fé, o entusiasmo, o zelo imprudente não podem fazer parte de uma religião verdadeira. Mesmo católico, More vislumbra na *Utopia* a necessidade de uma atitude religiosamente tolerante. Como isso foi construído na Ilha? Utopus (seu fundador) percebeu a fragilidade política dos habitantes causada por motivos religiosos que os colocavam em constante estado de guerra. Os habitantes vivendo esses contínuos conflitos acabaram por favorecer a conquista de Utopus ao país. Foi assim que ao conquistá-lo exigiu que a liberdade de Religião fosse observada. Utopus não tolera a intolerância religiosa por se contrapor à estabilidade pública. A ordem social depende da liberdade religiosa. Ninguém pode ser prejudicado por abraçar determinada crença, conforme citação: “Este neófito, depois de ter deblaterado neste tom durante muito tempo, foi preso, não sob prevenção de ultraje ao culto, mas por ter provocado tumulto entre o povo. Foi a julgamento e condenado ao exílio”²⁹⁴.

Não há nada mal em professar uma fé, porém essa profissão deve respeitar as outras crenças diferentes. Esse tipo de atitude tolerante às profissões de fé divergentes é uma exigência que encontra forte respaldo entre os pensadores modernos. É preciso tomar

²⁹⁴ Id., *ibid.*

cuidado com o excesso de zelo religioso, pois o entusiasmo pode levar à intolerância, da mesma forma que o excesso de razão pode levar ao fanatismo.

Na *Carta acerca da tolerância*, de Locke, talvez uma das obras modernas mais significativas sobre a tolerância, esse pensador inglês apela para a racionalidade quando o assunto diz respeito à liberdade religiosa. Para Locke (1983, p. 04): “A tolerância para os defensores de opiniões opostas acerca de temas religiosos está tão de acordo com o Evangelho e com a razão que parece monstruoso que os homens sejam cegos diante de uma luz tão clara”²⁹⁵.

Na sua luta contra a intolerância, Locke inclui não apenas a faculdade da razão, mas também, as verdades do Evangelho. Seria como se ele quisesse unir fé e razão na sua defesa da tolerância. Lógico que não como os medievais que sujeitavam a razão aos mistérios da fé numa via de mão única. A fé também deve estar lado a lado com a razão, pois uma fé sem nenhum traço de racionalidade é causa de fanatismos e superstições que levam à intolerância.

Atender a razão significa curar a sociedade civil de suas feridas abertas pela intolerância causadora do fanatismo. A razão e o Evangelho são capazes de guiar o homem à verdade. Em síntese, todos os cristãos das mais diferentes crenças podem conviver pacificamente na sociedade laica proposta por Locke. Eles têm que abrir mão do fanatismo que promove sedições entre os homens.

O fanatismo e a superstição nascem das convicções religiosas mal administradas. Ainda mais nos tempos modernos quando atos políticos eram fortemente unidos a problemas religiosos. Voltaire, no *Dicionário Filosófico*, precisamente no verbete “Fanatismo”, afirma que:

O fanatismo, em relação à superstição, é o mesmo que o arrebatamento é para a febre ou a raiva para a cólera. Aquele que experimenta êxtases, visões, que confunde os sonhos com as realidades e as suas imaginações com profecias, é um entusiasta; aquele que alimenta a sua loucura com o crime é fanático (VOLTAIRE, 1983, p. 182)²⁹⁶.

²⁹⁵ LOCKE, John. **Várias Obras**. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1983 (Os Pensadores).

²⁹⁶ VOLTAIRE, François Marie Arouet. **Várias Obras**. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1983 (Os Pensadores).

Quer dizer que, enquanto se alimentam visões e aparições ou coisas dessa natureza, isso não é de todo ruim para o ser humano. Contudo, quando imaginação e realidade se entrecruzam, e esses visionários querem impor a ferro e fogo suas crenças, então nós temos o fanatismo a serviço da intolerância religiosa. Embora Voltaire tivesse uma perspectiva bem diferente de More e Locke, já que esse pensador francês foi um crítico severo das religiões históricas como o cristianismo.

A discussão que põe em evidência a “profissão de fé civil” iniciada na *Carta sobre a Providência* não se esgota nela. Rousseau a retoma no capítulo sobre a “Religião Civil” no *Contrato Social*. Nele, o cristianismo não está à margem dessa discussão. Bertram (2009, p. 138)²⁹⁷ apresenta pelo menos dois erros comuns quando os leitores se deparam sobre esse capítulo. A primeira reação é de ignorá-lo ou depreciá-lo quando o leitor se depara com ele, como se ele não acrescentasse nada à teoria política de Rousseau. O segundo erro é fruto de uma reação de hostilidade a Rousseau, por que o leitor o associa a um pensador totalitário, antiliberal, intolerante e hostil à liberdade individual.

Almeida Júnior (2008, p. 157) apresenta algumas características bem particulares sobre esse capítulo ao afirmar que:

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

O capítulo sobre a “Religião Civil” de fato é muito complexo, pois Rousseau acredita que a religião não pode se desvincular da vida política, mas por caminhos intrincados. A religião pode ter uma função social na proporção em que ela santifica a unidade do corpo político. Nesse capítulo, Rousseau apresenta um aspecto político da intolerância, mostrando que a tolerância tem seus limites, razão na qual, conforme Leigh (1979, p. 04):

À primeira vista, nesta questão da tolerância, assim como em muitas outras, as visões de Rousseau parecem ser bem diferentes daquelas da típica filosofia do

²⁹⁷ BERTRAM, Christopher. Toleration and Pluralism in Rousseau’s Civil Religion. Rousseau and L’Infâme. In: MOSTEFAI; SCOTT (Eds.). **Religion, Toleration and Fanaticism in the Age of Enlightenment**. New York: The Netherlands, 2009, p.138.

Iluminismo. Pois ele faz algo que eles raramente, ou nunca, fazem: ele enfatiza, muito francamente, a necessidade de *limitar* a tolerância²⁹⁸.

Para compreender a subdivisão desse capítulo do *Contrato Social*, Leigh (1979) o classifica em duas partes: a relação incompatível entre cristianismo e estados soberanos e a questão relacionada ao “direito de vida e de morte”:

A primeira e mais longa é dedicada a estabelecer o intragável fato de que o puro cristianismo, o cristianismo dos evangelhos, é realmente incompatível com a existência de estados soberanos. Para os cristãos, verdadeiros cristãos, todos os homens são irmãos; e irmãos não devem se matar com a finalidade de defender a existência de estados soberanos (LEIGH, 1979, p. 04-05)²⁹⁹.

Se é verdade que a religião nesse capítulo mencionado deve ser compatível com o corpo político, o mesmo não se pode dizer do cristianismo. Essa foi a causa da indignação dos católicos da França e dos protestantes de Genebra, que escandalizados taxaram Rousseau de *persona non grata* em seus domínios.

No capítulo sobre a “Religião Civil”, Rousseau parte de uma análise histórica e política relacionada aos vínculos entre religião e governos cujo foco inicial é o de entender a origem da intolerância. As sociedades políticas já estão formadas, portanto não há homem natural e estado de natureza. Nesse aspecto, o que nos chama a atenção é que na retórica política de Rousseau, as religiões em suas origens são criações artificiais, e por isso é resultado das relações sociais construídas por aqueles homens. A história das religiões é narrada de forma linear, seguindo a lógica dos dois “Discursos” e tem o seu ponto de convergência no cristianismo. Em sua origem, os homens tinham os reis como deuses e os governos eram teocráticos: “Impõem-se uma lenta alteração de sentimentos e ideias para que se possa resolver e aceitar um semelhante como senhor e persuadir-se de que assim estará bem”, comenta Rousseau³⁰⁰.

²⁹⁸ *At first sight, on this question of tolerance as on so many others, Rousseau's views appear to be very different from those of the typical Enlightenment “philosophe”. For he does something which they rarely, if ever, do: he emphasizes, quite frankly, the necessity of limiting tolerance.* (LEIGH, R.A. **Rousseau and the problem of tolerance in the eighteenth century**. Oxford: Arendon Press, 1978). (Tradução livre).

²⁹⁹ *The first and longer one this devoted to establishing the unpalatable fact that pure Christianity, the Christianity of the Gospels, is really incompatible with the existence sovereign states. For Christians, true Christians all men are brothers; and brothers ought not to kill one another in order to defend the existence of sovereign states* (Tradução livre).

³⁰⁰ ROUSSEAU. **Do Contrato Social**, p. 137. O. C. III, p. 460.

Não vemos esse comentário como favorável. Percebemos um ceticismo sutil subjacente a essas palavras já que a persuasão foi utilizada para dar a homens *status* de deuses. Dá a entender que as religiões e a aparência estavam no mesmo domínio, já que homens se deixavam enganar facilmente. Não havia um monoteísmo universal pelo qual todos os homens estavam nele vinculados, mas cada povo prestava culto ao seu deus predominando o politeísmo. Nesse novo cenário criado por Rousseau as guerras e conflitos estão presentes, e as religiões eram parte significativa nesses conflitos, já que os estados eram teocráticos e os súditos eram devotos deles. Para Rousseau: “Eis como das divisões nacionais resultou o politeísmo e, daí, a intolerância teológica e civil que naturalmente é a mesma, como explicaremos adiante”³⁰¹.

A narrativa segue apresentando tensões entre os povos e seus respectivos deuses, já que de um lado determinados povos e seus deuses podiam respeitar os demais, porém de outro, havia a lei do mais forte, pois uma vez que determinado povo subjugassem outro, este último deveria obedecer ao deus vencedor. Exceção feita aos judeus, que conforme Rousseau, estes não reconheceram os deuses babilônicos e sírios uma vez submetidos por esses povos. O texto sugere que as religiões não traziam paz a terra.

A narrativa muda de aspecto quando Rousseau apresenta a religião dos romanos e, posteriormente o cristianismo. A técnica usada pelos romanos era, uma vez subjugando os povos, estendiam com eles seus deuses, ao passo que adotavam também os deuses daqueles estabelecendo uma espécie de paganismo como religião universal, conforme citação:

Tendo, por fim, os romanos estendido, com seu império, o seu culto e seus deuses, e tendo frequentemente eles mesmos adotados os dos vencidos, concedendo a uns e a outros o direito de *polis*, os povos desse vasto império passaram sem sentir a contar com uma multidão de deuses e de cultos, quase que os mesmos em todos os lugares, e, assim, o paganismo foi finalmente conhecido no mundo como uma única e mesma religião³⁰².

Assim, o terreno estava preparado para o cristianismo. Não há muita afinidade entre o relato que se seguirá com aquele da *Resposta ao Rei da Polônia*. A retórica de Rousseau muda substancialmente entre a concepção de um cristianismo e outro. A dramaticidade

³⁰¹ Id. *ibid.* p. 138. O. C. III, p. 460.

³⁰² Id. *ibid.*, p. 139. O. C. III, p. 462.

que introduziu a *Resposta ao Rei da Polônia* segundo a qual: “Passo a uma acusação muito mais grave³⁰³”, cede espaço para uma retórica política mais pragmática, já que o calor da fé tem seu domínio restrito a racionalidade em volta do bem-estar do corpo político.

Ora, quando Jesus Cristo separou o sistema teológico do político quebrando a unidade romana em função de um reino espiritualizado: “[...] fez com que o Estado deixasse de ser uno e determinou as divisões intestinas que jamais deixaram de agitar os povos cristãos³⁰⁴. O tom marcadamente cético nessa parte do texto contra o cristianismo não muda já que as consequências dessas mudanças ocorridas na passagem do Império Romano para o cristão não são amenizadas. Assim, os pagãos não foram sensibilizados por essa ideia de um reino do outro mundo já que para eles, era uma espécie de astúcia em que os cristãos “verdadeiros rebeldes” usavam para tomar o poder político, conforme citação:

Ora, não podendo essa nova ideia de um reino do outro mundo penetrar na cabeça dos pagãos, eles sempre consideraram os cristãos como verdadeiros rebeldes que, por sob uma submissão hipócrita, só esperavam o momento oportuno para se tornarem independentes e senhores, assim usurpando, pela habilidade, a autoridade que fingiam respeitar em sua fraqueza. Tal a causa que determinou as perseguições³⁰⁵.

Rousseau, nessa passagem, ao se utilizar de expressões taxativas como “submissão hipócrita”, além de palavras relacionadas à usurpação e fingimento, coloca o cristianismo nas fronteiras da aparência. Como pensar numa renovação do cristianismo nesse contexto? Por outro lado, quando a religião cristã se imiscuiu ao Estado subjugou as leis civis fazendo com que todos os súditos devessem seguir a legislação do Estado. Aqueles que pensavam o contrário eram convencidos, forçados e até mortos caso não se convertessem.

O que na verdade demonstra uma contradição, pois se os cristãos não têm interesse algum nas coisas do mundo qual o motivo deles quererem impor uma lei que na base não tem qualquer vínculo com as coisas terrestres? É nesse aspecto que uma intolerância religiosa pode ter efeito civil. Não se pode tolerar aquele que não professa a fé do

³⁰³ ROUSSEAU. *Resposta ao Rei da Polônia*, op. cit., p. 381. O. C. III, p. 43.

³⁰⁴ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, op. cit., p. 139. O. C. III, p. 462.

³⁰⁵ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, op. cit., p. 139, O. C. III, p. 462.

soberano, e este soberano está bem longe daquele conceito de soberania “Do Contrato Social”. O desfecho dessa trama religiosa e política não poderia ser diferente, já que, conforme Rousseau: “O que os pagãos temiam aconteceu e, então, tudo mudou de aspecto. Os humildes cristãos mudaram de linguagem e logo se viu esse pretensso reino do outro mundo tornar-se neste, sob um chefe visível, o mais violento despotismo”³⁰⁶.

A situação não é tão diferente daquela narrada no *Segundo Discurso* quando os estabelecimentos políticos evoluíram para o despotismo³⁰⁷. A diferença aqui é a inclusão do cristianismo degenerado como forma desse despotismo violento. A partir daí, a instabilidade predominou nos estabelecimentos políticos. É como se Rousseau quisesse demonstrar que enquanto a Religião e o Estado eram unos predominava uma maior ordem social. Conforme Andrade Sahd (2010, p. 201): “O Cristianismo introduziu uma dualidade naquilo em que só havia e só deveria haver unidade. Ele separou o temporal e o espiritual, o teológico e o político”³⁰⁸. O problema do cristianismo se apresenta quando aparecem dois legisladores: o monarca e o padre. Logo após as suas origens, estabeleceu-se e se perpetuou uma tensão no poder em forma de um “conflito perpétuo” entre ambos, pois não se sabe mais a quem obedecer.

Rousseau discorda de duas saídas para esse impasse: não adianta simplesmente anular a Religião do Estado e da vida social como pensavam os materialistas e ateus (influenciados pelas teses de Bayle), nem tampouco colocar o cristianismo como supremo guia da vida política (segundo a tese do bispo Warburton). A teologia e o espírito de irreligião não têm autoridade para guiar a vida política por conta própria. A saída não advém de filósofos materialistas e teólogos³⁰⁹.

A importância da ligação entre política e Religião em Rousseau consiste no fato segundo o qual esta pode contribuir na constituição do Estado unificando e fortalecendo o liame social. A religião deve estar sim a serviço desse propósito. Para Bertram (2009, p. 140): “[...] sua ênfase não está na racionalização do interesse pessoal, mas em aspectos comunitários das instituições sociais e em seus papéis como formadores da psicologia dos

³⁰⁶ Id. *ibid.*

³⁰⁷ ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op. cit. p. 279. O. C. III, p. 190-191.

³⁰⁸ SAHD, Luiz Felipe Netto Andrade. Rousseau: Religião e Revolução. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 16, jan. 2010. Disponível em:

<<http://www.journals.usp.br/cefp/article/viewFile/82589/85552>>. Acesso em: 19 mai. 2013.

³⁰⁹ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, p. 140. O. C. III, p. 463-464.

cidadãos enquanto construtores da identidade coletiva”³¹⁰. Mas, qual Religião contribuiria para o fortalecimento dos laços entre os indivíduos em vista da unidade política?

Rousseau apresenta três tipos de Religião no capítulo sobre a “Religião Civil”: a do homem, a do cidadão e a do padre. Nas duas primeiras, Rousseau encontra vantagens e inconvenientes. O terceiro tipo de religião é efetivamente descartado por Rousseau no tocante à estabilidade de um Estado guiado pela vontade geral. Vejamos as razões. Para Rousseau, não há nenhuma utilidade na religião do padre porque fornece ao homem: “[...] duas legislações, dois chefes, duas pátrias, o submete a deveres contraditórios e o impede de poder ao mesmo tempo ser devoto e cidadãos”³¹¹.

Trata-se de uma religião na qual Rousseau identifica com a religião dos ламас, japoneses e o cristianismo romano. As características da religião do padre estão em acordo com o degenerado cristianismo despótico citado previamente. Por traumatizar os laços de sociabilidade entre os membros do corpo político, esse tipo de religião – e aqui insistimos que ela se inclui numa forma corrompida de cristianismo – não serve para o Estado tal qual constituído no *Contrato Social*. Conforme Rousseau: “Tudo o que rompe a unidade social, nada vale; todas as instituições que põem o homem em contradição consigo mesmo, nada valem”³¹².

Quanto à religião do cidadão, ela apresenta vantagens e desvantagens para o Estado. Ela é vantajosa na medida em que todos os cidadãos vivem num único país e se vinculam visceralmente como uma religião nacional inserido num regime de teocracia. Conforme Rousseau: “É uma espécie de teocracia, na qual não se deve de modo algum ter outro pontífice que não o príncipe, nem outros padres além dos magistrados”³¹³.

Ela é desvantajosa para o Estado do *Contrato Social*, uma vez que sua fundação está no erro e na mentira a partir da superstição dos súditos. Como ela é exclusiva e limitada às fronteiras do Estado, seus súditos consideram os estrangeiros inimigos naturais, o que tornam estes um povo intolerante e sanguinário. Conforme Rousseau:

³¹⁰ [...] his emphasis is not on rational self-interest but on the communitarian aspects of social institutions and on their role as shapers of the psychology of citizens and builders of collective identity.

³¹¹ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, p. 141. O. C. III, p. 464.

³¹² Id. *ibid*.

³¹³ Id. *Ibid.*, O. C. III, p. 465.

“Isso põe tal povo num estado natural de guerra com todos os demais, situação essa muito prejudicial à sua própria segurança”³¹⁴.

Passemos agora a investigar o que Rousseau diz sobre a religião do homem. De acordo com ele, esse tipo de religião tem vantagens e desvantagens para o corpo político. Num tom mais ameno em relação ao cristianismo, Rousseau a identifica como: “[...] sem templos, altares e ritos, limitada ao culto puramente interior do Deus supremo e aos deveres eternos da moral, é a religião pura e simples do Evangelho, o verdadeiro teísmo e aquilo que pode ser chamado de direito divino natural”³¹⁵.

São palavras favoráveis ao cristianismo, decerto. Mas, que cristianismo? A religião do homem é o cristianismo, “[...] não o cristianismo de hoje”, diz Rousseau, “mas o do Evangelho, que é completamente diverso”³¹⁶. Obviamente não é o cristianismo da religião do padre que é identificado com o cristianismo romano, em outras palavras, com o cristianismo do Antigo Regime. É um cristianismo próximo daquele narrado na *Resposta ao Rei da Polônia*, já que ambos são caracterizados como “puros” e “simples”. Se ele é um cristianismo puro, nele não há qualquer traço de aparências ou corrupção. Conforme Rousseau: “Pois nessa religião santa, sublime, verdadeira, os homens filhos do mesmo Deus, reconhecem-se todos como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve nem com a morte”³¹⁷.

Contudo, há também inconveniências nesse cristianismo, pois, por não estar imbricado na constituição do Estado, ele termina por não dar a unidade necessária ao corpo político. Esse tipo de religião pode tornar-se mais prejudicial do que útil à constituição do Estado, pois força os homens a não se sentirem inexoravelmente como parte integrante dele. Facilmente os pactos poderiam ser rompidos se algum dos contratantes colocasse a sua fé acima dos interesses do Estado, conforme citação: “Mais ainda, longe de ligar os corações dos cidadãos ao Estado, desprende-os, como de todas as coisas da terra. Não conheço nada mais contrário ao espírito social”³¹⁸.

Um segundo aspecto diz respeito àqueles que pensam que verdadeiros cristãos formariam a mais perfeita sociedade. Para Rousseau, uma suposta sociedade desse tipo

³¹⁴ Id. Ibid.

³¹⁵ Id., ibid. p. 140. O. C. III, p. 464.

³¹⁶ Id. ibid., p. 141. O. C. III, p. 465.

³¹⁷ Id. ibid.

³¹⁸ Id. ibid., p. 141-142. O. C. III, p. 465.

só existiria num plano como um todo idealizado, portanto não poderia ser composta por homens reais. Isso significa dizer que quanto mais perfeita fosse uma sociedade de cristãos, menos coesão ela teria entre seus membros, e é nisso que reside o problema. Rousseau nos apresenta um quadro idealizado dessa sociedade, ao mencionar que:

Cada um desempenharia seu dever, o povo estaria submetido às leis, os chefes seriam justos e ponderados, os magistrados íntegros e incorruptíveis, os soldados desprezariam a morte, não existiria nem vaidade nem luxo. Tudo isso está muito bem, mas passemos adiante³¹⁹.

Uma vez voltados para as coisas do céu em vista da sua salvação, os cristãos não teriam compromisso efetivo com os deveres do Estado. Não é que os verdadeiros cristãos sejam maus por causa disso, e Rousseau acredita que não já que há valores benéficos por eles compartilhados, como bem lembrou Almeida Júnior (2008, p. 30) ao afirmar que: “Assim, os valores cristãos, como a caridade, a humildade e outros não são, em nenhum momento, atacados pelo pensador genebrino, ao contrário, tais valores fazem com que o sentimento de humanidade se estenda a todo gênero humano”. É que no plano da teoria política do *Contrato Social* que exige o máximo de comprometimento mútuo entre os membros, os cristãos não seriam capazes de arcar com esse comprometimento, uma vez que para eles a realidade está em outra dimensão, que não é a histórica.

Há um possível contraponto entre Rousseau e Montesquieu, muito bem apresentado por Moscatelli (2009). Citando a obra *O Espírito das Leis*, Moscatelli (2009) manifesta a concepção de Montesquieu segundo a qual uma sociedade de verdadeiros cristãos seria essencial para a pátria, conforme citação (MONTESQUIEU apud MOSCATELLI, 2009, p. 2439):

[os verdadeiros cristãos] seriam cidadãos infinitamente esclarecidos sobre seus deveres, e que teriam um zelo muito grande para cumpri-los; eles sentiriam muito bem os direitos da defesa natural; quanto mais acreditassem dever à religião mais pensariam dever à pátria. Os princípios do cristianismo bem gravados no coração, seriam infinitamente mais fortes do que essa falsa honra das monarquias, do que essas virtudes humanas das repúblicas, e do que esse medo servil dos Estados despóticos³²⁰.

³¹⁹ Id. *ibid.*, p. 142. O. C. III, p. 465-466.

³²⁰ MOSCATELLI, Renato. A história das religiões na visão de Jean-Jacques Rousseau. In: IV CONGRESSO NACIONAL DE HISTÓRIA, 4, 2009, Maringá. **Anais...** Maringá, PR: UFPR. Disponível em:

Nesse caso, não haveria continuidade entre as ideias de Montesquieu e Rousseau, porquanto ambos têm uma concepção diferenciada sobre os vínculos entre o cristianismo e a sociedade. Para Rousseau, os cristãos também poderiam facilmente ser manipulados por interesses estranhos. Por exemplo, homens com o perfil de Catilina ou de Cromwell, foram usurpadores que se aproveitariam da boa-fé, (no caso de Cromwell), do cristão com o intuito de fazer valer as suas ambições. Nesse caso, a resignação dos cristãos seria um empecilho para quebrar o domínio tirânico e estabelecer a ordem, conforme citação: “O essencial é alcançar o paraíso e a resignação não passa de mais um meio para isso”³²¹. Em síntese, o verdadeiro cristianismo é vulnerável às aparências advindas das manipulações dos usurpadores.

Por fim, os cristãos não têm espírito guerreiro quando o Estado é ameaçado porque a sua pátria não pertence a esse mundo. Essa teria sido uma das causas da queda do Império Romano. A caridade cristã quebrou a fibra romana na medida em que a mensagem de caridade e de paz era compartilhada pelos cidadãos romanos. Em outras palavras, a agressiva águia romana foi substituída pelo sacrifício da cruz. Como podemos perceber, Rousseau dá uma vigorosa ênfase ao cristianismo nesse capítulo que está sendo investigado.

Contudo, a discussão não se encerra com a análise que Rousseau faz desses três tipos de religião em destaque. Ao encerrar, pelo menos momentaneamente, sua explanação sobre a religião do homem, ou o verdadeiro cristianismo, ele retoma a discussão sobre a “profissão de fé civil” iniciada na “Carta sobre a Providência”³²². Como essas duas religiões – a do homem e a do cidadão – têm aspectos positivos e negativos para o Estado, Rousseau leva o leitor a pensar em outro tipo de religião que fosse mais adequada ao corpo político, já que não seria bom que o Estado ficasse sem religião, conforme citação:

Ora, 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 outrem³²³.

<https://www.academia.edu/1648432/A_HIST%C3%93RIA_DAS_RELIGI%C3%95ES_NA_VIS%C3%83O_DE_JEAN-JACQUES_ROUSSEAU>: Acesso em: 14 nov. 2015.

³²¹ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, p. 142. O. C. III, p. 466.

³²² ROUSSEAU. *Carta sobre a Providência*, op. cit., p. 135-136. O. C. IV, p. 1073-1074.

³²³ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, p. 143. O. C. III, p. 468.

As doutrinas teológicas não podem estar acima das decisões políticas. Rousseau adota a secularização do Estado como princípio norteador de sua teoria política (TOUCHEFEU, 1999, p. 242). Ao defender um tipo de religião que faça os homens amar seus deveres, o genebrino submete a teologia aos domínios da sua concepção de sociedade e do Estado. Ward (2013) tem razão ao cobrar de Rousseau um vínculo mais íntimo entre cristianismo e sociedade civil, nesse contexto, já que o genebrino, como vimos, é cético quanto à união entre ambos. Para Ward (2013, p. 86): “Por isso, nessa religião domesticada, nenhum cidadão tem a opção de obedecer a qualquer corpo, como a Igreja, que poderia cobrar uma lealdade diferente”³²⁴.

Contudo, o cristão poderia fazer parte dessa sociedade? Acreditamos que o texto deixa margem para a seguinte reflexão: no âmbito de suas consciências eles podem continuar cristãos e acreditar em suas crenças no âmbito privado. Mesmo porque, o soberano não tem domínio sobre as consciências individuais, conforme citação:

Quanto ao mais, cada um pode ter as opiniões que lhe aprouver, sem que o soberano possa tomar conhecimento delas, pois, como não chega sua competência ao outro mundo, nada tem a ver com o destino dos súditos na vida futura, desde que sejam bons cidadãos nessa vida³²⁵.

Obviamente, o texto sugere que os cristãos não poderiam criar igrejas dentro desse Estado para não enfraquecer os laços sociais, seguindo o que previamente foi exposto. O cidadão pode ter a sua religião desde que não a utilize para promover disputas e discórdias tão nefastas para a santidade do corpo político. A mensagem é dirigida aos intolerantes e incrédulos fanáticos, não importando quais crenças esses homens acreditem, mesmo porque o soberano não tem controle sobre elas. Almeida Júnior (2008, p. 157) tem razão quando defende que a religião civil é uma solução para esse problema. Mas também, a mensagem pode ser dirigida aos verdadeiros cristãos que não são intolerantes, tendo em vista que mesmo o verdadeiro cristianismo não é adequado para o Estado.

Nesse caso, além da intolerância, o problema recai na coesão entre os membros do Estado pelo qual o verdadeiro cristianismo não seria útil por afrouxar os laços de

³²⁴ *For in this domesticated religion, no citizen has the option to obey another body, like the Church, that might demand a different loyalty* (Tradução livre).

³²⁵ ROUSSEAU. **Do Contrato Social**, p.143. O. C. III, p. 468.

sociabilidade. O cidadão pode ter a sua fé religiosa interior desde que esta não prejudique a unidade do corpo político. O problema é que mesmo o verdadeiro cristianismo pode prejudicar essa unidade. Para Kawauche (2012, p. 132):

[...] o Estado tolerante não deixa de excluir certas doutrinas, de tal modo que a tolerância se apresenta nos textos de Rousseau não como aceitação absoluta das diversas religiões, mas tão-somente como uma condição necessária para a manutenção da unidade do corpo político³²⁶.

Isso sugere que se o verdadeiro cristianismo não contribui para a “manutenção da unidade do corpo político”, ele também não deve ser tolerado. Do mesmo modo, se alguma religião defendida por qualquer cidadão pregar a intolerância para com aqueles que não quiserem abraçá-la, então o soberano deve intervir. Não se pode usar a religião para pregar a intolerância. Esse tipo de intolerância não deve ser tolerada. É preciso que o Estado seja intolerante para com os intolerantes.

A fim de se evitar a intolerância, por limites à tolerância, bem como tornar forte o corpo político, Rousseau apresenta quatro artigos que também são considerados dogmas, “uma fé puramente civil” na qual os súditos deverão atender para adquirir “sentimentos de sociabilidade”. São eles: “A existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provisora; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato e das leis – eis os dogmas positivos”³²⁷.

Interessante que a palavra “dogma” é típica do universo religioso, e porque não dizer cristão. Há também um dogma que é negativo: “[...] a intolerância, que pertence aos cultos que excluímos”³²⁸. Que cultos seriam esses? Nesse aspecto em debate, Leite Ferraz (2011) entende que esses dogmas estão em sintonia com o cristianismo, conforme citação:

A pergunta é: de onde vêm esses dogmas da religião civil? Rousseau os inventou? São produtos de seu pensamento racional e do desejo de separar a vida social definitivamente da religião? Evidentemente que não. Os postulados da “religião civil”, como sentimentos de sociabilidade estão claramente associados à concepção de cristianismo postulada por Rousseau; trata-se, também nesse ponto, de ser cristão à maneira do Evangelho (FERRAZ, 2011, p. 227).

³²⁶ KAWAUCHE, Thomas. Tolerância e intolerância em Rousseau. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (Org.). **O outro como problema: O surgimento da tolerância na modernidade**. São Paulo: Alameda, 2012.

³²⁷ ROUSSEAU. **Do Contrato Social**, op. cit., p. 144, O. C. III, p. 468.

³²⁸ Id., ibid., p. 144, O. C. III, p. 469.

Nós temos uma ideia diferente em comparação com o argumento de Leite Ferraz (2011). Embora Rousseau não mencione no decorrer do texto, os cultos que podem ser excluídos do Estado podem incluir o verdadeiro cristianismo nessa ação pelas razões já mencionadas. Em outras palavras, o Estado pode ser intolerante com o verdadeiro cristianismo. Em geral, os verdadeiros cristãos se encaixam nos seguintes “dogmas” mencionados: “A existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provisora; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus”. Acreditamos que Leite Ferraz (2011) está correto até aqui. O problema se encontra no último dogma positivo: “a santidade do contrato e das leis”. Como os cristãos se comprometeriam com esse dogma se suas atenções estariam voltadas para a negação das coisas da terra em vista da vida futura?

Da mesma forma, os verdadeiros cristãos não se encaixariam no dogma negativo, qual seja: “[...] a intolerância, que pertence aos cultos que excluímos”. Como o próprio Rousseau mencionou, a caridade cristã não permite que os cristãos sejam intolerantes, em absoluto. Esse dogma não é cristão, na concepção de Rousseau, conforme citação: “[...] usar da violência, verter sangue – tudo isso não condiz com a doçura do cristão e, depois, que importa ser livre ou escravo neste vale de misérias?”³²⁹.

Por outro lado, a mensagem é diretamente enviada àquelas religiões e grupos de homens incrédulos que põem em risco os fundamentos do Estado, uma vez conduzidas por fanáticos e intolerantes, conforme a “Carta sobre a Providência”³³⁰. O conceito de intolerância em Rousseau, nesse aspecto, não dá muita margem para que o Estado tolere cultos que promovem instabilidades políticas por meio da religião. Uma intolerância religiosa leva necessariamente a uma intolerância civil. Se crentes são perseguidos, caluniados e difamados por não acreditarem em determinados sacramentos como o da confissão, isso significa que a intolerância religiosa daqueles que os condenam têm efetivamente efeitos civis.

Para deixar claro seu ponto de vista, Rousseau escreve que: “Na minha opinião, enganam-se os que estabelecem uma distinção entre a intolerância civil e a teológica. Essas duas intolerâncias são inseparáveis”³³¹. Os cidadãos estão intimados a rejeitar a

³²⁹ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, op. cit., p. 142, O. C. III, p. 466.

³³⁰ ROUSSEAU. *Carta sobre a Providência*, op. cit., p. 135-136. O. C. IV, p. 1073-1074.

³³¹ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, op. cit., p. 144, O. C. III, p. 469.

intolerância, pois não é possível “[...] viver em paz com pessoas que se acredita réprobas; amá-las seria odiar a Deus que as puniu; de qualquer modo, impõe-se sejam reconduzidas ou martirizadas”³³².

Se observarmos o verbete “Intolerância” da Enciclopédia escrito por Diderot, veremos que Diderot distingue a intolerância civil da teológica. Na parte inicial do seu verbete, Diderot define a intolerância como sendo: “ENTENDIDA comumente como essa paixão feroz que leva a odiar e a perseguir aqueles que estão no erro” (DIDEROT, 2010, p. 203)³³³. Nesse aspecto, Diderot (2010) se alia ao pensamento hegemônico dos filósofos franceses do século XVIII, que viam os aspectos negativos da intolerância.

Diderot (2010) compreende a intolerância eclesiástica como aquela que não aceita outros credos além do seu. Trata-se nesse tipo de intolerância em ser incapaz de abrir mão do seu credo, considerando-o o mais verdadeiro, mesmo que para isso o devoto pague com a vida, conforme citação:

A intolerância eclesiástica consiste em olhar como falsa toda religião diferente daquela que professamos e em demonstrá-la levianamente, sem ser contido por nenhum medo, por nenhum respeito humano, com o risco mesmo de se perder a vida. Não será tratado neste artigo esse heroísmo que fez tantos mártires em todos os séculos da Igreja (DIDEROT, 2010, p. 203-204).

Quanto à intolerância civil, ela é mais perigosa, pois aqueles devotos que não aderirem ao credo da religião oficial de um Estado, como a própria França pré-revolucionária, teriam seus direitos violados, conforme citação: “A *intolerância* civil consiste em romper todas as relações e em perseguir por todos os tipos de meios violentos aqueles que têm uma maneira de pensar sobre Deus e sobre seu culto diferente da nossa” (DIDEROT, 2010, p. 204. Grifo do autor).

Mais uma vez há um contraponto entre Rousseau e Diderot, quando o genebrino considera esses dois tipos de intolerância inseparáveis. Determinadas religiões podem ser excluídas caso suas doutrinas ponham em risco a unidade do corpo político. Nesse aspecto, uma “profissão de fé civil” torna-se fundamental por sacralizar as leis criadas pela vontade geral. Ir contra elas seria um contrassenso, pois como não aceitar leis que

³³² Id. *ibid.*

³³³ DIDEROT, Denis. Os verbetes “Intolerância” e “Intolerante”. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (Org.) **O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade**. São Paulo: Alameda, 2010.

foram aceitas pelos próprios súditos? A vida cívica é determinada por regras prescritas na profissão de fé civil. É legítimo que o soberano examine se essas crenças civis estão em acordo com as ações dos cidadãos.

Em outras palavras, é apenas quando o pensamento se manifesta como ação que os contratantes se acordam, e se necessário eles podem punir se de fato houve a violação da “profissão de fé civil”. Não se pode punir alguém por quebrar um juramento, mas por ter cometido atos criminosos, o que demonstra objetivamente que quem assim o faz não acreditou nos artigos da profissão de fé que outrora fora jurado. Outro problema surge aqui, pois os verdadeiros cristãos devem ser penalizados com a vida ou com o banimento por não obedecerem a essa profissão de fé civil? Rousseau não menciona diretamente, mas o texto sugere que sim. Vejamos em detalhes.

Vimos que dos dogmas da “profissão de fé civil” estabelecidos por Rousseau, dois não se encaixam no cristianismo: o dogma positivo, que diz respeito à estrita observância a santidade do contrato e das leis, e o dogma negativo da intolerância. O verdadeiro cristão pode viver no Estado guardando sua fé em sua consciência. Mas não pode torná-la pública nem se agregar em igrejas dentro do Estado, pois suas crenças não estão em comum acordo com todos aqueles dogmas prescritos pelo soberano. O que acontece com o súdito que não obedece qualquer um daqueles dogmas estabelecidos pelo soberano? Para Rousseau:

Sem poder obrigar a crer neles, pode banir do Estado todos os que neles não acreditarem, pode bani-los não como ímpios, mas como insociáveis, como incapazes de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, sempre que necessário, sua vida e seu dever. Se alguém, depois de ter reconhecido esses dogmas, conduzir-se como se não cresse neles, deve ser punido com a morte, pois cometeu o maior de todos os crimes – mentiu às leis³³⁴.

Isso mesmo, o verdadeiro cristão pode ser banido ou pagar com a vida. O Estado de Rousseau sugere uma intolerância com a verdadeira religião evangélica. A tensão entre cristianismo e política em Rousseau atinge o seu grau máximo, já que o verdadeiro cristianismo, por não fortalecer os vínculos sociais, deve ser realocado para não ser revestido em parecer. O *Contrato Social* sugere que o Estado pode punir o verdadeiro cristão. Há uma afinidade com Hobbes, para quem Rousseau acredita que ele “viu muito

³³⁴ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, op. cit., p. 144, O. C. III, p. 469.

bem o mal e o remédio³³⁵”, pois ambos além de rejeitarem o fanatismo, defendem a submissão da religião ao Estado que decide qual religião deve ser adotada deixando somente para a esfera privada da consciência a liberdade do súdito.

Concluindo, a discussão desse tópico aponta mais para uma ruptura entre a sociedade civil tal qual Rousseau a construiu no *Contrato Social* e o cristianismo, do que para uma continuidade. Sem sombra de dúvida, o debate com o cristianismo tem um grande destaque no capítulo sobre a “Religião Civil” no *Contrato Social*. Esse destaque é passível de tensões entre aspectos positivos e negativos envolvendo essa religião. Nas relações construídas entre religiões e sociedades pelos homens, podemos dizer que nem todas elas contribuem para estabilidade do governo. Determinadas religiões podem causar guerras, genocídios, usurpações e manipulações frutos da superstição, do fanatismo e da intolerância. Os súditos do Estado não seriam compactos o suficiente em meio a essas inconstâncias e vulnerabilidades.

Em meio a essas religiões, o cristianismo romano como parte integrante da religião do padre é extremamente hostil às sociedades. Esse cristianismo é falso porque coloca o ser humano em contradição com ele mesmo à proporção que “[...] o submete a deveres contraditórios e o impede de poder ao mesmo tempo ser devoto e cidadão”³³⁶. Em outras palavras, torna o homem bem mais dividido sob o domínio da aparência do que uno sob o domínio do ser. Quanto ao verdadeiro cristianismo, Rousseau não o ataca sistematicamente, pelo contrário, ele vê valores substanciais nessa religião, tais como a caridade, a simplicidade, a justiça, a integridade, a incorruptibilidade e a verdade. Não são valores desprezíveis, de fato.

O problema é que a concepção de sociedade civil em Rousseau exige um comprometimento visceral entre os membros do corpo político. Nesse caso, ao contrário de More, Locke e Montesquieu, Rousseau não vê os cristãos aptos a fazerem parte do Estado proposto pelo *Contrato Social* já que o genebrino acredita que os cristãos por estarem comprometidos com as realidades fora do mundo, desprezariam os laços de sociabilidade construídos neste. Em síntese, no *Contrato Social*, cidadão e cristão possuem vínculos completamente diferentes no Estado.

³³⁵ Id. *ibid.*, p. 140. O. C. III, p. 463.

³³⁶ Id. *ibid.*, p. 141. O. C. III, p. 464.

7.3 “O perfeito cristianismo é a instituição social universal³³⁷”: a restituição do cristianismo

Após a publicação e o impacto das obras: *Emílio* e *Do Contrato Social*, Rousseau também assistiu a uma verdadeira retaliação dessas obras por parte das autoridades francesas e para a surpresa do genebrino, das próprias autoridades de Genebra que após saber (pelo menos superficialmente) sobre o conteúdo de ambas, condenou-as. Da condenação às obras foram expedidos pedidos de prisão para o autor. Estavam deflagradas a queima dos livros e a prisão do autor, respectivamente.

Ao que nos parece, as autoridades de Paris condenaram o *Emílio* quase simultaneamente às autoridades de Genebra. Conforme Pissarra e Souza (2006, p. 44):

Em nove de junho, o Parlamento de Paris condenou o *Emílio* e, ao mesmo tempo, decretou a prisão de seu autor, depois de ter sido a obra denunciada, dois dias antes, à Sorbonne; o livro foi queimado a 11 de junho[...] Quase simultaneamente à condenação dos livros de Rousseau em Paris, começou em Genebra o mesmo tipo de perseguição, que culminou igualmente na condenação de suas obras³³⁸.

Um dos principais motivos da condenação nessas cidades era a ideia segundo a qual Rousseau atacava os fundamentos da religião cristã com clara menção à “Profissão de fé do vigário saboiano” tópico importante de conteúdo religioso presente no livro IV do *Emílio*³³⁹, e ao capítulo sobre a “Religião Civil” do *Contrato Social*. Para se defender, Rousseau publicou inúmeras cartas, com destaque para a *Carta a Christophe de Beaumont*, de 1762, destinada preferencialmente aos católicos franceses, e as *Cartas Escritas da Montanha*, de 1764, destinadas preferencialmente ao público de Genebra. O primeiro escrito tem como alvo a defesa do *Emílio* enquanto que o segundo foca na defesa das ideias do *Contrato Social* e do *Emílio*. Em ambos os casos é nítida a mudança da retórica de Rousseau se a compararmos com o *Segundo Discurso* e o *Contrato Social*.

³³⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas escritas da montanha**. São Paulo: Unesp, 2006, p. 170. O. C. III, p.704.

³³⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Cartas escritas da montanha. In: PISSARRA, Maria Constança Peres; SOUZA, Maria das Graças de. **A República genebrina**. São Paulo: Educ: UNESP, 2006. Outras análises detalhadas desse contexto nós podemos encontrar nos trabalhos de: ALMEIDA JÚNIOR (2009, p. 8-22), FERRAZ (2011, p. 33-45).

³³⁹ ROUSSEAU. **Emílio ou Da Educação**, op. cit. O. C. IV.

Por exemplo, no *Segundo Discurso*, conforme mencionado, Rousseau se anuncia como aquele que vai mostrar aos homens a sua verdadeira origem: “Oh! homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me;”³⁴⁰. No *Contrato Social*, ele não é príncipe nem legislador, mas mesmo assim se atreve a escrever sobre política³⁴¹. Já nas *Cartas escritas da montanha*, a preocupação se volta para a defesa de sua pessoa, bem como dos seus princípios, assim como o de demonstrar que seus livros atacados, não são perniciosos, conforme citação:

Mas, se meus assuntos são pequenos, meus objetivos são grandes e dignos da atenção de todo o homem honesto. Deixemos Genebra em seu lugar e Rousseau com sua humilhação; mas a religião, a liberdade, e a justiça – quem quer que sejas – nada disso está acima da razão³⁴².

Foi Jean-Robert Tronchin, Procurador Geral de Genebra, quem escreveu anonimamente as *Cartas escritas do campo* pronunciando a condenação das obras *Do Contrato Social* e *Emílio ou Da Educação* e a prisão do autor. Em favor dessa condenação, o mesmo Tronchin anunciou uma sentença em comum acordo com o Pequeno Conselho³⁴³ segundo a qual: “[...] caso Rousseau ‘viesse à cidade ou às terras da Senhoria, deveria ser detido, para ser em seguida pronunciado sobre sua pessoa aquilo que lhe era atribuído’”³⁴⁴.

Desde 1570 que o Pequeno Conselho exercia o poder de forma aristocrática e oligárquica: “[...] como seus membros eram vitalícios e ainda conseguiam eleger seus descendentes, o caráter oligárquico era evidente”³⁴⁵. Hegemonia que vai se concretizar no cenário político de Genebra até o século XVIII.

Essas acusações contra Rousseau eram motivadas por pelo menos duas razões centrais, quais sejam: o ataque à religião e aos governos. Mas a religião aqui não está num

³⁴⁰ ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op. cit., p.237. O. C. III, p.133.

³⁴¹ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, p. 21. O. C. III, p. 351.

³⁴² ROUSSEAU. *Cartas escritas da montanha*, op. cit., 140. O. C. III, p. 685.

³⁴³ O Pequeno Conselho era a instância que exercia a soberania na República desde 1570 de forma aristocrática e oligárquica: “[...] como seus membros eram vitalícios e ainda conseguiam eleger seus descendentes, o caráter oligárquico era evidente” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas escritas da montanha*. In: *A República genebrina*, op. cit., p.27).

³⁴⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas escritas da montanha*. In: *A República genebrina*, op. cit., p. 45.

³⁴⁵ Id., *ibid.*, p. 27.

domínio generalizado. A cobrança dessas autoridades é com relação ao respeito pelo qual, conforme elas, Rousseau deveria ter dado ao cristianismo. Portanto, o cristianismo é o foco central em disputa, conforme citação:

“Meus livros são”, dizem eles, “ímpios, escandalosos, temerários, cheios de blasfêmias e de calúnias contra a religião. Sob a aparência de dúvidas, o autor aí reuniu tudo que visa solapar, abalar e destruir os principais fundamentos da religião cristã revelada. Atacam todos os governos”³⁴⁶.

Diante dessas polêmicas, Rousseau apresenta uma retórica que quer ser humilde talvez com o objetivo em ser ouvido por esses interlocutores. Pelo menos duas características são essenciais nessa retórica: a primeira diz respeito à defesa da honra de Jean-Jacques. Em outras palavras, não se pode julgá-lo como um homem malicioso que se delicia quando escreve “livros escandalosos” para o público. O genebrino reconhece que pode ter errado e que ainda pode errar em seus julgamentos, mas nunca por ser malicioso já que suas intenções são puras: “Fazei mais: desconfiai sempre, não das minhas intenções – Deus sabe que elas são puras –, mas de meu julgamento”³⁴⁷.

Outra característica dessa retórica diz respeito à humildade daquele que escreveu os livros acusados. Isso diz respeito aos erros de julgamento que Rousseau pode ter cometido quando escreveu esses livros. Nesse caso específico Rousseau não se considera dono da verdade. Ele repete diversas vezes a palavra “erros” (*erreurs*), sabedor de que realmente poderia tê-los cometido, conforme citação:

Sou homem e escrevo livros; então, também cometo erros. Eu mesmo os percebo em grande número: não duvido que outros vejam muitos mais e que existam ainda muitos que nem eu nem outros, absolutamente, vemos. Se apenas isso se diz, eu o subscrevo³⁴⁸.

Contudo, quais erros seriam esses? Já vimos que o foco das acusações são os supostos ataques que Rousseau havia cometido contra o cristianismo. Mais uma vez, gostaríamos de enfatizar as acusações: são livros escandalosos que contém calúnias contra a religião; eles ousam destruir os principais fundamentos da religião cristã; eles

³⁴⁶ ROUSSEAU. **Cartas escritas da montanha**, op. cit., p. 148, O. C. III, p.689.

³⁴⁷ Id. *ibid.*, p.147. O. C. III, p.688.

³⁴⁸ Id. *ibid.*, p.151. O. C. III, p.691.

atacam os governos. Primeiramente, não entendemos que, quando Rousseau se refere à religião nas *Cartas escritas da montanha*, ele se limita a meras noções abstratas fruto de uma religião racional restrita à magistratura política e social, ou algo desse tipo. Nem mesmo no *Contrato Social* ele se limitou a apenas defender a profissão de fé civil, dado o espaço que ele mesmo cedeu ao cristianismo falso e o verdadeiro. Vamos ver em detalhes.

Já vimos que as acusações das autoridades de Genebra contra Rousseau têm pelo menos um ponto crucial e concreto: o cristianismo. Nesse caso, quando Rousseau escreve sobre a religião e seu vínculo com a sociedade civil, que tipo de religião ela é? Rousseau inicia sua argumentação estabelecendo a seguinte classificação:

Distingo na religião duas partes, além da forma de culto, que não passa de um cerimonial. Essas duas são os dogmas e a moral. Divido ainda os dogmas em duas 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 indiferentes³⁴⁹.

Até aqui nada de cristianismo, ao menos explicitamente, pois o questionamento das autoridades é sobre o cristianismo, conforme visto. Rousseau está se referindo a uma concepção geral de religião na qual se pode incluir o cristianismo. Nessa concepção de religião, ele estabelece uma divisão entre dogma e moral. Ele minimiza o papel do cerimonial. Os dogmas podem ser divididos em dois: os que dizem respeito à moral (que é ligada aos deveres) e os que dizem respeito à fé (que são dogmas especulativos). E dessa divisão é que Rousseau se estende às opiniões verdadeiras ou falsas, boas ou más sobre a religião.

O próximo passo está relacionado a quem possui o discernimento correto nessa matéria. Para Rousseau: “O julgamento das primeiras cabe apenas à razão e se os teólogos delas se apossam é como teóricos, é como professores da ciência, pela qual chega-se ao conhecimento do verdadeiro e do falso em matéria de fé”³⁵⁰. Os teólogos estão longe de serem imparciais nesse julgamento porque eles já têm ideias fixas daquilo que defendem e daquilo que atacam.

³⁴⁹ ROUSSEAU. *Cartas escritas da montanha*, op. cit., p. 156, O. C. III, p. 694.

³⁵⁰ Id. *ibid*.

Por outro lado, seguindo o julgamento de Rousseau sobre a religião – na última citação em recuo na página precedente – e comparando-o com o que ele escreveu no capítulo sobre a “Religião Civil”, poderíamos ter o seguinte: o verdadeiro cristianismo não é falso ou duvidoso. De outro lado, ele não é mau, mas pode ser bom ou indiferente. Ele pode ser bom, porque Rousseau exalta suas qualidades, e pode ser indiferente porque vimos que o cristão pode morar no Estado desde que professe sua fé apenas no nível da consciência. Passemos adiante, pois Rousseau se dirigirá à conexão entre moral e religião. Para Rousseau:

Quanto à parte da religião que concerne à moral, quer dizer, ao bem público, à obediência às leis naturais e positivas, às virtudes sociais e a todos os deveres do homem e do cidadão, cabe ao governo conhecê-la. Apenas nesse ponto a religião entra diretamente sob sua jurisdição e ele deve banir, não o erro, do qual não é o juiz, mas toda opinião nociva que tende a romper o liame social³⁵¹.

Em outras palavras, Rousseau endossa o que ele escreveu no *Contrato Social*, já que a religião deve ser controlada pelo governo. Da mesma forma, ele se mantém firme na ideia segundo a qual, o governo deve banir: “[...] toda a opinião nociva que tende a romper o liame social”. Há uma coerência com o *Contrato Social*, pois Rousseau sugere que religiões como o verdadeiro cristianismo pode ser banida, já que os cristãos, uma vez ousando estabelecer o seu culto, podem estabelecer também opiniões nocivas capazes de desestabilizar os vínculos sociais.

Mais uma vez não vemos ruptura aqui entre sociedade civil e cristianismo. Nem tampouco entendemos que o cristianismo por estar numa posição cambiante no Estado rousseauiano, seja desprezado pelo genebrino, como se ele quisesse aniquilá-lo da vida social ou mesmo superá-lo. Essa reflexão sugere uma indiferença ao cristianismo, já que enquanto os cristãos estão alimentando suas crenças no nível da consciência, o governo não precisa se intrometer. Conforme Andrade Sahd (2010, p. 212): “O corpo político não precisa se preocupar com essas opiniões porque não é afetado por elas”. Ainda assim, essa indiferença pode estar no nível do governo, não do escritor, ou do leitor para quem a mensagem é destinada. Os livros que Rousseau escreveu, podem não ser de todo favorável aos cristãos, sobretudo os do Antigo Regime, mas nem por isso eles

³⁵¹ Id. *ibid.*, p. 156-157. O. C. III, p. 694-695.

criminalizam o cristianismo, já que as obras não estão à margem de dúvidas e objeções.

Conforme citação:

Eis, senhor, a distinção que deveis fazer, não como padres, mas como magistrados, para julgar essa peça levada ao tribunal. Confesso que ela não é de todo afirmativa. Existem nela objeções e dúvidas. Estabelecemos, o que não é o caso, que essas dúvidas sejam negações. Mas ela é afirmativa na sua maior parte. É afirmativa e demonstrativa em todos os pontos fundamentais da religião civil; ela é tão decisiva sobre tudo que diz respeito à Providência eterna, ao amor ao próximo, à justiça, à paz, à felicidade dos homens, às leis da sociedade, a todas as virtudes, que as objeções e mesmo as dúvidas têm por objeto alguma vantagem³⁵².

Rousseau não é “padre” ou teólogo como ele bem afirmou. Isso não quer dizer que ele promoveu uma completa ruptura entre o cristianismo e a sociedade civil, mesmo porque ele não parece fervoroso em suas convicções. Existem “objeções” e “dúvidas” quanto à sua concepção de sociedade civil e cristianismo. Para concluir sua retórica sobre a religião em geral, o autor do *Contrato Social* insiste em afirmar a importância da religião para as sociedades ao afirmar que: “A religião é útil e até mesmo necessária aos povos”³⁵³. O alvo de Rousseau não é a religião em geral, como pensavam seus acusadores, e nem mesmo o cristianismo. O seu verdadeiro combate estava em outra linha de frente.

A superstição, o preconceito e o fanatismo são os alvos de Rousseau quando ele relaciona sociedade civil e religião, razão na qual nela também se inclui o cristianismo, conforme citação: “Longe de atacar os verdadeiros princípios da religião, o autor os estabelece, fortalece-os com toda ênfase; o que ele ataca, o que ele combate, o que ele deve combater é o fanatismo cego, a superstição cruel, o estúpido preconceito”³⁵⁴. Uma religião falsa promove inúmeros problemas para os povos, como cegueira, crueldade, preconceito. Esta só aos tiranos interessa, pois por meio da superstição, por exemplo, os déspotas mantêm seu domínio com facilidade sobre os súditos. É contra esse tipo de culto e de religião imersas nas aparências que Rousseau se volta. Isso inclui a religião do padre e o cristianismo romano.

Ele tinha razão para isso, se lembrarmos da parte introdutória dessa tese, na qual demonstramos as maneiras pelas quais o *ethos* aristocrático das sociedades do Antigo

³⁵² Id. *ibid.*, p. 157. O. C. III, p. 695.

³⁵³ Id. *ibid.*

³⁵⁴ Id. *ibid.*

Regime foi incorporado pelo cristianismo moderno. O que Rousseau demonstra é que, ao atacar a superstição, ele quis salvar e não destruir a religião. A partir daqui, quase que sutilmente, Rousseau inclui uma discussão com o cristianismo. Há pelo menos três sub-tópicos nessa discussão. O primeiro é introdutório, segundo o qual o genebrino afirma sua fé cristã. No segundo, ele imagina três cenários nos quais a religião do vigário saboiano poderia ser aplicada: no primeiro cenário, a religião do vigário estaria presente em um recanto cristão; no segundo, os prosélitos dessa religião seriam os mestres da sociedade; e, por último, os prosélitos seriam subordinados a ela. No terceiro sub-tópico, ele tece comentários finais sobre o cristianismo e a religião civil no *Contrato Social*. Vamos analisá-los em detalhes.

Introduzindo o cristianismo, Rousseau escreve que: “Aqueles que julgam publicamente o meu cristianismo mostram somente de que tipo é o deles, e a única coisa que provaram é que eles e eu não temos a mesma religião”³⁵⁵. Se o próprio autor está dizendo que ele tem uma concepção de cristianismo nesses escritos não vemos motivo para dizer que não. Há sim uma concepção de cristianismo em Rousseau. Se Rousseau fosse indiferente ao cristianismo, provavelmente ele não se daria o trabalho de responder a essas críticas, fazendo uso de retóricas como essa.

Num segundo momento, Rousseau analisa três cenários possíveis envolvendo a relação entre a religião do vigário saboiano e a sociedade civil. A “profissão de fé” é um escrito denso no livro IV do *Emílio*. O vigário saboiano é um padre católico imaginário que Rousseau criou para “catequizar” o aluno³⁵⁶. Um dos pontos chave dessa catequese é o combate ao fanatismo, ao preconceito, a superstição e a intolerância. Interessa-nos aqui analisar esses cenários por se tratar da temática envolvendo o cristianismo e a sociedade civil.

No primeiro, Rousseau imagina como seria a convivência entre os prosélitos do vigário e os cristãos em determinado recanto do mundo. O objetivo desse cenário criado não é o de instigar polêmicas, conforme Rousseau: “Não se trata de atacá-la nem de defendê-la, trata-se de julgá-la por seus efeitos”³⁵⁷. Rousseau imagina o quadro da situação no primeiro cenário a partir da seguinte subdivisão: o diagnóstico da situação, as

³⁵⁵ Id. *ibid.*, p. 158-159. O. C. III, p. 696.

³⁵⁶ Deter-nos-emos mais nesse escrito nos próximos capítulos.

³⁵⁷ ROUSSEAU. *Cartas escritas da montanha*, op. cit., p. 160. O. C. III, p. 697.

regras de fé dos prosélitos, a diferença entre os prosélitos e alguns tipos de cristão, a compreensão de Jesus Cristo e do Evangelho. Para Rousseau não haveria muita novidade nesse diagnóstico tendo em vista que:

Primeiro, vejo as coisas mais novas sem qualquer aparência de novidade; nenhuma mudança no culto e grandes mudanças nos corações, conversões sem estardalhaços, fé sem confronto, zelo sem fanatismo, razão sem impiedade, poucos dogmas e muitas virtudes: a tolerância do filósofo e a caridade do cristão³⁵⁸.

Claramente há a junção de elementos da fé cristã como: culto, conversões, fé, zelo, dogmas, virtudes e caridade, com instrumentos como a razão e a tolerância. Ao final, Rousseau repete alguns princípios da catequese do vigário, quais sejam: a tolerância e a caridade como elementos que se complementam³⁵⁹. Nesse caso, os alvos são o espírito do ateísmo fanático e a intolerância do cristianismo degenerado. Uma vez movidos pelo essencial da religião que nesse caso são a razão e o Evangelho, “as duas regras de fé”, os prosélitos poderão se defender de debates e disputas teológicas inúteis. Por outro lado, o foco é na prática do Evangelho e não na verborreia geradora de polêmicas advindas de alguns cristãos.

Rousseau tem uma preocupação em evitar que os prosélitos encorajem disputas inúteis com os cristãos. Isso equivale a ter noções claras quando o assunto é sobre Jesus Cristo e o Evangelho, pontos de disputas intestinas por séculos entre os cristãos. Essas noções dizem respeito a pelo menos três características principais: evitar discussão de caráter dogmático, reconhecer que há coisas no Evangelho que são incompreensíveis, mas nem por isso são detestáveis e, por último, encorajar a paz, o amor e a prática das virtudes entre ambos. Esses cristãos a quem Rousseau se refere não parecem com aqueles verdadeiros cristãos mencionados no *Contrato Social*. Por exemplo, os primeiros discutem e se esquecem de praticar o Evangelho. Gostam de conflitos disputas sendo, por isso, razoavelmente hostis.

Quanto aos prosélitos do vigário, o que é que eles são? Se retirar o Evangelho e Jesus Cristo, essa religião dos prosélitos deixa de ser essencial naquele primeiro cenário. Nesse caso específico, nós não entendemos esses prosélitos como parte integrante de um

³⁵⁸ Id. *ibid.*, p.160-161. O. C. III, p. 697.

³⁵⁹ ROUSSEAU. *Emílio ou Da Educação*, op. cit., p. 428. O. C. IV, p. 633-634.

deísmo ou mesmo limitados a uma profissão de fé civil conforme o *Contrato Social*. Eles se dizem cristãos:

Somos cristãos cada um a sua maneira: nós, guardando sua [Jesus Cristo] palavra, e vós, acreditando nele. Sua caridade quer que sejamos todos irmãos, nós a seguimos admitindo-vos como tais; por amor a ele, não nos retireis um título que nós honramos com todas nossas forças e que nos é tão caro quanto vós³⁶⁰.

Situação análoga na qual Rousseau viveu estando perseguido pelos protestantes em Genebra. Ele parece interiorizar a espiritualidade nesse momento cristã, dos prosélitos do vigário. Isso nos leva a crer que Rousseau não poderia ser condenado por suas especulações envolvendo fé cristã e política, pois elas poderiam estar equivocadas, mas nunca perniciosas para a sociedade. Poderiam ser refutadas no âmbito dos dogmas relativos à fé, nunca relativos aos dogmas da moral. Para Rousseau, o verdadeiro espírito da Reforma foi ultrajado pelo Pequeno Conselho, pois: “A religião protestante é tolerante por princípio, é essencialmente tolerante, é tanto quanto se possa sê-lo, pois o único dogma que não tolera é o da intolerância”³⁶¹.

Num segundo cenário, os prosélitos são os “mestres” dos homens em sociedade. Em três parágrafos, Rousseau resume como seria esse quadro. No primeiro parágrafo, os prosélitos estabeleceriam uma forma de culto que não é necessariamente a cristã. Rousseau enfatiza duas palavras importantes que devem estar alinhadas: a simplicidade e a utilidade, cujo objetivo seria a prática dos deveres. No segundo parágrafo, todos os homens naquela sociedade seriam obrigados a obedecer a essa forma de culto: “[...] seus artigos só dizem respeito ao bem da sociedade, não se confundindo com nenhum dogma inútil à moral, afastando-se de qualquer ponto de pura especulação”³⁶². Uma vez que este código está estabelecido, todos devem obedecê-lo para que o liame social se fortaleça. A rigor, não é mais uma religião cristã, mas uma espécie de religião nacional estabelecida pelos prosélitos do vigário, mas que não se baseia unicamente na autoridade dos homens, e sim “na ordem das luzes naturais”³⁶³.

³⁶⁰ ROUSSEAU. *Cartas escritas da montanha*, p. 161. O. C. III, p. 698.

³⁶¹ Id. *ibid.*, p. 186. O. C. III, p. 716.

³⁶² Id. *ibid.*, p. 165. O. C. III, p. 700.

³⁶³ Id. *ibid.*

Nesse cenário em seu último parágrafo, entra em cena também o dogma negativo da intolerância, já que os prosélitos não poderiam tolerar o crime encorajado por tiranos ávidos de poder e sustentados por cultos intolerantes e supersticiosos. Assim, os prosélitos do vigário seriam tolerantes “por princípio”, mas eles seriam intolerantes em determinadas circunstâncias, por isso eles também não seriam cristãos se comparamos com a caridade descrita no capítulo sobre a “Religião Civil”, no *Contrato Social*. A intolerância seria permitida, conforme citação:

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. O verdadeiro tolerante não tolera de forma alguma o crime, nem tolera nenhum dogma que torne os homens maus³⁶⁴.

No terceiro cenário, os prosélitos são dominados pelos homens em sociedade. Nesse caso, Rousseau analisa duas possibilidades: a primeira é se a religião dos mestres fosse má, o que eles deveriam fazer? Conforme Rousseau: “[...] sem ofender aqueles que a professam, se recusariam a professá-la”³⁶⁵. Contudo, se ela for boa, os prosélitos não farão questão de abraçá-la já que eles: “[...] prender-se-ão ao essencial e tolerarão o resto, seja por respeito às leis, seja por amor a paz”³⁶⁶. A retórica do político entra novamente em cena. Nos três cenários que ele oferece, apenas no primeiro há uma ênfase no cristianismo porque os prosélitos fazem parte de uma sociedade cristã, portanto eles também são cristãos. Nos outros dois cenários, predomina uma religião não cristã, e nem por isso o Estado vai mal. Pelo contrário, aquela religião estabelecida no segundo cenário fortaleceria os liames sociais. No terceiro, os prosélitos devem seguir a religião do soberano quando ela for boa, não importando se ela é a cristã.

Continuando sua reflexão, Rousseau reacende sua análise sobre os prós e contras envolvendo as religiões nacionais e o cristianismo, já apresentadas no *Contrato Social*, conforme citação:

O cristianismo, ao contrário, tornando os homens justos, moderados e amigos da paz, é muito vantajoso à sociedade em geral, mas enfraquece a força da engrenagem política, complica os movimentos da máquina, rompe a unidade

³⁶⁴ Id. *ibid.*, p. 166. O. C. III, p. 701.

³⁶⁵ Id. *ibid.*, p. 166. O. C. III, p. 702.

³⁶⁶ Id. *ibid.*

do corpo moral e, não lhe sendo muito apropriado, deve degenerar ou tornar-se uma peça estranha e embaraçosa³⁶⁷.

Então, seguindo o raciocínio do *Contrato Social*, Rousseau enfatiza que não é bom que o Estado fique sem religião, porquanto as religiões nacionais e o verdadeiro cristianismo têm qualidades, mas criam inconsistências para o Estado. Assim, o legislador tem que criar 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 de legislação³⁶⁸.

Rousseau não acabou com o cristianismo, essa religião não foi dizimada de sua teoria. O que ele rejeita de fato nas *Cartas escritas da montanha* é o “cristianismo dogmático ou teológico” dadas as suas obscuridades e a exigência que esse tipo de cristianismo impõe ao obrigar todos os cidadãos a segui-lo. Ele torna o cidadão dividido, já que este não sabe a quem obedecer: se ao Estado ou às igrejas. Assim, esse tipo falso de cristianismo é intolerante e fanático. Religião do parecer que avilta o gênero humano tornando-o sanguinário e cruel e dá suporte a tiranos e usurpadores. Ele é contrário ao espírito do verdadeiro cristianismo universal, que tem lugar, sim, na teoria sócio-política de Rousseau. Que lugar seria esse? Conforme Rousseau:

Outro expediente é deixar o cristianismo tal como ele é em seu verdadeiro espírito: livre, liberado de toda ligação com a carne, sem outra obrigação que a da consciência, sem outro empecilho aos dogmas a não ser os costumes e as leis. A religião cristã é, pela pureza de sua moral, sempre boa e sã no Estado, desde que ela não faça parte de sua constituição, desde que ela aí seja admitida unicamente como religião, sentimento, opinião, crença. Mas como lei política, o cristianismo dogmático é uma má instituição³⁶⁹.

Concluindo o capítulo, apesar das tensões elaboradas por Rousseau envolvendo os vínculos entre a sociedade civil e o cristianismo, acreditamos ser possível estabelecer conexões entre esses vínculos e o ser e o parecer. Vimos que Rousseau não partiu de uma

³⁶⁷ Id. *ibid.*, p. 170. O. C. III, p. 705.

³⁶⁸ Id. *ibid.*, p. 171. O. C. III, p. 705.

³⁶⁹ Id. *ibid.*, p. 172. O. C. III, p. 705-706.

fundamentação bíblica para criar o seu homem no estado de natureza, a propriedade e a sociedade nascente.

Intelectuais e teólogos como Bossuet (2006) justificavam o *status quo* do Antigo Regime pelas Sagradas Escrituras, erroneamente. Talvez seja por isso que Rousseau afasta a discussão da sua teoria contratualista dos domínios da teologia, por meio do dogma do pecado original. Contudo, ele não acusa a Bíblia, ou mesmo o cristianismo como sendo autores do mal. Ele vai incluir o cristianismo na discussão não, no *Segundo Discurso*, mas no *Contrato Social*, no capítulo sobre a “Religião Civil”.

Os homens no *Contrato Social* não se reúnem pela ordem do criador, mas sim para criar um Estado legítimo submetendo suas vontades particulares ao domínio da vontade geral que é soberana. Nesse aspecto, vimos que o genebrino, de acordo com Mitchell (1982) e Riley (2001), seculariza os conceitos de soberania e vontade geral abrindo caminho para descontinuidades entre a sociedade civil de Rousseau e o cristianismo. Contudo, como Rousseau escreve sobre política e não sobre teologia acreditamos que esses movimentos de descontinuidade eram necessários, para que a política pudesse seguir seu curso livre das especulações do campo doutrinário da escolástica.

Percebemos um movimento de ruptura entre a sociedade civil e o cristianismo quando este é associado à religião do padre, ao cristianismo romano, cristianismo dogmático ou teológico, por fomentar a superstição, a intolerância e o fanatismo cruel. Em outras palavras, “o cristianismo de hoje”, é o da sociedade do Antigo Regime. Os tiranos se utilizavam desse tipo de religião para promover a crueldade e o domínio do homem sobre o homem. Esse cristianismo é a religião das aparências à medida que faz homens parecerem deuses e torna-os insociáveis e cruéis sob o fogo do fanatismo.

Já em relação ao verdadeiro cristianismo ou à religião do homem, vimos que Rousseau tem uma visão positiva dessa religião. Esse cristianismo do Evangelho torna os homens irmãos porque os considera filhos do mesmo Deus. É uma religião santa, simples e sublime. Por outro lado, ela é vulnerável porque essa religião é facilmente manipulada por usurpadores, e os cristãos se resignariam facilmente a esse domínio. É uma religião que não tem força contra o reinado das aparências.

Em relação à sociedade formulada pelo *Contrato Social*, não é bom que essa religião seja instituída como “lei política” no Estado por ser contrária ao espírito social.

O movimento pode ser de ruptura já que essa religião pode ser banida, ou mesmo os cristãos podem pagar com a vida caso eles não respeitam a “santidade do contrato e das leis”. Porém, eles podem fazer do Estado desde que as suas crenças permaneçam no nível da consciência, mesmo porque o soberano não tem controle sobre ela. Nesse caso, o movimento não é de ruptura, já que Rousseau impõe fronteiras e limites ao cristianismo em relação com o Estado.

A reestruturação do cristianismo, então, perde seu domínio local enquanto instituição dentro do Estado, mas ganha em seu domínio universal. Nesse âmbito, as bases que sustentam o cristianismo, como o Evangelho, não são apenas mantidas, mas também são essenciais para o gênero humano, conforme citação:

Tal é, senhor, a mais significativa consequência que se pode tirar desse capítulo, no qual, longe de taxar o *puro Evangelho* de pernicioso à sociedade, eu o considero, de certa forma, muito sociável, abarcando demasiadamente todo o gênero humano para uma legislação que deve ser exclusiva; inspirando a humanidade mais do que patriotismo e tendendo a formar homens mais do que cidadãos. Se me enganei, cometi um erro em matéria de política, mas onde está minha impiedade³⁷⁰?

Seguindo o grupo de pesquisadores que defendem uma continuidade entre o cristianismo e Rousseau no tocante à sua teoria política, não acreditamos em uma ruptura entre a sociedade e o cristianismo por dois motivos: apesar do cristianismo não ser adequado às sociedades particulares constituídas sob a legislação do *Contrato Social*, os cristãos podem viver nela, limitando suas crenças ao nível da consciência. Rousseau não defende um rompimento, mas impõe limites ao cristianismo. Se não há uma reforma no cristianismo no *Contrato Social*, é bem verdade que esta obra nunca tentou destruí-lo, mas reestruturá-lo dando-lhe um novo significado do ponto de vista social.

Por outro lado, a reestruturação do cristianismo em Rousseau ganha espaço preponderante no nível da sociedade geral do gênero humano. Nesse caso, estamos em acordo com a interpretação elaborada por Almeida Júnior (2008, p. 30), segundo a qual o cristianismo “[...] é antissocial, porque não tem a mesma mensagem das religiões nacionais (deus ou os deuses pertencem a um povo escolhido) mas uma mensagem de

³⁷⁰ ROUSSEAU. *Cartas escritas da montanha*, op. cit., p. 172. O. C. III, p. 706. Grifo do autor.

que todos os homens da face da terra são irmãos]”. Nesse nível, essa religião se torna essencial na retórica do político, conforme citação de Rousseau:

Ao retirar das instituições nacionais a religião cristã, estabeleço-a como a melhor para o gênero humano. O autor do *Espírito das Leis* fez mais: disse que a religião muçulmana era a melhor para as regiões asiáticas. Ele refletia como político e eu também³⁷¹.

Em outras palavras, é verdade que Rousseau sugeriu remover o cristianismo enquanto instituição nas sociedades particulares. Contudo, os homens não ficaram órfãos. Rousseau assim o fez para dá-lo de presente ao gênero humano: “[...] a sociedade que os une não se dissolve nem com a morte”³⁷². Passemos ao próximo capítulo, no qual investigaremos a possibilidade de compreender o divórcio entre o ser e o parecer do ponto de vista moral, na concepção de Rousseau.

³⁷¹ Id. *ibid.*, p. 173. O. C. III, p. 707.

³⁷² ROUSSEAU, *Contrato Social*, op. cit., p. 141. O. C. III, p. 465.

CAPÍTULO VIII

A RETÓRICA DO PRECEPTOR: A CRÍTICA DE ROUSSEAU AO SER E O PARECER EM SUA DIMENSÃO MORAL

O objetivo deste capítulo é o de investigar a possibilidade de vincular o ser e o parecer nas dimensões da moral rousseauniana. Em outras palavras, o nosso trabalho se dedicará a demonstrar como as aparências nascem e se proliferam na natureza humana, e se ramificam na sociedade. O nosso primeiro tópico investigará duas origens das aparências. A primeira diz respeito a explicar como as faculdades primitivas do homem no estado de natureza, uma vez aperfeiçoadas, abrem caminho para os vícios, de acordo com o *Segundo Discurso*. Em seguida, esse tópico demonstrará como as aparências nascem e se proliferam na fase da infância de acordo com a obra *Emílio ou da educação*.

Continuaremos a nossa investigação enfatizando a infância de Rousseau, momento em que o pequeno Jean-Jacques reconhece o escândalo das aparências conforme as *Confissões*, para em seguida apresentar como as aparências se ramificam na sociedade civil. Faremos um diagnóstico dos costumes civilizados na concepção de Rousseau a partir da sua crítica à sociedade de máscaras que valoriza o parecer em detrimento do ser focando em enxertos do *Primeiro Discurso*, no romance *Júlia ou A Nova Heloísa* e na *Carta a D'Alembert*. Concluiremos este capítulo a partir de um contraponto entre cidade e campo e o elogio à solidão, nos quais Rousseau estimula o olhar dos leitores para a valorização de novos cenários afastados da vida urbana. Cenários estes em que a virtude e a felicidade estão presentes. Basear-nos-emos em enxertos dos *Devaneios do caminhante Solitário*, *Rousseau Juge de Jean-Jacques*, *Emílio ou Da Educação* e no romance *Júlia ou A Nova Heloísa*.

8.1 A ameaça das aparências na constituição do homem

Nesse tópico, investigaremos por que a aparência não é parte constitutiva da esfera do sujeito enquanto ser moral, porquanto nele os vícios foram introduzidos tardiamente. Obviamente, não é nossa pretensão isolar o homem da esfera histórica e social, mesmo porque no pensamento de Rousseau isso se torna até de certo modo arbitrário, conforme citação do *Emílio*: “É preciso estudar a sociedade pelos homens, e

os homens pela sociedade; quem quiser tratar separadamente a política e a moral nada entenderá de nenhuma delas”³⁷³. O caminho que será percorrido apresentará duas etapas: a primeira focará no homem em seu estado de natureza; a segunda irá focar no primeiro estágio da infância do Emílio. Portanto, a nossa ênfase será a de compreender como as aparências nascem na constituição do homem enquanto ser moral.

Conforme vimos no *Segundo Discurso*, a moralidade ainda não havia sido introduzida entre os **homens** em seu **estado de natureza** já que os homens não viviam de forma gregária e, por isso: “[...] não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes [...]”³⁷⁴. Em outras palavras, não era possível para o homem em seu estado de natureza viver sob o domínio das aparências. Desse modo, a condição do homem no estado de natureza era a de bondade, liberdade, igualdade já que não se havia introduzido a ideia do “teu” e do “meu”, estando ele sujeito a poucas paixões, como a piedade (*pitié*) que é um sentimento natural e considerada por Rousseau como “a única virtude natural”³⁷⁵.

O apelo ao sentimento está fortemente unido à natureza e ao coração. Assim, o sentimento como parte das paixões é algo provindo da própria natureza, entendida como algo de bom, que se encontra no mais profundo dos corações humanos. Rousseau define o sentimento como algo indefinível. O genebrino compreende o sentimento como o fundamento da existência, conforme o *Emílio ou Da Educação*: “Para nós, existir é sentir; nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de ter ideias”³⁷⁶.

Logo, o sentimento é o primeiro ato da natureza humana. Por isso, o sentimento é um dom inato já que sentimos antes de conhecer. Da mesma forma, o sentimento antecede a atividade da racionalidade. É o sentimento o responsável por aperfeiçoar a razão, já que o desejo humano é mais forte do que a necessidade de conhecê-lo, conforme citação:

Apesar do que dizem os moralistas, o entendimento humano muito deve às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem também muito. É pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa; só procuramos conhecer porque

³⁷³ ROUSSEAU. *Emílio ou Da Educação*, op. cit., p. 309, O. C. IV, p. 524.

³⁷⁴ ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op. cit., p. 251, O. C. III, p. 152.

³⁷⁵ Id. *ibid.*, p. 253, O. C. III, p. 154.

³⁷⁶ ROUSSEAU. *Emílio ou Da Educação*, op. cit., p. 392, O. C. IV, p. 600.

desejamos usufruir e é impossível conceber por que aquele, que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a pena de raciocinar³⁷⁷.

Nesse caso, Rousseau introduz uma concepção das paixões focalizada na diferença entre “amor de si” e “amor próprio”. O “amor de si” é uma paixão natural, é um amor íntimo e, portanto, original por fazer parte da natureza humana. Por outro lado, o amor de si é o contrário do “amor próprio”, uma forma viciosa e decadente do amor de si. O amor próprio é fruto da sociabilidade, e por isso mesmo é egoísta, pois Rousseau tende a desconfiar de tudo aquilo que é produto da sociedade. Para Salinas Fortes (1997, p. 123): “No homem primitivo a paixão dominante é o amor de si, acompanhada da *pitié*, como vimos. Com a passagem para o estado civil, esta paixão tende perigosamente a se tornar amor-próprio”.

Seguindo a ideia de que quanto mais se diz o que é a moral, o bom, e o belo, menos nós sabemos o que é, por não vivenciarmos essas ideias, Rousseau chama a atenção dos seus contemporâneos, ao afirmar que o sentimento também é algo indefinível, conforme citação do romance *Júlia ou A Nova Heloísa*:

Apesar dessa aviltante doutrina, um dos assuntos favoritos dessas tranquilas conversas é o sentimento, palavra pela qual não se deve entender uma efusão afetuosa no seio do amor ou da amizade; isso seria de uma insipidez mortal. É o sentimento colocado em grandes máximas gerais e quinta-essenciado por tudo o que a metafísica tem de mais sutil. Posso dizer que nunca em minha vida ouvi falar tanto de sentimento, que nunca compreendi tão pouco o que dele se dizia. São refinamentos inconcebíveis³⁷⁸.

Algo indefinível, mas que, para Rousseau, é preciso ao menos parcialmente falar sobre o sentimento, sem que se tenha a arrogância em esgotar o seu sentido por meio de especulações provindas da razão. E o conceito de “piedade” mostra-se como uma das possibilidades de se compreender como o sentimento age no ser humano. Para Silva (2007, p. 68):

A teoria da piedade, com Rousseau, é a legitimação de uma paixão, de uma disposição afetiva associada ao instinto fundamental do amor de si, ou derivada deste. Sem negligenciar a liberdade entre os atributos fundamentais do ser humano, Rousseau está inclinado a fundar sobre a piedade o essencial dos deveres morais e sociais, a começar pela beneficência.

³⁷⁷ ROUSSEAU. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**, op. cit., p. 244, O. C. III, p. 143.

³⁷⁸ ROUSSEAU. **Júlia ou A Nova Heloísa**. Campinas, SP: Hucitec, 1994, p. 225-226, O. C. II, p. 249.

Essa discussão nos obriga a resgatar outro aspecto importante no tocante à origem das aparências no domínio da moralidade. Isso diz respeito à já mencionada “faculdade de aperfeiçoar-se”, faculdade esta que distingue o homem do animal e a “perfectibilidade”. Ambas se inserem na ordem de um plano de transição no homem, entre o estado de natureza e o estado civil. Rousseau chega mesma a se referir a “faculdade de aperfeiçoar-se” como: “[...] a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, tira-o dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes³⁷⁹. Já a “perfectibilidade” seria como uma potência no homem no estado de natureza e que por “inúmeras causas estranhas”³⁸⁰ conseguiu se desenvolver fazendo com que este homem, gradativamente alimentando essa potência pudesse adentrar na sociedade civil e, com ele a desigualdade, conforme Garcia (1999, p. 77):

Num sentido preciso, as desigualdades não são a fonte *primeira* dos males do homem social. Elas resultam das faculdades da liberdade e da perfectibilidade as quais, uma vez postas em atividade, desencadeiam as outras assim como as luzes, os erros, os vícios e virtudes dos homens na sociedade.

Aliado ao desenvolvimento da “perfectibilidade”, Starobinski (1991, p. 38) menciona a introdução do trabalho e o fazer instrumental como parte dessa complexa transição entre estado de natureza e sociedade ainda que aqueles precedam: “[...] o desenvolvimento do juízo e da reflexão”. Nesse caso, podemos afirmar que há uma série de fatores responsáveis pelo desenvolvimento das potencialidades humanas que fazem com que o homem natural deixando esse estado pré-moral seja suscetível às aparências. O seu contato com a natureza e a necessidade de vencer as intempéries que lhe são impostas o fez exercitar suas faculdades primitivas que lhe auxiliariam a vencer os obstáculos, e, conforme Garcia (1999, p. 39): “Dessa luta que opõe ativamente o homem ao mundo resultará sua evolução psicológica”.

Da certeza de poder ultrapassar os obstáculos da natureza, surge também no homem a capacidade de se distinguir das outras espécies animais. Assim o homem caminha em busca de sua autossuficiência aliada a um senso de supremacia ao comparar-

³⁷⁹ ROUSSEAU. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**, op. cit., p. 243. O. C. III, p. 142.

³⁸⁰ Id. *ibid.*, p. 258, O. C. III, p. 162.

se com as demais espécies e ver-se como um ser superior a estas. Para Starobinski (1991, p. 39): “A faculdade de comparar o tornará capaz de uma reflexão rudimentar: ele saberá perceber diferenças entre as coisas, se saberá diferente dos animais, se verá em sua superioridade, e já surge um vício: o orgulho”.

A reflexão não surge motivada por um interesse de solidariedade, cooperação ou coisa parecida, mas ela é constituída por uma motivação competitivamente gananciosa. É o desejo de se destacar, de ser sempre o melhor fruto de comparações mútuas que move o olhar do homem para fora de si. E uma vez que esse mesmo olhar retorna para dentro de si, ele já não é mais o mesmo.

O homem se constrói não a partir de um movimento interior, mas são forças exteriores que sorrateiramente vão reconstruindo o interior a partir de uma roupagem maléfica. O homem se esquece de ser ele mesmo, e passa a ser a representação de si mesmo, na medida em que vai cada vez mais vivendo em sociedade, e com isso, dava os primeiros movimentos para a desigualdade e o vício nascentes, conforme o *Segundo Discurso*: “Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço”³⁸¹.

Sendo assim, com o passar do tempo, e na medida em que o homem cada vez mais vive em sociedade essa representação aparente foi tomando o lugar da natureza do homem, até chegar ao ponto em que: os homens nascem livres, mas: “[...] por toda a parte se encontra sob ferros”³⁸². O egoísmo advindo do desejo de se destacar dos demais aliada à vontade de tirar proveito destes é a prova de que a inocência e a bondade intrínsecas ao homem no estado de natureza definham. Foi assim que, conforme o *Segundo Discurso*:

Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era. Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes. Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhe formam o cortejo³⁸³.

Atitudes que não apenas sufocam, mas podem, em determinadas situações até ousam tomar o lugar da piedade. Também entendida como compaixão, a piedade precede

³⁸¹ ROUSSEAU. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, op. cit., p. 263, O. C. III, p. 169.

³⁸² ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, op. cit., p. 22, O. C. III, p. 351.

³⁸³ ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op. cit., p. 267, O. C. III, p.174.

a qualquer estado de reflexão, por isso é um sentimento natural, universal ao gênero humano, quer este esteja no estado de natureza ou não. O que primeiramente nos torna humanos é o sentimento da piedade, sentimento até certo ponto incontrolável, já que: “Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer [...]”³⁸⁴.

Interessante que Rousseau situa a razão num estado posterior ao sentimento, tornando-o uma força não apenas mais primitiva, mas, em alguns casos, praticamente indestrutível, como é o caso da piedade. A piedade, que conforme Almeida Júnior (2009, p. 48), é “a fonte de todas as virtudes sociais” pode ser sufocada, mas continuará presente no coração e na consciência humanas, e pode despertar a qualquer instante, sem o comando da racionalidade. O nosso amor ao bem, ao próximo, à virtude, o nosso natural horror ao crime não dependem das lições que tomamos nas igrejas ou nas instituições de ensino. Não que não seja possível atingirmos a virtude pela razão e até mesmo por ela aprendermos melhor sobre o bem e o mal, mas, é, sobretudo, a incontrolável força da “*pitié*” que nos move em direção para esses sentimentos, conforme citação: “Numa palavra, antes nesse sentimento natural do que nos argumentos sutis deve procurar-se a causa da repugnância que todo homem experimentaria por agir mal, mesmo independentemente das máximas da educação”³⁸⁵.

Conforme Rousseau, assim como o homem no estado de natureza, nós nascemos sem nenhuma noção de moralidade. Portanto, quando nascemos vivemos como se estivéssemos num estado pré-moral. Até certa idade não temos nenhuma noção e/ou clareza do que sejam o bem e o mal, vícios ou virtudes. Como é que nós os adquirimos? Obviamente, convivendo e aprendendo na vida em sociedade. O problema é que na teoria de Rousseau a sociedade na condição em que se encontra, não tem muitos valores virtuosos a nos ensinar. Pelo contrário, ela é a grande responsável pela corrupção da natureza do homem que é, conforme os escritos do autor, em si mesma boa. A sociedade além de desnaturar o homem o guia para a sua própria perdição por meio de uma educação das instituições que o desnaturam.

Desse modo, as aparências não se faziam presentes no homem em seu estado de natureza. Elas são resultado do refinamento da “faculdade de aperfeiçoar-se” responsável pela origem e proliferação dos vícios na natureza humana. É através desse

³⁸⁴ Id. *ibid.*, p. 254, O. C. III, p. 156.

³⁸⁵ ROUSSEAU. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**, op. cit., p. 259, O. C. III, p. 154.

aperfeiçoamento aliado a outros móveis como a introdução do trabalho pela propriedade, e da comparação mútua geradora do orgulho e da ambição, que gradativamente a natureza humana foi se degenerando em social. O amor de si natural à espécie humana e responsável por sua conservação, degenerou-se em amor-próprio, amor egoísta que torna o homem em sociedade completamente indiferente à dor do outro, sob a fria máscara da insensibilidade, conforme citação:

É a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo; separa-o de quanto o perturba e aflige. É a filosofia que o isola; por sua causa, diz ele, em segredo, ao ver um homem sofrendo: “Perece, se queres; quanto a mim, estou seguro”³⁸⁶.

Coube a Rousseau escrever os atos dessa tragédia. Seu remédio vem do próprio mal que combate: é utilizando o exercício do olhar crítico fruto da especulação filosófica que Rousseau consegue enxergar o mundo à sua volta. Um olhar crítico que o instiga a escrever rigorosamente sobre o que vê, e o leva a construir os fundamentos do homem e da sociedade. Leva-o a investigar onde estaria a origem das aparências nisso tudo. Conforme Salinas Fortes (1976, p. 92):

É preciso ir além do existente ou da aparência, que é apenas um dos possíveis. Na medida em que a história humana é distanciamento da Natureza, o homem civilizado será um mascaramento do homem natural. Daí a necessidade de que o conhecimento se processe como uma escavação arqueológica: identificado o princípio é possível identificar as *idades* das diversas camadas superpostas que revestem o objeto. O método de *análise* – é um método capaz de desvendar a “gradação natural” dos sentimentos do homem, que é capaz de ir além das *máscaras*, não se deixando impressionar pelo fascínio das aparências.

Após termos apresentado a origem das aparências na transição entre o homem em seu estado de natureza para o homem civilizado, o nosso objetivo agora é o de compreender como as aparências se constituem na vida do homem dentro da sociedade. Para desenvolver esse assunto tomaremos por base a obra *Emílio ou Da Educação*.

Destarte, outro interessante aspecto da origem das aparências na vida do homem desta vez em relação direta com a sociedade, nós encontramos na análise que Rousseau faz nas primeiras **fases da infância do Emílio**, na obra *Emílio ou Da Educação*. Por meio

³⁸⁶ ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. op. cit., p. 254.

dessa obra, uma das intenções de Rousseau parece ser a de desconfiar de todos os acessórios e clichês que os homens da civilização do século XVIII incorporaram e adotaram por meio das instituições via educação, conforme citação:

No estado em que agora as coisas estão, um homem abandonado a si mesmo desde o nascimento entre os outros seria o mais desfigurado de todos. Os preconceitos, a autoridade, a necessidade, o exemplo, todas as instituições sociais em que estamos submersos abafariam nele a natureza, e nada poriam em seu lugar³⁸⁷.

Para remover esses acessórios falsos e clichês preconceituosos, Rousseau propõe um olhar regressivo sobre o homem até o estágio inicial do seu nascimento. E a partir daí, recomeçar seguindo a “marcha da natureza” e não a das instituições sociais, conforme citação: “Procuram sempre o homem na criança, sem pensar no que ela é antes de ser homem”³⁸⁸. Nessa senda, nenhum ser humano antes de ter contato com a sociedade é mau. Em outras palavras, nenhum homem nasce sob o domínio das aparências, mas estas se apossam dele e nele se proliferam a partir de seu convívio em sociedade também por meio da educação.

Dessa vez, aquele que escreveu o *Emílio* propondo “reflexões” e “observações” sobre a educação é um homem cuja solidão serviu-lhe de retiro para melhor desenvolver os seus juízos sobre o que deveria ser um verdadeiro itinerário pedagógico. Para Rousseau:

Um homem que, de seu retiro, lança suas páginas ao público, sem bajuladores, sem partido que as defenda, sem saber nem mesmo o que pensam ou o que dizem delas, não deve temer que, se estiver enganado, admitam seus erros sem nenhum exame³⁸⁹.

Na retórica desse homem, que logo mais se tornará o preceptor de um infante até a sua idade adulta, o livro se destina a uma boa mãe, “terna e previdente”. E o objetivo do livro não visa a uma aplicação particular e pragmática de um modelo educacional em determinado local, mas antes, a sua proposta visa o homem em geral, conforme citação: “Para mim, basta que em toda parte onde nasceram homens se possa fazer deles o que

³⁸⁷ ROUSSEAU. *Emílio ou Da Educação*, op. cit., p. 7, O. C. IV, p. 245.

³⁸⁸ Id. Ibid., p.4. O. C. IV, p.242.

³⁸⁹ Id. Ibid., p. 3. O. C. IV, p. 241.

proponho; e que, tendo feito deles o que proponho, se tenha feito o que há de melhor, tanto para eles próprios quanto para os outros”³⁹⁰. Em todo o caso, a retórica desse homem não se arroga ser a única verdadeira nesse assunto. Ele reconhece que não é mais sábio que os outros. Para tanto, ele afirma que: “Digo exatamente o que se passa em meu espírito”³⁹¹.

Uma das mais importantes qualidades que o preceptor deve ter é a de não ser venal. Em outras palavras, ele não deve ser corrupto, desonesto e mentiroso. Um preceptor hipócrita ensinará desonestamente à criança, tornando-a corrupta desde as suas tenras lições. Logo, Rousseau se considera um preceptor virtuoso, capaz de guiar o infante imaginário até a idade adulta seguindo a “marcha da natureza”. Contudo, Rousseau descarta ser um preceptor real de uma criança concreta membro de alguma família. Para Rousseau: “A exemplo de muitos outros, não porei mãos à obra, mas à pluma e, em lugar de fazer o que se deve, empenhar-me-ei em dizê-lo”³⁹².

Rousseau também estabelece condições para educar o Emílio, seu aluno imaginário. Para o preceptor, Emílio deve ser um habitante de uma região temperada como a França, pois, conforme citação: “Nem os negros nem os lapões têm a inteligência dos europeus”³⁹³. Então, um preceptor de Genebra quer educar uma criança nascida na França. Outra característica é que Emílio deve nascer num berço rico, pois, diferentemente da educação das instituições modernas, a educação natural “[...] deve tornar um homem próprio para todas as condições humanas; ora, é menos razoável educar um pobre para ser rico do que um rico para ser pobre [...]”³⁹⁴. Em outras palavras, Emílio, uma vez nascendo em excelentes condições sociais, “Será pelo menos uma vítima arrancada do preconceito”³⁹⁵.

Emílio deve ser órfão, ainda que tenha pai e mãe. A relação de cumplicidade deve ser com o seu preceptor. Assim, ele deve herdar “todos os seus direitos”, além de que apenas ao preceptor esse aluno deve obedecer. Emílio também deve ser sadio e robusto, já que Rousseau não quer se comprometer com crianças doentes e fisicamente deficientes. Para ele, tal cuidado deve ser destinado aos enfermeiros e não ao preceptor:

³⁹⁰ Id. Ibid., p. 6. O. C. IV, p. 243.

³⁹¹ Id. Ibid., p. 4. O. C. IV, p. 242.

³⁹² Id. Ibid., p. 27. O. C. IV, p. 264.

³⁹³ Id. Ibid., op. cit., p. 30. O. C. IV, p. 267.

³⁹⁴ Id. Ibid., p. 31. O. C. IV, p. 267.

³⁹⁵ Id., *ibid.*

“[...] não sei ensinar a viver quem só pensa em evitar morrer”, afirma³⁹⁶. Concluindo essas observações, podemos asseverar, a partir de Rousseau, que as aparências não dominam nem o preceptor nem o aluno, uma vez que o primeiro não é venal e o segundo nasce numa condição completamente destituída dos preconceitos das instituições. E assim, ambos estão prontos para caminhar seguindo a “marcha da natureza”, sem que se contaminarem com os artefatos da civilização.

Rousseau reconhece que a educação está em tudo o que diz respeito à natureza humana, conforme citação: “Tudo o que não temos ao nascer e de que precisamos quando grandes nos é dado pela educação”³⁹⁷. A educação é intrínseca à natureza humana, não importando em que estado o homem está: natural ou civil. Dessa forma, somos seres que por natureza estamos aptos a aprender. Tal aprendizagem tem três níveis: a aprendizagem pela natureza, pelas coisas, ou ainda pelos homens. Para Rousseau:

O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens; e a aquisição de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas³⁹⁸.

Assim, não somos senhores da educação da natureza, a educação das coisas depende de nós só em alguns aspectos. Quanto à dos homens: “[...] é a única de que somos realmente senhores; mesmo assim, só o somos por suposição, pois quem pode esperar dirigir inteiramente as palavras e as ações de todos os que rodeiam uma criança?”³⁹⁹. Rousseau entende que há uma profunda ruptura nesses três níveis de educação, na medida em que quase não há nenhum traço de continuidade entre a educação dada pela natureza e a educação constituída pelos homens. Como o homem desconhece o homem, a meta de sua educação já está perdida, pois que homem deve-se educar se se tem ideias errôneas e limitadas sobre o que o homem é?

O conhecimento do homem deve preceder o da sociedade. Se as instituições de ensino insistem em educar o homem ignorando sua origem, então essa educação só servirá para formar homens dissimulados e só perpetuará a desigualdade e a vida de aparências.

³⁹⁶ Id. *ibid.*, p. 32. O. C. III, p. 269.

³⁹⁷ Id. *ibid.*, op. cit., p. 8, O. C. IV, p. 247.

³⁹⁸ Id. *Ibid.*, p. 9, O. C. IV, p. 247.

³⁹⁹ Id. *ibid.*

A dissimulação e o fingimento não estão em nossa natureza, mas é um aprendizado na vida social, conforme Almeida Júnior (2009, p. 31):

Podemos dizer que a educação da sociedade é essencialmente, uma educação de máscaras, seu objetivo é sempre dissimular os verdadeiros sentimentos e intenções dos homens. São quatro as máscaras que cobrem o homem da sociedade: a do rosto, a do gesto, a da voz e a das palavras.

Observemos essas quatro máscaras em detalhes. A criança expressa seus sentimentos naturais através de expressões de dor (choros e gritos) e prazer (risos). Não há espaço ainda para manipulações, uma vez que a criança expressa aquilo que sente de verdade. Contudo, quando a criança é educada num ambiente propício à hipocrisia e à mentira, esses sentimentos naturais se transformam e a fisionomia da criança já não expressa mais o seu sentimento. Sua fisionomia é dominada por artificialidades, pois ela esconde o que quer por meio de risos e choros. É assim que desenvolve a **máscara do rosto**. A criança já não é mais a mesma.

Daí advém a necessidade do cuidado do homem desde o seu nascimento frente ao descrédito da educação da sociedade na qual, segundo Rousseau: “[...] só serve para criar homens de duas faces, que sempre parecem atribuir tudo aos outros, e nunca atribuem nada senão a si mesmos”⁴⁰⁰. Se a moralidade é adquirida em sociedade, bem como os vícios e porque não dizer, as aparências, é preciso que outra educação conduza o homem para a vida em sociedade. E assim, respeitar as fases da vida humana e não educar crianças como se fossem adultos.

O que vem primeiro na condição humana é resultado dos sentidos e da experiência. São as primitivas experiências de miséria e sofrimento que despertam os seus primeiros sentimentos. E suas primeiras sensações são as de prazer e dor. O resultando disso é que a sua primeira forma de linguagem é o choro, na sua primeira fase da vida. Rousseau adverte o leitor sobre a necessidade de se saber lidar com o choro. “Desse choro”, diz ele, “nasce a primeira relação do homem com tudo que o cerca. Aqui se forja o primeiro elo da longa cadeia de que é formada a ordem social”⁴⁰¹.

O erro nesse caso é o de tratar o choro do infante como se ele não fosse uma atitude natural de sua comunicação com o mundo. Então, logo se quer atender suas

⁴⁰⁰ ROUSSEAU. **Emílio ou Da Educação**, op. cit., p. 13. O. C. IV, p. 250.

⁴⁰¹ Id. *ibid.*, p. 51, O. C. IV, p. 286.

necessidades a fim de satisfazê-las. Não conseguindo, tão logo gritos e até palmadas se sucedem à criança, caso esse choro não pare. Uma vez as necessidades atendidas, a criança aprenderá que chorar é um mecanismo de concessões e até de controle dos pais e amas de leite. “Assim”, conforme Rousseau, “de sua fraqueza, de onde provém inicialmente o sentimento de dependência, nasce a seguir a ideia de império e dominação”⁴⁰².

Se a cada vez que a criança estender a mão nós lhe servimos, o que ela estará de fato aprendendo? De um lado, ela aprenderá a fingir e manipular por meio do choro, com o objetivo de assegurar o que quer, e de outro, ela aprenderá a mandar e assim considerar como legítimo o espírito de dominação. Em ambos os casos, uma má educação nessa fase da vida é a porta de entrada de muitos malefícios que poderão com facilidade se desenvolver mais tarde.

Na segunda fase da vida, em que as crianças começam cada vez mais a substituir o choro pela fala, perigos e inconsistências educativas não são menos perigosas. Também é a fase em que Emílio começa a tomar consciência de si. Ele começa a ser considerado um ser moral. Sofrimento e dor já fazem parte da experiência existencial do Emílio. É hora de ele aprender sobre elas. É aqui que a **máscara da voz** pode ser criada. É preciso o aluno saber administrar as frustrações da vida, experimentando a felicidade como condição negativa: quanto menos ele sofre, mais é feliz. Ele deve também aprender os valores da autoridade pela liberdade, e não o contrário, conforme citação:

Antes que os preconceitos e as instituições humanas tenham alterado nossas inclinações naturais, a felicidade das crianças e dos homens consiste no uso de sua liberdade. Mas, nos primeiros, esta liberdade é limitada pela fraqueza. Quem faz o que quer é feliz quando basta a si mesmo: é o caso do homem que vive no estado de natureza. Quem faz o que quer não é feliz quando suas necessidades ultrapassam suas forças: é caso da criança no mesmo estado⁴⁰³.

O homem no estado de natureza é simples porque suas necessidades são mínimas em comparação com o homem moderno. Ele é livre porque se basta a si mesmo, não tem necessidade de socorro do outro. Mas, na ordem civil, em que há a dependência dos homens e quando esta mesma é mal administrada, resulta na geração dos vícios. Assim,

⁴⁰² Id. *ibid.*, p. 52, O. C. IV, p. 287.

⁴⁰³ Id. *ibid.*, p. 77, O. C. IV, p. 310.

tornam-se necessárias as boas lições de moralidade para que o homem possa recuperar a liberdade por meio da liberdade civil dentro da sociedade, conforme Rousseau: “[...] juntar-se-ia à liberdade que mantém o homem sem vícios a moralidade que o educa para a virtude”⁴⁰⁴.

A criança não pode ser naturalmente má porque as ideias de bem e de mal vêm da racionalidade. E a racionalidade é uma faculdade que se desenvolve posterior às sensações e sentimentos no desenvolvimento da criança. Porém, quando ela vai tendo contato com o mundo e com os outros, há que se levar em consideração a necessidade de afastá-la do mal. A educação em Rousseau é negativa: é sabendo afastar o mal da criança que nós lhe preservamos o bem, conforme citação: “Consiste, não em ensinar a virtude ou a verdade, mas em proteger o coração contra o vício e o espírito contra o erro”⁴⁰⁵.

Não se deve atender a todos os desejos da criança, nem tampouco fingir que está atendendo ao seu querer, se a condição humana inclui dor e sofrimento. Dizer à criança o que é certo e errado não despertaria nela nenhum interesse pela virtude na sua educação. Dizer-lhe que “mentir é ruim”, por exemplo, não leva a nada. São palavras vazias. Também são inócuas e nocivas determinadas regras de obediência pelas quais, ao invés de instruir a criança para o respeito à obediência, instiga-a a ter interesse pelos vícios, porquanto ela pode se utilizar do fingimento e da mentira para alcançar o seu desejo e atender o seu querer:

Em primeiro lugar, impondo-lhes um dever que não sentem, vós os indispondes contra vossa tirania e impedis que vos amem; ensinai-lhes a se tornarem dissimulados, falsos, mentirosos, para extorquirem recompensas ou fugir ao castigo; finalmente, habituando-os a sempre encobrirem com um motivo aparente um motivo secreto, vós mesmos lhes dais um meio de vos enganar continuamente, de vos impedir o conhecimento de seus verdadeiros caracteres, e de fazer com que vós e os outros vos contenteis com palavras quando preciso⁴⁰⁶.

Um adulto não pode educar uma criança fingindo situações com o intuito de agradá-la ou desanimá-la. Não se deve recomendar determinadas ordens e deveres que não fazem parte do seu universo, bem como a voz da autoridade não pode ser cambiante, despertando na criança o mínimo de fraqueza. Todas essas atitudes podem gerar nela

⁴⁰⁴ Id. *ibid.*, p. 78. O. C. IV, p. 311.

⁴⁰⁵ Id. *Ibid.*

⁴⁰⁶ Id. *Ibid.*, p.87, O. C. IV, p.319.

vícios pelos quais uma vez enraizados dificilmente serão extirpados. Do choro à voz, da voz à palavra, eis o intervalo de tempo crucial na formação e educação moral do infante. Quando bem conduzida, a criança preservará suas virtudes naturais aperfeiçoadas pela razão, ela estará apta a viver socialmente. Mal conduzidas, toda a sorte de mentiras, falsidades e aparências preencherão a existência dessa criança. Ela aprenderá a manipular seus desejos com palavras polidas e gentis quando já estará agindo sob a **máscara da palavra**.

Não menos importante nesse processo é o valor que Rousseau dá a educação pela experiência. Pouca verborreia e muitos exemplos verdadeiros da parte dos preceptores representam ações efetivas que serão muito mais eficazes do que mil belas palavras. Deve haver coerência entre a palavra e a ação a fim de se evitar a **máscara do agir**. Observar a experiência do mestre faz da criança um ser verdadeiramente apto à aprendizagem, conforme citação:

Não deis a vosso aluno nenhum tipo de lição verbal. Ele deve receber lições somente da experiência; não lhe ordeneis nenhum tipo de castigo, pois ele não sabe o que é ser culpado; não façais nunca com que peça desculpas, pois não saberia ofender-vos. Carente de qualquer moralidade em suas ações, ele nada pode fazer que seja moralmente mau e mereça castigo ou reprimenda⁴⁰⁷.

Uma educação que segue a “marcha da natureza” deve proteger a criança do perigo dela desenvolver em sua aprendizagem essas quatro máscaras apresentadas por Almeida Júnior (2009, p. 31). Uma vez que a criança é conduzida por essa má educação advinda das instituições sociais, as aparências nascem e se proliferam a cada etapa do seu desenvolvimento, comprometendo todo o seu itinerário pedagógico. Para Almeida Júnior (2009, p. 34-35. Grifo do autor):

Essas quatro máscaras demarcam os limites do reino das aparências, no qual vive o homem da sociedade. Esse se identifica tanto com as máscaras que perde a identidade consigo mesmo; quando se contempla sem as máscaras fica *mal à vontade*. A educação da sociedade forma, portanto, homens de aparência: aparentam felicidade, mas são tristes e melancólicos; aparentam piedade, mas são mesquinhos e egoístas, aparentam interesses por assuntos públicos, mas interessam-se por seus próprios negócios.

⁴⁰⁷ Id. *ibid.*, p. 89, O. C. IV, p. 321.

Rousseau identifica o intervalo crítico do desenvolvimento da criança no período que vai do seu nascimento até os 12 anos. É nesse intervalo que a criança deve receber todo o cuidado do preceptor para que ela não se desvie da educação estabelecida pela ordem natural. A ignorância daqueles que não conseguem entender a importância da fase da vida da criança deve ser corrigida pelo preceptor, para evitar que as raízes das aparências nasçam e se aprofundam na vida do infante. Uma vez que isso acontece, será necessário um esforço hercúleo para arrancá-las, conforme citação:

O mais perigoso intervalo da vida humana é o que vai do nascimento até a idade de doze anos. É o tempo em que germinam os erros e os vícios, sem que tenhamos ainda algum instrumento para destruí-los. E quando chega o instrumento, as raízes são tão profundas, que já não é tempo de arrancá-las⁴⁰⁸.

Nessa fase, talvez o maior erro da educação seja a de não entender a natureza humana, nem tampouco em observar as fases da criança como se deveria. O primeiro erro consistiria em compreender o homem como depravado e insuficiente por natureza. O segundo consiste em tratar a criança como uma espécie de adulto em miniatura, como se ela já soubesse as lições de bem e de mal. Uma vez dotada de vícios como a mentira e a dissimulação, ela saberá disfarçar o mais que puder para atingir os seus desejos e apetites. A educação mal conduzida pode introduzir a criança no mundo das aparências.

Esses desvios pedagógicos são responsáveis por instigar na criança o gosto pela dominação pelo choro ou pela fala, bem como a incentiva a descobrir variados vícios acima mencionados. Ambos os erros estão em completo desacordo com a educação negativa. Se existe a verdade, ou se existem verdades ela já está na existência humana a partir do seu nascimento, no contato imediato com o mundo. A tarefa da educação é protegê-la contra as aparências da sociedade.

Concluindo esse sub-tópico, as aparências são introduzidas e proliferadas na formação do homem, e uma vez que isso acontece, torna-se muito difícil de regenerá-lo. As instituições modernas, tais como Rousseau as entende, não são capazes de educar o homem observando a sua natural condição de ser homem. A roupagem que vai revestindo o homem em sua condição natural é comprometida com os valores dissimulados e aparentes da sociedade, a ponto de que em sua fase adulta ele acredita ser o que não é, em

⁴⁰⁸ Id. Ibid., p. 91, O. C. IV, p. 323.

convívio com os outros homens. Essa roupagem nele revestida torna-se como que a sua verdadeira natureza. É desse modo que as aparências nascem e se desenvolvem a natureza humana em contato com as instituições sociais. Passemos ao próximo tópico e vejamos como Rousseau concebeu as aparências nascerem em sua experiência de vida, o que pode ter influenciado a sua luta contra o reino das aparências.

8.2 Rousseau: de vítima das aparências a crítico da sociedade de máscaras

Rousseau sugere que a análise histórica e o desenvolvimento da teoria sócio-política e pedagógica nos dão pistas razoavelmente precisas dos males que flagelam a humanidade. Mas, parece que elas por si só ainda não dão conta do todo, já que essas análises não são as únicas vias de acesso ao ser e ao parecer em Rousseau. Há que se considerar a experiência do pensador e sua viva obsessão em perseguir as aparências que, conseqüentemente, empurram-no a uma constante negação do parecer. **Rousseau acreditava ter sido vítima das aparências.** Se todas as suas experiências, tais quais ele nos narra, foram de fato históricas ou não, é um problema que se nos impõe e que nos deixa numa situação difícil de solucionar. É razoável colocá-las sob suspeição, mas em nada nos permite dizer que elas foram fruto de uma mente delirante. Portanto, devemos aceitá-las, ainda que com certa dose de ceticismo.

Não podemos negar que a crítica aos fundamentos do homem e da sociedade também foram fruto de uma indignação com a situação corrente, presente nas experiências vividas por Rousseau. O bem e o mal, como o nosso autor assim os entendem e faz questão de tornar público através de sua filosofia, têm um forte teor adicional: ele o faz porque é sincero, porque diz amar a verdade. Esse é o terreno da luta. Não se trata simplesmente de especulações filosóficas ou metafísicas, trata-se, sobretudo, do amor à verdade.

Antes de denunciar a aparência, Rousseau foi vítima dela e essa experiência ele nos relata nas *Confissões*, no livro I. De início, Rousseau confessa ter feito alguns “malfeitos infantis” quando tinha por volta de seis anos, como mentir, realizar pequenos furtos, além de urinar na panela de uma de suas vizinhas (a senhora Clot) – “velha

rabugenta” – no entender do protagonista, esses pequenos mal feitos eram considerados “defeitos da idade”⁴⁰⁹.

Mas o episódio que merece destaque a ponto de Starobinski (1991) fazer-lhe um belo comentário é o que ocorre em Bossey, quando Jean-Jacques desafortunadamente deixa Genebra após uma briga de seu pai com um certo capitão francês chamado Sr. Gautier. Ficando sob a tutela do tio Bernard, ele e o primo foram encaminhados a Bossey para ficarem aos cuidados de um ministro cognominado Sr. Lambercier.

É em casa de Lambercier onde aconteceu a história do pente quebrado. Como é um mote quase comum em suas obras, Rousseau sentiu a aparência antes de conhecê-la, conforme Starobinski (1991, p. 19): “Não, ele não começou por observar a discordância do ser e do parecer: começou por sofrê-la”. E essa experiência foi de fato decisiva na sua rejeição ao parecer dissimulado. A narrativa elaborada por Jean-Jacques começa da seguinte forma: “Um dia, eu estudava a lição só, no quarto contíguo à cozinha. A criada pusera os pentes da Sra. Lambercier a secar na chapa. Quando os veio buscar, notou que um estava com os dentes quebrados. Quem responsabilizar pelo estrago?”⁴¹⁰.

Deveria realmente ser uma família bem austera essa do ministro Lambercier. Pior para o pequeno Jean-Jacques, pois, uma vez sozinho no quarto, tornou-se o único suspeito do crime. E que pressão essa criança sofreu dos adultos: tortura e tragédia se aliaram nesse melodrama:

Interrogaram-me, e neguei ter pegado o pente. O senhor e a senhorita Lambercier reuniram-se, exortaram-me, apertaram-me, ameaçaram-me. Continuí teimando, porém a convicção deles era muito forte, e passou por cima dos meus protestos, ainda que fosse a primeira vez que me vissem mentir com tanta audácia⁴¹¹.

Os Lambercier deveriam estar estupefatos com a insistência desse garoto em negar o mal feito. Mas o erro foi cometido e o dano precisava ser reparado. Não havia escapatória para o pequeno mentiroso: “A maldade, a mentira, a teimosia, pareciam dignas de punição”⁴¹². E ela veio. O caso foi “tão grave” que os Lambercier tiveram que

⁴⁰⁹ ROUSSEAU. *As Confissões*, op. cit., p. 33, O. C. I, p. 10.

⁴¹⁰ ROUSSEAU. *As Confissões*, op. cit., p. 40, O. C. I, p. 18.

⁴¹¹ Id. *Ibid.*

⁴¹² Id. *ibid.*, p. 40, O. C. I, p. 18-19.

acorrer ao tio Bernard. Rousseau foi injustamente castigado pelos seus mais próximos, por dentre aqueles que ele mais amava na época.

As aparências vêm simultâneas com o sentimento de justiça a partir da injustiça sofrida pelo pequeno Jean-Jacques: “Saí enfim dessa prova, despedaçado, mas triunfante”⁴¹³. Uma injustiça que, se de fato realmente aconteceu, foi capaz de fazer com que o genebrino jamais a esquecesse a ponto de carregá-la consigo por um longo e penoso tempo:

Passaram já cinquenta anos sobre essa aventura, e não posso mais ter medo de outra vez ser punido por esse fato; pois bem, declaro à face do céu que estava inocente, que não quebrei nem toquei no pente, que não me aproximei da chapa, que nem sequer pensei nisso⁴¹⁴.

O recurso à experiência de vida seria mais convincente do que qualquer teoria bem formulada, mas quase inaproveitável na prática. Falar sobre a importância da experiência do homem se utilizando do próprio mal que combate – a literatura – pode torna-se um remédio bastante eficaz, embora contraditório. Mas, nada importa se o que está em jogo é a verdade. As contradições seriam inevitáveis, mas nem por isso a sua retórica perderia sua eficácia.

A experiência vivenciada por meio do episódio do pente precisava ser compartilhada para aliviar as feridas da injustiça sofridas por Jean-Jacques, e talvez até para que menos injustiças fossem praticadas com as crianças. Se é que o nosso autor poderia exigir isso, a se considerar o famoso abandono dos seus filhos. Aparentemente despretensiosa, a narrativa do pente quebrado foi um acontecimento que proporcionou no primeiro momento em Rousseau, quando criança, uma instabilidade terrível: “Eu não tinha razão bastante para sentir quanto as aparências me condenavam, e para me pôr no lugar dos outros. Ficava no meu lugar”⁴¹⁵. Para Starobinski (1991), essa narrativa tem um valor muito maior quando ele a equipara a um arquétipo cujos sinais podem estar presentes na obra do autor: “[...] é o encontro da acusação injustificada. Jean-Jacques parece culpado sem o ser realmente. Parece mentir, enquanto é sincero. Aqueles que o

⁴¹³ Id. Ibid. p. 40, O. C. I, p. 19.

⁴¹⁴ Id. Ibid.

⁴¹⁵ Id. Ibid.

castigam agem injustamente, mas falam a linguagem da justiça” (STAROBINSKI, 1991, p. 19).

O parecer nesse relato se dá em pelo menos três níveis: parece culpado enquanto não é, parece mentir enquanto é verdadeiro, parecem justos sem o ser. Vimos o quanto a consistência desses níveis está presente no pensamento do autor: na história dos povos e civilizações, na história do homem antes da história e na sua corrupção ao construírem historicamente os estabelecimentos políticos. Inspirados em Starobinski (1991), podemos unir essa situação particular com questões universais em se tratando da crítica de Rousseau ao divórcio entre o ser e o parecer, conforme citação: “Ao mesmo tempo em que se revela confusamente a ruptura ontológica do ser e do parecer, eis que o mistério da injustiça se faz sentir de modo intolerável a essa criança”⁴¹⁶.

Contudo, a experiência de Rousseau envolvendo verdade e aparência não é resultado apenas de supostas injustiças sofrido por ele na sua infância. O episódio do pente quebrado foi apenas o começo, a primeira experiência dolorosa daquela criança que, até aquele momento, era mais inocente do que perspicaz. Podemos dizer que o véu lhe foi tirado, e a partir desse momento, o mundo com toda a sua beleza e inocência se transforma ante o olhar do pequeno ultrajado. As imagens simples e serenas daquele cenário feliz foram substituídas pela sensação de desconfiança e amargura que tão logo fez Jean-Jacques compreender que a vida não era tão bela quanto ele achava, conforme citação:

Foi esse o final da serenidade da minha vida infantil. Desde esse instante, deixei de gozar uma felicidade pura, e sinto ainda hoje que param aí as lembranças dos encantos da minha infância. Ficamos ainda alguns meses em Bossey. Ficamos lá tal como descrevem o primeiro homem: no paraíso terrestre, ainda, mas já sem dele gozar. Era na aparência a mesma situação, mas na realidade tudo era diferente⁴¹⁷.

Os primeiros sentimentos de existência revelavam a transparência, o imediato: ser e parecer eram a mesma coisa. O mundo aos olhos do pequeno não era confuso, as pessoas em quem confiava eram de fato confiáveis. Elas não eram capazes de lhe fazer mal algum. Os pequenos delitos cometidos por Jean-Jacques eram motivados por sensações nas quais, em sua inocência, não havia traços de uma maldade deliberada. Após

⁴¹⁶ Id. *ibid.*, p. 20.

⁴¹⁷ ROUSSEAU, *As Confissões*, op. cit., p.42. O. C. I, p.20.

ser acusado, injustiçado por algo que não fez e pela mão dos seus confiáveis, o que era real virou aparência, por meio de gestos e atitudes errôneos frutos de um mau julgamento. O pequeno começava a entender melhor o que é o bem e o mal, a justiça e a injustiça, vícios e virtudes:

O afeto, o respeito, a intimidade, a confiança não mais ligavam os alunos aos mestres; não os olhávamos mais como a deuses que nos liam o coração; envergonhávamo-nos menos de proceder mal e tínhamos mais medo de ser acusados. Começamos a nos esconder, a birrar, a mentir. Todos os vícios da idade nos corrompiam a inocência e nos afeavam os brinquedos. O próprio campo perdeu aos nossos olhos a atração da doçura e da simplicidade que sobe ao coração: parecia-nos deserto e sombrio, cobrira-se como que de um véu que escondia-lhe as belezas⁴¹⁸.

As ideias de moralidade se desenvolvem em Jean-Jacques de uma forma cruel embora, claro, ele levasse ainda um bom e fecundo tempo até atingir um nível de reflexão vinda da experiência, que fosse capaz de lhe fazer entender as verdades e as aparências de seu tempo.

Esse desvelamento vai sendo investigado, elucidado, diagnosticado, denunciado a cada linha escrita, a cada pensamento divulgado com um sentimento de verdadeira indignação. A desconfiança de Rousseau se universaliza, porquanto não se trata apenas de entes queridos, mas do gênero humano civilizado. Os campos de Bossey, que perderam a sua magnificência aos olhos do pequeno, eram um pequeno quadro quando comparados à decadência e à loucura das cidades e nações do mundo civilizado. A origem das aparências vivenciada por Rousseau no episódio em Bossey é apenas um pequeno e interessante ato dentro de um grande drama. Ele é parte do teatro de vícios protagonizado pela sociedade de máscaras, a qual a intensa rejeição do genebrino tratou de perseguir e denunciar. Uma vez que as aparências nascem e se proliferam na natureza humana, sem fazer parte dela, elas se ramificam na sociedade. Os próximos atos dessa “tragédia” nós veremos a seguir.

Antes de qualquer coisa, ponderações são necessárias para não incorrermos em pseudo-interpretações que comprometeriam o pensamento de Rousseau no seu diagnóstico crítico em relação à sociedade civil de seu tempo. O perigo aqui é incorrermos em maniqueísmos interpretativos, como se Rousseau estabelecesse bem e mal absolutos:

⁴¹⁸ Id. *ibid.*, p. 42, O. C. I, p. 21.

quando o bem poderia ser relacionado à natureza e o mal à sociedade. As coisas não são bem assim.

Denunciar as aparências não torna Jean-Jacques um asceta, um sectário ou fanático, negando o mundo em vista de uma unidade imaginária. A crítica à dicotomia entre o ser e o parecer não deve ser interpretada ante essa perspectiva. Ela se insere num plano bem mais complexo e sutil na medida em que remédio e mal estão contidos na mesma fórmula e inseridos dentro da própria sociedade civil. Conforme Starobinski (1991, p. 55):

A sociedade não é má porque nela os homens vivem em comum, mas porque os móveis que os associam os tornam irremediavelmente estranhos à transparência original. É a opacidade da mentira e da opinião que Rousseau acusa, e não a sociedade como tal.

Ciências, letras e artes, filosofia e teatro não são maus em si mesmos. Se assim o fossem, Rousseau não usaria de alguns desses expedientes para desvelar a condição humana e a sua corrupção em sociedade. Aqui o que é dicotomia entre o ser e o parecer se transforma em conflito. Vimos previamente nesse trabalho a importância da analogia envolvendo sociedade e teatro para aquele contexto⁴¹⁹. Metáfora muito utilizada na época, em que as roupas e maquiagens determinavam a que segmento social cada pessoa pertencia. A sociedade ganhava um “status” de palco, onde as cenas eram dramatizadas e as pessoas representavam-se diariamente, às vezes sem saber que agiam dessa forma.

A passagem da natureza para a sociedade fez com que, posteriormente, o homem se esquecesse de sua origem e confundisse sua representação dissimulada com a sua própria natureza ou verdade. Foi assim que a desigualdade moral ou política se naturalizou na sociedade civil e nela se ramificou, assim como a verdade uma vez cedendo lugar à falsidade, foi esquecida. A consequência é que o parecer mentiroso, uma vez estabelecido e ratificado por meio do despotismo presente na sociedade civil, bem como por intermédio de uma educação dissimulada, tornou-se tão real a ponto de quase não se pensar em alternativas para fazer frente a essa condição social dominada pelas aparências, conforme citação do *Primeiro Discurso*:

⁴¹⁹ Cf. p. 34-35.

Como seria doce viver entre nós, se a contenção exterior sempre representasse a imagem dos estados do coração, se a decência fosse a virtude, se nossas máximas nos servissem de regra, se a verdadeira filosofia fosse inseparável do título de filósofo! Mas tantas qualidades dificilmente andam juntas e a virtude nem sempre se apresenta com tão grande pompa. A riqueza do vestuário pode denunciar um homem opulento, e a elegância, um homem de gosto; conhece-se o homem são e robusto por outros sinais – é sob o traje rústico de um trabalhador e não sob os dourados de um cortesão, que se encontrarão a força e o vigor do corpo. A aparência não é menos estranha à virtude, que constitui a força e o vigor da alma⁴²⁰.

Já vimos como a aparência se mostra como oposta à virtude já que não é virtuoso fingir o que não se é, por exemplo, ser pobre e vestir-se como rico para demonstrar sê-lo; vestir-se como um santo, mas com um coração energúmeno, repleto de más intenções; vestir-se como um bravo militar e não passar de um covarde. Elaborar discursos sedutores evocando a justiça e o direito para os pobres, capazes de arrebatrar multidões, e, contudo, agir inversamente, ou seja, criar leis em benefício próprio.

Vida e palco se confundem, pois é a vida que imita essa forma de arte degradada. Em todas as dimensões da vida social, há um véu que cobre e enfeita a real situação do homem civilizado, impedindo a ele ter acesso à sua condição original, condição interessante para os déspotas, nobres e ao alto clero, arraigados que eram aos seus privilégios. Por isso que o palco precisava sempre ser enfeitado, para que a representação fosse de fato eficaz. Um palco era necessário para que o homem civilizado se apresentasse, mostrando suas máscaras, ocultando o que ele é em verdade, conforme Rousseau: “O homem do mundo está todo inteiro em sua máscara. Não estando quase nunca em si mesmo, é sempre um estrangeiro e sente-se pouco à vontade quando é obrigado a voltar a si. O que ele é nada é, o que parece ser é tudo para ele”⁴²¹.

Viver na falsidade não é uma parte essencial, embora possa ser constituinte da formação humana. A mentira na qual o homem vive é parte de um contexto maior, afinal, conforme Prado Júnior (2008, p. 292): “Toda a sociedade encena uma espécie de teatro implícito que a institucionalização do espetáculo vem despertar e, por assim dizer, purificar e tornar hiperbólico”. Desse modo, o que significaria ter uma virtude aparente sem possuí-la? Primeiro é óbvio que em relação à moral, a virtude está em um patamar extremamente oposto ao da aparência. A virtude ganha um “status” de verdade e a

⁴²⁰ ROUSSEAU. *Discurso sobre as ciências e as artes*, op. cit., p. 335-336, O. C. III, p. 7-8.

⁴²¹ ROUSSEAU. *Emílio ou Da Educação*, op. cit., p. 300. O. C. IV, p. 515.

aparência de falsidade. Nesse caso, os homens em sociedade vivem baseados em relações de mentira em que o decoro é mais importante do que a intenção.

O decoro pode ser entendido como um artifício usado pelos cortesãos para se distinguirem das camadas populares, através das vestimentas e dos hábitos e costumes aristocráticos pelos quais, como vimos, eram muito intensos no Antigo Regime. Essa pompa aristocrática parece fazer parte da sociedade cortesã parisiense, em que os nobres em decadência deveriam se distinguir de alguma forma dos demais. Conforme Roubine (2003, p. 52):

Mais genericamente, o decoro afirma uma “natureza” aristocrática que legitima pelo “curso das coisas” a organização da sociedade, sua hierarquia... Há, dizem, uma “postura” especificamente aristocrática, uma “majestade” real, maneiras de ser próprias dos príncipes (dos heróis, dos deuses...) que os distinguem da humanidade comum⁴²².

Rousseau, nesse aspecto, toma como verdade não as aparências presentes no estilo de moda da alta sociedade do século XVIII, mas ele evoca o estilo do homem selvagem, dos selvagens da América e dos camponeses como sendo a forma, nesse contexto, mais natural de o homem ser. Trajes rústicos e naturais deveriam servir como um novo modelo estético de se vestir, já que a verdadeira beleza não está na pompa aristocrática e sua forma extravagante de se vestir, mas no corpo em sua forma natural, pois: “O homem de bem é um atleta que se compraz em combater nu; despreza todos esses ornamentos vãos, que dificultam o emprego de suas forças e cuja maior parte só foi inventada para esconder uma deformidade qualquer”⁴²³.

A forma de se vestir não diz o que a pessoa é. A roupa muito afetada, quando muito é um disfarce que oculta alguma deformidade física da pessoa que a usa. Na sociedade movida pelas aparências, a maneira e o estilo com que as pessoas se vestem tornam-se mais importantes do que elas próprias. Mais do que isso, a roupa pode esconder o verdadeiro caráter da pessoa. Com certeza, nos dias de hoje, Rousseau ficaria absolutamente indignado com a máxima das grifes contemporâneas, segundo a qual: “o mundo trata melhor quem se veste bem”.

⁴²² ROUBINE, Jean-Jacques. **Introdução às grandes teorias do teatro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

⁴²³ ROUSSEAU. **Discurso sobre as ciências e as artes**, op. cit., p. 336. O. C. III, p. 8.

Se na sociedade impera a mentira, o disfarce e a encenação frívola, o caráter da pessoa depende de uma construção artificial na qual a roupa tem um papel preponderante. O que de fato a pessoa é não é levado em consideração. É por isso que quanto mais simples os homens se vestem, mais autênticos eles são. Rousseau não aceita determinadas formas de tratamentos superficiais baseados na forma de se vestir. Por isso, decoros rebuscados não podem ser adotados na educação de Sofia, conforme o *Emílio*:

Pode-se brilhar pelo traje, mas só se agrada pela pessoa. Nossa roupa não somos nós; muitas vezes ela nos enfeia, de tão rebuscada, e muitas vezes quem veste as que mais realçam são as que menos se notam. A educação das meninas, é neste ponto, completamente despropositada. Prometem-lhes enfeites como recompensa, fazem com que gostem dos adornos rebuscados; *como ela está linda!*, é o que lhes dizem quando estão muito enfeitadas. E, muito pelo contrário, deveriam fazer com que entendessem que tantos ornamentos só servem para disfarçar defeitos e que o verdadeiro triunfo da beleza está em brilhar por si mesma. O amor pelas modas é de mau gosto, porque os rostos não mudam com elas e, permanecendo os mesmos, o que lhes cai bem uma vez cai-lhes bem sempre⁴²⁴.

A corrupção do caráter parece não poupar ninguém, nem mesmo as mulheres, uma vez que todos são produtos das instituições civis. A força do protocolo que adorna os costumes aparentes impede o homem de agir com a verdade. A forma de se vestir vem a ser fundamental para ocultar nossos sentimentos, nossas verdades. Cria-se estereótipos que são verdadeiras armaduras em volta de nosso ser, com o intuito de esconder aquilo que somos.

Destarte, Rousseau entende que, nas grandes cidades, a roupa quer se comunicar mais do que as pessoas; acredita-se estar lidando com homens de bem, quando patifes se escondem atrás de trajes afetados. Observando esse aspecto, a crítica de Rousseau se volta ao contraste entre as cidades, lugares onde predominam as máscaras, e o campo, lugar onde predominam os valores da simplicidade e da inocência, como veremos em detalhes no próximo tópico.

8.3 O contraste entre a simplicidade do campo e a espetacularização da cidade

As grandes cidades Paris são um dos alvos preferidos de Rousseau na sua crítica às aparências advindas da urbanidade dos costumes. Não são poucas as referências negativas de Rousseau a essa cidade, e à França como um todo. Logo Paris, que irradiava

⁴²⁴ ROUSSEAU. *Emílio ou Da Educação*, op. cit., p. 513-514, O. C. IV, p. 713. Grifo do autor.

no cenário Ocidental e que encantava a Europa e algumas colônias do Novo-Mundo, onde as elites enviavam seus filhos para o mundo doce das letras e das artes.

Mas, conforme Rousseau, é principalmente em Paris o lugar onde os costumes são mais corrompidos, pois os homens são apresentados com os mais baixos valores morais: elegantes, mas não verdadeiros; uniformes, pois todos seguem os mesmos hábitos, a mesma riqueza de adereços; o mesmo rebanho em sociedade, em que as diferenças não são respeitadas; a opulência, o ódio e a traição; a ociosidade e o orgulho; a vaidade, o luxo e os costumes efeminados; enfim, um cortejo de conduta moral dissoluta que é ocultado sob o véu da urbanidade dos costumes.

A crítica às aparências em cidades como Paris é intensa no romance *Júlia ou A Nova Heloísa*. Embora esse romance tenha feito muito sucesso, a intenção de Rousseau ao escrevê-lo não era a de angariar aplausos ou dinheiro, embora ele tenha tido um sucesso estrondoso. A sua principal intenção era a de oferecer letras úteis para a sociedade corrompida. Bem como a de apresentar um novo estilo com novas temáticas bem destoantes daquelas que estavam em moda, conforme citação do “Segundo Prefácio” do romance:

As pessoas da alta roda, as mulheres da moda, os grandes, os militares, eis os atores de todos os vossos romances. O refinamento do gosto das cidades, as máximas da Corte, o aparato do luxo, a moral epicurista, eis as lições que pregam e os preceitos que oferecem. O colorido de suas falsas virtudes embacia o brilho das verdadeiras, a artimanha dos procedimentos substitui os deveres reais, os belos discursos fazem desdenhar as belas ações e a simplicidade dos bons costumes é considerada grosseria⁴²⁵.

Escrever um romance não é algo bom, para Rousseau. Quando muito é algo útil e necessário, já que seria a melhor forma de se dialogar com a cultura corrompida. Assim como escrever teatro ou textos filosóficos. Embora maus, eles podem ser usados para desmascarar a mentira. Não estariam nessas ambiguidades e paradoxos de Jean-Jacques as intensidades de seu pensamento? É assim que Starobinski (2001, p. 187) vê nos seus escritos um mal, mas também o remédio do mal: “O estudo, que é o mal, pode tornar-se o remédio do mal. Com uma condição: que ele não seja distração, diversão, mas retorno a si”.

⁴²⁵ ROUSSEAU. *Júlia ou A Nova Heloísa*, op. cit., p. 32, O. C. II, p. 19.

Por isso que as temáticas mais defendidas no romance *Júlia ou A Nova Heloísa* salientam o dever, a virtude, e não as inclinações corrompidas. Na verdade, Rousseau orienta as moças castas e virtuosas a não ousar ler romances, ainda que seja a *Nova Heloísa*, para não se perderem nas frivolidades da vida. Os principais cenários da trama acontecem na região do Vaud, na Suíça, assim como em Paris. O romance a *Nova Heloísa* é um escrito denso dividido em seis partes, na forma de cartas compartilhadas entre os protagonistas.

Na galeria feminina, nós temos Júlia, que é a heroína casta e pura, e Clara, sua prima. Na galeria masculina, destacam-se Saint-Preux, preceptor e primeiro e único amor de Júlia, Wolmar, seu esposo, personagem ora ateu, ora deísta, e um nobre inglês, fiel e amigo chamado Milorde Eduardo. Toda a trama gira em torno de Júlia e do seu amor por Saint-Preux, embora ela não tenha sido permitida casar com ele a mando do pai, já que Saint-Preux era um homem sem origem nobre. Assim, a heroína se manteve fiel ao dever junto ao seu progenitor e se orgulhava disso. Em outras palavras, mesmo amando Saint-Preux, Júlia permanece fiel ao seu esposo Wolmar, obedecendo rigorosamente o pedido do pai, o barão D'Etange. Para a heroína Júlia, os apetites e as paixões devem estar subordinados à virtude e ao dever.

O cenário é idílico – apesar do esporádico conflito entre pai e filha – até a carta XIII, na segunda parte do romance. Nessa carta, Saint-Preux, narra a sua chegada em Paris, fugindo da Suíça por não ter seu amor por Júlia aceito pelos pais da amada, trama contada na primeira parte do romance. Como vimos, Saint-Preux aparentemente não é de uma linhagem nobre, não tem riqueza. Logo, devido às convenções sociais arraigadas à aristocracia, ele estava efetivamente impedido de se casar com Júlia. A única coisa que Saint-Preux possuía era o coração dela.

Ao chegar a Paris, Saint-Preux não quer fazer fama, não se admira com o mundo dos salões, dos espetáculos, dos filósofos e da Academia, atitude talvez estranha a qualquer outro jovem promissor que chegasse a essa cidade, como também aconteceu com Rousseau. É importante salientar que, nas *Confissões*, Rousseau partiu para Paris em busca de fortuna no ano de 1741. O próprio Rousseau assim nos relata:

Desde esse instante, imaginei minha fortuna feita; e no ardor de a partilhar com aquela a quem devia tudo, só cogitei então em partir para Paris, sem duvidar

de que ao apresentar meu projeto à Academia deixasse de fazer uma revolução⁴²⁶.

Na ocasião, Rousseau levava consigo uma peça teatral, intitulada “*Narciso ou O Amante de si mesmo*” e um projeto de música que, ao apresentá-lo à Academia de Ciências de Paris, recebeu “cumprimentos belíssimos”, mas foi rejeitado. Rameau estava na mesa julgadora, o que provocou um grande desentendimento entre ambos, resultando na “querela dos bufões” que envolvia simpatizantes da ópera francesa e italiana. O fato é que, por esses e outros motivos, Rousseau ficou profundamente decepcionado com Paris e não a poupou de críticas até o fim de sua vida.

Se seu projeto desse certo, ou mesmo seu projeto de vida ganhasse fortuna, ele continuaria firme na sua “luta” pessoal contra Paris? Sobre isso não sabemos, e obviamente não há como saber. Mas, o fato é que o seu personagem Saint-Preux, no romance da *Nova Heloísa*, escandaliza-se com a moral de aparências supostamente presente em Paris, conforme citação: “Entro com um secreto horror neste vasto deserto do mundo. Este caos oferece-me apenas uma solidão horrível onde reina um triste silêncio”⁴²⁷.

A essa altura do romance, Rousseau parece, através da carta de Saint-Preux, continuar a sua peregrinação contra os costumes de Paris e dos parisienses. Sempre na mesma tonalidade crítica: denunciar uma sociedade que se mostra o que não é. Distante de seus costumes simples e naturais, a cidade representa a decadência moral do gênero humano. A carta XIV, presente na segunda parte do romance, é fundamental para compreendermos com profundidade o tema. Ela precede a carta XVII, que contém a crítica ao teatro.

A primeira crítica de Saint-Preux à sociedade parisiense diz respeito ao falso acolhimento por parte dos cidadãos dessa cidade. Saint-Preux não se queixa da acolhida, caracterizada pelas amáveis cortesãs e os cuidados dos habitantes de Paris com os estrangeiros. O que mais o deixa indignado é que essa acolhida não significa algo que vem da própria natureza humana, algo sincero, vindo de dentro do coração. Pelo contrário, tem por base a artificialidade, o protocolo, não a real intenção de ajudar o próximo:

⁴²⁶ ROUSSEAU. *As Confissões*, op. cit., p. 258, O. C. I, p. 272.

⁴²⁷ ROUSSEAU. *Júlia ou A Nova Heloísa*, op. cit., p. 210, O. C. II, p. 231.

Como ser amigo de alguém que nunca se viu? O honesto interesse da humanidade, a efusão simples e tocante de uma alma sincera têm uma linguagem muito diferente das falsas demonstrações da polidez e das aparências enganadoras que o hábito da sociedade exige. Tenho muito medo de que aquele que desde o primeiro momento me trata como um amigo de vinte anos não me trate, ao final de vinte anos, como um desconhecido se tivesse de pedir-lhe um grande favor; e quando vejo homens tão distraídos ter um tão terno interesse por tantas pessoas, presumiria facilmente que não o têm por ninguém⁴²⁸.

Essa crítica se estende de um âmbito pessoal e moral para atingir uma envergadura mais social, à proporção que Saint-Preux contempla as desigualdades patentes no seio da própria sociedade. Dessa forma, o seu olhar crítico vai além das aparências, pois uma sociedade com extremas desigualdades só pode ter por base relações aparentes e cênicas, por mais que esses mesmos vínculos entre os cidadãos se esforcem por serem verdadeiros e sinceros. Isso demonstra, efetivamente, que em Rousseau as coisas estão bem interligadas: relações morais e sociais são muito semelhantes dentro do mesmo contexto da espetacularização do homem civilizado e da sociedade na qual ele vive.

Saint-Preux nos mostra que, olhando para a sociedade e para as instituições, percebemos como são as pessoas. As relações pessoais em Paris são aparentes (ainda que as pessoas se esforcem em parecer o contrário), porque os bens são mal divididos e as grandes riquezas caminham lado a lado com as maiores misérias, conforme a *Nova Heloísa*:

Se tudo isso fosse sincero e imediatamente aceito não haveria Povo menos preso à propriedade, a comunidade dos bens estaria aqui quase estabelecida, o mais rico oferecendo continuamente e o mais pobre aceitando sempre, tudo seria naturalmente nivelado e a própria Esparta teria tido partilhas menos iguais do que seriam em Paris. Em lugar disso, é talvez no mundo a cidade em que as fortunas são mais desiguais e em que reinam, ao mesmo tempo, a mais suntuosa opulência e a mais deplorável miséria⁴²⁹.

Se a vida na cidade não proporciona uma vida moralmente digna, por causa das relações sociais reflexos das relações pessoais baseadas nas aparências, quando se aparenta ser o que não se é, então podemos arriscar em dizer que a vida no campo, ou nas pequenas cidades proporciona uma relação mais virtuosa, mais sincera e, portanto, mais próxima do imediato.

⁴²⁸ Id. *ibid.*, p. 211, O. C. II, p. 231-232.

⁴²⁹ Id. *ibid.*, p. 211, O. C. II, p. 232.

Em Rousseau, há uma nítida oposição entre cidade e campo. Essa oposição também é reforçada através da crítica de Rousseau a vida na sociedade que, como vimos, tem uma forte tendência à representação, como se a sociedade toda fosse um grande palco cênico. Não nos esqueçamos de que o início da carreira de Rousseau é marcado pelo teatro, e que talvez isso o tenha influenciado nas críticas às instituições civis. Rousseau vê nelas uma marca quase indelével da mentira compreendida como jogo cênico, conforme citação: “Até agora vi muitas máscaras, quando verei rostos de homens?”⁴³⁰.

Há em Rousseau um verdadeiro elogio à vida no campo e nas pequenas cidades. Se a cidade é o lugar onde reina a aparência, Rousseau vai encontrar no campo sinais do que seria uma vida virtuosamente verdadeira. Essa postura rousseauísta parece valer, tanto para a vida no campo em si mesma, ou seja, a própria condição de morar no campo é menos corrompida, quanto nas relações sociais existentes (menos desiguais, mais verdadeiras e sinceras), dentro dos que moram na vida campestre.

Na carta VII da quinta parte do romance *Júlia ou A Nova Heloísa*, Saint-Preux escreve a Milorde Eduardo sobre a forma digna como são tratados os que exercem serviços na propriedade da família Wolmar (Júlia e o Sr. de Wolmar). Podemos fazer um paralelo importante com a carta XIII da segunda parte: Saint-Preux em Paris, Saint-Preux na propriedade dos Wolmar. Vejamos como viver no campo é fundamental para se ter sinais reais dos valores da igualdade e da liberdade:

O lugar da reunião é uma Sala à antiga com uma grande chaminé onde se faz um bom fogo. A peça é iluminada por três lâmpadas às quais o Sr. de Wolmar apenas mandou acrescentar uma cobertura de lata para interceptar a fumaça e refletir a luz. Para evitar a inveja e os pesares, procura-se nada expor aos olhos dessa boa gente que não possam reencontrar em sua casa, mostrar-lhe como única opulência a escolha do que é bom nas coisas comuns e um pouco mais de liberalidade na distribuição. O jantar é servido em duas longas mesas. O luxo e o aparato dos festins não estão presentes mas a abundância e a alegria sim. Todo mundo põe-se a mesa, patrões, diaristas, empregados; cada um se levanta indiferentemente para servir, sem exclusão, sem preferência, e o serviço é sempre feito com graça e com prazer. Bebe-se à vontade, a liberdade tem como único limite a honestidade. À presença de patrões tão respeitados contém todo mundo e não impede que se esteja à vontade e alegre. Se alguém falta à conveniência não se perturba a festa com reprimendas mas ele é despedido no dia seguinte⁴³¹.

⁴³⁰ Id. *ibid.*, p. 211, O. C. II, p. 236.

⁴³¹ Id. *ibid.*, p.524, O. C. II, p.608.

Percebemos nessa citação a importância de se estabelecer novas relações sociais espontâneas e sinceras, em que não há, na hora da partilha à mesa, limites e preconceitos entre classes sociais. Não há espaço para a frieza e a reserva. Respeita-se a diferença entre patrão e empregados, mas isso não se justifica em desigualdade. Que valor pode ter a aparência num estilo de vida tão sincero e honesto, no qual os homens não têm receio de se mostrar como são? As riquezas e os bens não conduzem necessariamente a tratamentos diferenciados naquela pequena comunidade. Tal é o louvor que Rousseau faz à vida no campo.

Essa mesma temática é encontrada na carta XII da quarta parte. Na ocasião, Júlia escreve à sua prima Clara sobre o desprazer da vida na corte, considerada uma vida de aparências e mentiras. Como exemplo, ela cita a relação entre patrões e empregados, conforme citação:

As duas primeiras classes da sociedade que tive ocasião de observar foram os cortesãos e os criados, duas categorias de homens menos diferentes na realidade do que na aparência e tão pouco dignos de serem estudados, tão fáceis de conhecer que me entediaram ao primeiro olhar. Abandonando a corte, onde tudo é logo visto, fugi, sem o saber, do perigo que nela me ameaçava e do qual não teria escapado⁴³².

É na propriedade dos Wolmar que Rousseau encontra um autêntico retrato naquela maravilhosa casa, que é morada da virtude. São nos campos que os homens podem prosperar virtuosamente. Rousseau nos mostra que é sempre um erro os camponeses abandonar o campo e ir para a cidade, perdendo, dessa forma, a simplicidade dos seus costumes ao adquirir os costumes dissolutos daqueles que vivem nas cidades. Há uma tendência presente nos escritos de Rousseau que sugere que o homem nasceu para o campo, e não para a cidade, conforme o genebrino:

A condição natural do homem é a de cultivar a terra e viver de seus frutos. O tranquilo habitante dos campos, para sentir sua felicidade, somente precisa conhecê-la. Todos os verdadeiros prazeres do homem estão ao seu alcance, tem ele apenas as dificuldades inseparáveis da humanidade, dificuldades que aquele que delas julga libertar-se na verdade apenas as troca por outras mais cruéis. Este estado é o único necessário e o mais útil⁴³³.

⁴³² Id. *ibid.*, p.426, O. C. II, p.491.

⁴³³ Id. *ibid.*, p. 463, O. C. II, p. 534.

A oposição entre cidade e campo não é menos intensa no *Emílio ou Da Educação*. A autêntica proposta pedagógica deve contemplar a vitalidade da criança que proporciona a vida no campo. Não é bom que a criança comece sua educação na cidade, pois:

As cidades são o abismo da espécie humana. Ao cabo de algumas gerações, as raças morrem ou degeneram. É preciso renová-las, e é sempre o campo que traz essa renovação. Enviai pois vossos filhos para que se renovem, por assim dizer, a si mesmos e retomem nos campos o vigor que se perde no ar insalubre dos lugares povoados demais⁴³⁴.

Um quadro significativamente lírico é apresentado quando da viagem de Saint-Preux ao alto Valais na *Nova Heloísa*. Nele, o herói descreve os costumes dos habitantes na carta XXIII da primeira parte. A idealização de seus habitantes sinaliza para um forte contraste para com os mencionados habitantes de Paris. No Valais, não há espaço para que a mentira e a hipocrisia sejam cortejadas entre os seus virtuosos moradores. O quadro idealizado é um dos mais belos e inocentes do romance, já que a simplicidade, o zelo verdadeiramente hospitaleiro, o apego desinteressado às pessoas não são mais repetidos por nenhuma vila durante o romance.

No alto Valais, tanto há uma concordância entre o que se diz e o que se faz, como também há uma autêntica e respeitosa relação doméstica. Patrões e empregados estão longe de serem distintos pela ordem ou posses. O dinheiro não é o condutor da vida dos habitantes, enfim, a idealização dessa sociedade simples, livre e desinteressada reforça o aspecto da crítica moral envolvendo povos da cidade e povos do campo, conforme citação:

Teria passado todo o tempo de minha viagem apenas no encantamento da paisagem se não tivesse experimentado um ainda mais doce no trato com os habitantes. Encontrareis em minha descrição um rápido creiom de seus costumes, de sua simplicidade, do equilíbrio de suas almas e desta mansa tranquilidade que os torna felizes, antes pela isenção dos pesares do que pelo gosto pelos prazeres. Mas o que não pude pintar-vos e que não se pode facilmente imaginar é sua humanidade desinteressada e seu zelo hospitaleiro para com todos os estrangeiros que o acaso ou a curiosidade conduzem entre eles. Tive uma experiência surpreendente, eu, que ninguém conhecia, e que só caminhava com a ajuda de um guia. Quando chegava à noite a um lugarejo, cada um vinha com tanta solicitude oferecer-me sua casa que me sentia confundido com a escolha e aquele que obtinha a preferência parecia tão contente que da primeira vez tomei esse ardor por avidez. Mas fiquei bem espantado quando, após ter-me servido, em casa de meu hóspede, como na

⁴³⁴ ROUSSEAU. *Emílio ou Da Educação*, op. cit., p. 41, O. C. IV, p. 41.

taberna, no dia seguinte recusou ele meu dinheiro, tendo-se mesmo ofendido com minha proposta e em toda parte foi a mesma coisa⁴³⁵.

Não sabemos ao certo se Rousseau é o pensador mais indicado para elogiar uma vida no campo, tendo em vista que há nele uma tendência a romantizar demais essa vida. Rousseau nunca trabalhou duro nos campos, nunca foi camponês. A situação dos camponeses em sua época não era nada animadora. Não era uma questão meramente moral, ou de vontade que fazia com que os camponeses abandonassem os campos. Era pura sobrevivência. Conforme Hobsbawm (1996), na segunda metade do século XVIII, a nobreza era constituída de cerca de 400 mil pessoas entre os 23 milhões de franceses. Desse contingente, 80% era de camponeses: “[...] a grande maioria não tinha terras ou tinha uma quantidade insuficiente, deficiência esta aumentada pelo atraso técnico dominante; e a fome geral de terra foi intensificada pelo aumento da população” (HOBSBAWM, 1996, p. 16)⁴³⁶.

Não havia muito romantismo em viver nos campos: a miséria, a fome, os impostos, as doenças, tudo isso dificultava a vida dos camponeses. Parece óbvio que a preocupação de Rousseau em elogiar o campo se baseia numa atitude de preservar os costumes, de afastá-los ao máximo da vida cortesã, fundamentada na aparência. Portanto, podemos arriscar em dizer que a preocupação de Rousseau era efetivamente com a verdade do ponto de vista moral. Verdade entendida como oposto de aparência, e, nesse caso, próxima do que seria um estilo de vida baseado na sinceridade das relações humanas, na simplicidade dos costumes, na intenção verdadeira de cada pessoa, na liberdade de agir e dizer o que pensa sem reservas ou friezas, na igualdade de relações em que o dinheiro e o poder não determinassem a forma com que as pessoas deveriam ser tratadas. Era assim que Rousseau instruía os leitores.

Essa oposição envolvendo cidade e campo também ganhou notoriedade na questão que se refere à Genebra, antes da condenação de Rousseau. As obras de Rousseau ainda não haviam sido queimadas por algumas autoridades da cidade e o título de cidadão ainda não havia sido dele retirado. Quando nos referimos à questão Genebra aqui, partimos principalmente do verbete “Genebra”, publicado por D’Alembert na *Enciclopédia*, no qual, entre outros temas, há uma proposta de D’Alembert em instalar um teatro de comédia nessa cidade. Conforme o verbete escrito por D’Alembert:

⁴³⁵ ROUSSEAU. *Júlia ou A Nova Heloísa*, op. cit., p. 84, O. C. II, p. 79.

⁴³⁶ HOBSBAWM, Eric J. *A revolução francesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

Não se toleram comédias em Genebra; não que se desaprovem os espetáculos em si mesmos; mas teme-se, dizem, o gosto pelos enfeites, pela dissipação e pela libertinagem que as companhias de comediantes espalham pela juventude. No entanto, não seria possível remediar esse inconveniente com leis severas e bem executadas sobre a conduta dos comediantes? Com isso, Genebra teria espetáculos e bons costumes, e gozaria das vantagens de ambos; as representações teatrais educariam o gosto dos cidadãos, e lhes dariam uma finura de tato, uma delicadeza de sentimento muito difícil de adquirir sem esse auxílio; a literatura lucraria com isso sem que a libertinagem fizesse progressos, e Genebra reuniria a sabedoria da Lacedemônia à polidez de Atenas⁴³⁷.

Diante dessa proposta, Rousseau parece ter-se sentido muito ofendido, dado o amor por sua República, antes de ser perseguido por ela. Como resposta, publicou a já citada *Carta a D'Alembert* (1758), que se apresenta como uma grande crítica ao teatro. Não seria exagero afirmar que talvez tenha sido a maior crítica do teatro da história Ocidental. Não é fácil compreendê-la lendo-a em separado do conjunto da obra de Rousseau. Poderíamos cair numa leitura equivocada, considerando, por exemplo, que Rousseau odeia o Teatro.

Outro equívoco de interpretação seria colocar Rousseau como um mero partidário dos moralistas, em sua maioria clérigos que tinham verdadeira ojeriza ao teatro, já que uma das motivações de D'Alembert é responder àqueles que não “toleram comédias em Genebra”. Esses geralmente eram ministros cristãos que, assim como os padres católicos, demonizavam os espetáculos. Esse equívoco fora constatado por Prado Júnior (2008), para quem as teses centrais de Rousseau diziam respeito ao fato de que o teatro não educa os costumes aliada a uma crítica mais geral à representação que inclui uma dimensão moral, mas, sobretudo política, pois, conforme Prado Júnior (2008, p. 292): “Toda sociedade encena uma espécie de teatro implícito que a institucionalização do espetáculo vem despertar e, por assim dizer, purificar e tornar hiperbólico”.

Trata-se de uma crítica que tem grande relevância na atualidade, se levarmos em consideração a união intrínseca entre o teatro e o grande espetáculo decadente que é a sociedade civil, fundamentadas nas relações de aparência. A *Carta a D'Alembert* é uma obra muito complexa, escrita como num único fôlego, sem subdivisões, como em outras principais obras citadas. Além da oposição entre Genebra e Paris, variadas são as temáticas presentes na obra: o amor à pátria, virtude, a questão do homem, a corrupção

⁴³⁷ D'ALEMBERT, Jean. **Apêndice.** “Carta a D'Alembert”, op. cit, p.153.

dos costumes, os comediantes e cidadãos, a simplicidade, a crítica à representação, o luxo e a inocência. De acordo com Prado Júnior (2008, p. 297):

A Carta a D'Alembert tem certamente uma estrutura *complexa e escalonada* – e a leitura tradicional, já o vimos, sofre ao ignorá-la, atenta somente ao inventário das coincidências temáticas entre esse texto e a tradição anterior da crítica ao teatro. Mas podemos nos perguntar se, ao libertar assim o jogo infinito da interpretação, ao colocar entre parênteses até a interpretação proposta por Rousseau, ainda resta um sentido que seja inseparável da própria estrutura do texto, um limite que a prudência da leitura deve respeitar.

Ao se intitular “Cidadão de Genebra”, parece que Rousseau mostra a que veio com uma certa dose de ciúme, já que de Genebra entende ele, somente ele. É importante que esse título citado parece fazer oposição ao montante de títulos acadêmicos atribuídos a D'Alembert. Não sabemos, efetivamente, se era um protocolo da época, citar com honradez os títulos do receptor, ou se Rousseau se utilizou disso para denunciar mais uma vez a influência da Academia nos bons costumes. Rousseau *versus* D'Alembert nos faz pensar o “Cidadão de Genebra” contra o parisiense. Naquele contexto, Genebra poderia ser um modelo de virtude contra a decadente Paris. Para Garcia (1999, p. 98):

A invocação constante de Paris nos textos de Rousseau não é casual. Ela resulta do fato dessa grande *ville capitale* fornecer um exemplo extraordinário de concentração de pessoas, talentos, artes, diversidade de ocupações, etc., além de se apresentar como espaço privilegiado à observação e à especulação sobre questões que dizem respeito ao modo de constituição e existência das grandes concentrações populacionais modernas.

Já vimos supostos motivos para a ojeriza de Rousseau em relação à “magnífica” cidade. Quem sabe ele realmente tivesse razão em sua antipatia à Paris, cidade das aparências onde a desigualdade é mascarada sob o véu da polidez; ou quem sabe ele é mais uma alma desiludida e amargurada que usa uma retórica ressentida por não conseguir fazer a tão sonhada fortuna em Paris. O que fica pra nós são os seus registros nada aprazíveis àquela que era na época uma das capitais do mundo, mesmo quando ela não deixava de ser, nos escritos rousseauianos a capital onde as aparências são intensas, conforme citação da *Carta a D'Alembert*:

Vejo que em Paris, onde tudo se julga pelas aparências, porque não se tem o lazer de examinar nada, acredita-se, pela impressão de ociosidade e de apatia

que à primeira vista produz a maior parte das cidades do interior, que os seus habitantes, mergulhados numa estúpida inatividade, só vegetam, ou se atormentam e brigam entre si⁴³⁸.

A pequena cidade ideal, onde há a possibilidade de se viver na simplicidade dos costumes, é apresentada como modelo à capital contaminada, moradia da decadência e dos maus costumes. Rousseau parece querer salvaguardar a todo custo os costumes que ainda são menos corrompidos da depravação moral, presente nas sociedades mais policiadas. É acima de tudo o serviço à pátria que move Rousseau a criticar o teatro, criticar a sociedade que o cultiva, criticar o público que o aplaude, os comediantes que nele trabalham, enfim, criticar o grande espetáculo cênico representados por sociedades como a parisiense:

Numa grande cidade, cheia de gente intrigante, desocupada, sem religião, sem princípios, cuja imaginação depravada pelo ócio, pela vagabundagem, pelo amor do prazer e por grandes necessidades só gera monstros e só inspira crimes; numa cidade grande onde os costumes e a honra não são nada, porque cada um, furtando facilmente sua conduta dos olhos do público, só se mostra pelo crédito e só é estimado pelas riquezas; a polícia nunca multiplicaria demais os prazeres permitidos, nem se aplicaria demais em torná-los agradáveis, para suprimir a tentação dos particulares de procurarem outros prazeres mais perigosos⁴³⁹.

Se não é na cidade grande que encontramos os grandes exemplos de virtude, a pureza dos costumes, a simplicidade, o amor à pátria e à religião, em suma, se não é na grande cidade que encontramos a verdade entendida como modelo moral, onde estariam seus sinais? Responder que é nas pequenas cidades não é o suficiente. Até que ponto há uma aproximação entre a verdade e as pequenas cidades?

Assim, a eficácia da verdade do ponto de vista moral não está em dizê-la, mas, sobretudo em praticá-la. Se quiser saber onde está a verdade, procure-a nos campos, nas pequenas cidades, na natureza, no estado de natureza, no mais profundo do coração humano. A verdadeira moral não está na imitação ou naquilo que quer ser o que não é, mas está no que se é, realmente. Esse é o verdadeiro espetáculo. Se a grande cidade é caracterizada pelo caos, essa “Paris, onde tudo se julga pelas aparências porque não se

⁴³⁸ ROUSSEAU. Jean-Jacques. **Carta a D’Alembert**. Campinas, SP: Unicamp, 1993, p. 75, O. C. V, p. 54-55.

⁴³⁹ Id. *ibid.*, p. 74, O. C. V, p. 54.

tem o lazer de examinar nada [...]”⁴⁴⁰, a pequena cidade é caracterizada pela ordem, onde os cidadãos agem segundo o princípio da naturalidade, pondo a simplicidade de seu gênio acima de tudo.

Uma sociedade que teve sua origem na aparência, que formulou leis e instituiu governos pela aparência, na proporção que houve um sórdido interesse dos ricos em enganarem os pobres para manterem seu poder; uma sociedade que vive de aparências, que cultiva formas de prazeres decadentes, não deixaria de se ver vaidosamente numa demonstração daquilo em que forçosamente ela não queria ser. Referimo-nos ao teatro, talvez a forma mais sutil de vaidade da sociedade civil. Por isso, o teatro era algo quase intrínseco à vida em sociedade. Lá, a sociedade se representava. Seguindo esse raciocínio, as representações dizem muito da sociedade que as valoriza. Conforme afirma Salinas Fortes (1997, p. 98):

Os homens são atores. No palco sócio-histórico se desenrola um interminável combate trágico, uma tragicomédia de dissimulações e revelações. Todo conhecimento e toda ação humanos acham-se, assim, inscritos no interior desta condição de manifestação/dissimulação. Na medida em que escreve, o próprio Rousseau não foge desta condição. É certo que visa combater o disfarce e denunciar a dissimulação, mas não pode renunciar ao teatro, teatralizando sua própria vida.

Há uma identificação intrínseca entre a sociedade e as suas representações. Falar sobre as representações sem identificar os costumes de um povo que goza e influencia essas representações é fazer da vida um grande palco representado, onde “tudo é apenas vã aparência”. Por conseguinte, parece que Rousseau aposta em um outro tipo de espetáculo social como forma de afirmar os bons costumes. A esse tipo de espetáculo, ele denomina de “festas públicas” genebrinas.

As festas públicas viriam a ser o oposto do teatro. Ambas são espetáculos, não resta dúvida, mas a festa pública propicia, efetivamente que o cidadão represente o que ele é, em verdade. A festa é algo espontâneo, e não tem a intenção de ensinar nada, pois não se ensina o que já se vive. Mais uma vez a temática do que é “imediato” aparece. O palco é a própria vida. E a vida comunitária, crua, sem subterfúgios, disfarces ou mentiras, é capaz de manter os bons costumes e propiciar aos cidadãos uma diversão muito próxima de sua realidade. Nisso Genebra tinha a ensinar a Paris.

⁴⁴⁰ ROUSSEAU. *Carta a D'Alembert*, op. cit., p. 75, O. C. V, p. 54-55.

Como vimos, esse encanto por Genebra durou mais alguns poucos anos. O que significa que Genebra gradativamente vai desaparecer do *hall* das virtudes. Genebra não vai mais ser vitrine. Ao que parece, após a queima do livro *Emílio ou Da Educação* em praça pública, Genebra virou vidraça. Rousseau não poderia deixar passar em branco tamanha decepção, conforme ele relata nas *Confissões*:

Não fiquei muito tempo em dúvida sobre o acolhimento que teria em Genebra, no caso de ter vontade de voltar para lá. O meu livro foi queimado naquela cidade e no dia 18 de junho foi expedida ordem de prisão, isto é, nove dias depois de ter sido expedida de Paris. Eram tantos os absurdos incriveis que se acumulavam nesse segundo decreto e o edito eclesiástico ali fora tão formalmente violado que me recusei dar fé às primeiras notícias que recebi e, quando foram confirmadas, tive medo de que infração tão manifesta e tão gritante de todas as leis, a começar pela do bom senso, pusesse Genebra em confusão⁴⁴¹.

O casamento entre Rousseau e a virtuosa Genebra teria chegado ao seu fim. Da “Dedicatória” a essa cidade no *Segundo Discurso* e da *Carta a D’Alembert*, não ficaram muitos traços de estima quando a cidade não mais considerava Jean-Jacques cidadão após a publicação de “livros escandalosos”. Tão logo a sentença foi proclamada, a virtuosa Genebra cede lugar à cidade que é, conforme Bignotto (2010, p. 120): “[...] a prova viva do poder da corrupção e não o modelo de uma felicidade terrena alcançada”. E assim, acabaria a lua de mel entre o cidadão e a sua pátria. Católicos e protestantes se uniram contra o “anticristo”.

Concluindo este capítulo, em Rousseau, o homem no estado de natureza é a verdade, o que ele é, é tudo para si. O homem civilizado é a aparência, é a máscara que disfarça o seu ser, e que o faz afastar-se do que é. E o que ele é, não é nada, movido que é, efetivamente, pelas próprias aparências. Do mesmo modo, nenhum ser humano nasce mal, para Rousseau. Essa maldade é institucionalizada, é no contato com os outros e suas instituições que o homem se desnatura, deixa de ser quem ele é, e passa a adotar uma roupagem artificiosa em que as máscaras determinam o caráter.

Uma vez introduzidas no homem por meio das instituições e do aperfeiçoamento da perfectibilidade, as aparências se proliferam na vida humana e se ramificam na sociedade. Ainda assim, Rousseau enxerga contrastes na civilização presente quando ele

⁴⁴¹ ROUSSEAU, *As Confissões*, op. cit., p.532, O. C. I, p.590.

volta seu olhar para o campo. Lugar onde ainda se encontra a simplicidade e a inocência. Outra possibilidade é o gosto pela solidão e pelo retiro. Neles, o homem pode autocontemplar-se e pode ser capaz de rejeitar as aparências e as máscaras, conforme citação da obra *Rousseau, Juge de Jean-Jacques*:

Uma vida de retiro e solitária, um gosto vivo de devaneio e de contemplação, o hábito de entrar em si e procurar na calma das paixões, esses primeiros traços desaparecidos na multidão, somente podiam lhe fazer encontrá-los. Em uma palavra, precisava que um homem fosse pintado por ele mesmo para assim nos mostrar o homem primitivo, e se o autor não tivesse sido tão singular quanto seus livros, jamais ele os teria escrito⁴⁴².

Um dos objetivos do retiro é o de se afastar da vida em sociedade imersa nas aparências e se aproximar da própria intimidade numa espécie de busca frenética visando o autoconhecimento. Conforme Jean-Jacques, vivendo na solidão o homem pode reconhecer-se tal como é, e assim se distanciar das máscaras e hipocrisias que regem a vida do homem corrente na sociedade do século XVIII.

A preocupação de Rousseau é diferenciar o homem que vemos do homem que é. Em outras palavras, divorciar o ser do parecer reconhecendo que esse homem da natureza não é um homem historicamente determinado no século XVIII. Nele, o homem que vemos é uma espécie de imitação bem ornamentada na qual só com muito esforço se pode desmascará-la:

Mas onde está esse homem da natureza que vive realmente, da vida humana, que nem se importa com a opinião dos outros, se conduz somente segundo seus gostos e sua razão, sem considerar o que o público aprova ou censura? Nós o procuraríamos em vão entre nós. Todos com um bonito verniz de palavras se esforçam em vão em enganar sobre o seu verdadeiro objetivo; ninguém se engana com isso, e nenhum é enganado pelos outros embora todos falem como ele. Todos procuram sua felicidade na aparência, ninguém se preocupa com a realidade. Todos colocam o seu ser no parecer: todos, escravos e ludibriados do amor próprio não vivem para viver, mas para fazer acreditar que eles viveram⁴⁴³.

⁴⁴² *Une vie retirée et solitaire, un gout vif de rêverie et de contemplation, l'habitude de rentrer en soi et d'y rechercher dans le calme des passions ces premiers traits disparus chez la multitude pouvoient seuls les lui faire retrouver. En un mot, il falloir qu'un homme se fut peint lui-même pour nous montrer ainsi l'homme primitif et si l'Auteur n'eut été tout aussi singulier que ses livres, jamais il ne les eut écrits.* ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau, Juge de Jean-Jacques.** Oeuvres Complètes. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1995, p. 936. (volume I). (Tradução livre).

⁴⁴³ *Mais où est-il cet homme de la nature qui vit vraiment de la vie humaine, qui comptant pour rien l'opinion d'autrui se conduit uniquement d'après ses penchans et sa raison, sans égard à ce que le public approuve ou blâme ? On le chercheroit en vain parmi nous. Tous avec un beau vernis de paroles tâchent*

O divórcio entre o ser e parecer tem um destinatário a quem Rousseau chama de “Todos”. Esses estão “entre nós”, são os homens do século XVIII que deixando de viverem para si próprios, constroem a sua condição de vida em comparações com os outros. Enganos e aparências são a tônica numa sociedade teatralizada e subdividida em uma rígida estrutura piramidal negando o ser do homem em sua condição natural de igualdade e liberdade, justificadas pela tirania política e religiosa.

O refúgio em si mesmo é uma das linhas de defesa de Rousseau às aparências. O que fica é sua voz, solitária, verdadeira e sincera ao denunciar às aparências, mas também contraditória ao se utilizar das próprias armas que combate: “Eis-me, portanto, sozinho na terra, tendo a mim mesmo como irmão, próximo, amigo, companhia. O mais sociável e o mais afetuoso dos humanos dela foi proscrito por um acordo unânime”⁴⁴⁴. O que dizer desse último suspiro? A “voz da verdade”, escrita e publicamente exposta, e que por isso mesmo nunca abandonou sua luta filosófica contra o reinado da hipocrisia, da falsidade e da aparência. Passemos ao nosso último capítulo deste trabalho de tese, no qual investigaremos a possibilidade de vincular a tensão entre o ser e o parecer em Rousseau em sua perspectiva moral com o cristianismo.

en vain de donner le change sur leur vrai but ; aucun ne s'y trompe, et pas un n'est la dupe des autres quoique tous parlent comme lui. Tous cherchent leur bonheur dans l'apparence, nul ne se soucie de la réalité. Tous mettent leur être dans le paraître : tous, esclaves et dupes de l'amour-propre ne vivent point pour vivre, mais pour faire croire qu'ils ont vécu. Id. ibid. (Tradução livre).

⁴⁴⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Devaneios do caminhante solitário**. Campinas, SP: Hucitec, 1986, p.23. O. C. I, p. 995.

CAPÍTULO IX:

OS DILEMAS DA MORAL CRISTÃ COMO PARTE DO COMBATE DE ROUSSEAU AS APARÊNCIAS

O objetivo desse último capítulo do nosso trabalho de tese será o de investigar se há continuidades entre a concepção da constituição do homem sob o enfoque do divórcio entre o ser e o parecer na perspectiva moral em Rousseau, e o cristianismo. Para desenvolver esse capítulo iniciaremos com uma reflexão sobre a suposta escassez de argumentos provindos da tradição cristã na análise de Rousseau sobre a ameaça das aparências na constituição do homem em seu estado de natureza, conforme o *Segundo Discurso* e na primeira fase da infância, conforme o *Emílio*.

Em seguida, examinaremos possíveis continuidades entre a concepção de religião natural de Rousseau na “Profissão de fé do Vigário Saboiano”, presente no livro IV do *Emílio*, e o cristianismo. Neste tópico, faremos uma discussão envolvendo as religiões reveladas e a religião natural focando na tensão entre a razão e a fé, assim como na temática relacionada à sinceridade. No último tópico, o nosso objetivo será o de apresentar como, para Rousseau, o cristianismo verdadeiro pode ser um recurso utilizado para o combate as aparências na perspectiva moral.

Embasar-nos-emos nas obras *As Institutas*, de Calvino; *O elogio da Loucura*, de Erasmo; *Os Pensamentos*, de Pascal e enxertos da Bíblia. Também trabalharemos as obras de Voltaire: a *Profissão de Fé dos teístas*, o *Túmulos do fanatismo*, *Das conspirações contra os povos ou Das proscricções* e o *Tratado sobre a tolerância*; assim como o *Segundo Discurso*, *Júlia ou A Nova Heloísa*, o *Emílio*, as *Cartas Escritas da Montanha*, o *Fragmento alegórico* e a *Carta ao Arcebispo de Paris*, de Rousseau.

9.1 Rousseau e a carência da doutrina cristã na constituição do homem na perspectiva moral

Observando as análises de Rousseau sobre a natureza humana em seu estado de natureza, e mesmo quanto à sua formação pedagógica durante as primeiras fases da infância, percebemos uma carência em matéria de doutrina cristã. A doutrina cristã também combatia o mal e a corrupção do homem à sua maneira. A fundamentação que articulava esse combate provinha das Sagradas Escrituras e da Tradição Eclesiástica,

sobretudo dos Santos Padres. Para Eby (1957, p. 332): “A teologia predominante insistia que o homem era totalmente depravado, pois o pecado está hereditariamente em todas as partes de sua natureza: suas emoções, vontade e razão”⁴⁴⁵.

Já vimos parte dessa discussão no domínio sócio-político quando Rousseau rejeitou o problema do mal do ponto de vista teológico em vista de um diagnóstico que é parte de uma reflexão nos domínios da sociedade, na passagem do homem do estado de natureza para o estado civil. Agora, a discussão que propomos é de ordem moral. Conforme mencionado, para Rousseau a natureza humana é ausente de vícios. Nela, as aparências não dominavam, pois não faziam parte do homem antes dele se inserir na sociedade. Há pelo menos uma forma de se evitar que as aparências nasçam e se proliferem na natureza humana. Essa forma diz respeito à educação, melhor dizendo, é preciso que se guie a criança desde o seu nascimento seguindo a “marcha da natureza”.

A perspectiva cristã é diferente. Para os cristãos, as aparências fazem parte do mundo histórico, da realidade visível. Os homens em sociedade estão nesse mundo como que de passagem, portanto eles não deveriam se apegar as coisas desse mundo. A moral, para o cristianismo, exige que o ser humano se desapegue das coisas mundanas, pois elas são passageiras. O acúmulo de riquezas e de bens, assim como à vida entregue aos prazeres da carne, são valores apreciados por “mundanos”, não cristãos, conforme Erasmo no *Elogio da Loucura*: “A principal preocupação dos mundanos é acumular sempre riquezas e contentar em tudo e por tudo o próprio corpo, pouco ou nada se importando com a alma, cuja existência, por ser ela invisível, muitos chegam mesmo pôr em dúvida” (ROTTERDAM, 1972, p. 152).

Sob o reinado dessas aparências, os “mundanos” presos à carnagem do mundo não são capazes de enxergar outra realidade, para os cristãos, incorruptível por estar numa dimensão estranha ao mundo visível. Enquanto a divindade dos “mundanos” atende às suas necessidades providas dos seus caprichos e apetites, o Deus dos cristãos, o Ser, o verdadeiro Deus é o único que pode guiá-los para um mundo sem males. De acordo com Rotterdam (1972, p. 152):

⁴⁴⁵ *The prevailing theology held that man is totally depraved, for sin is hereditary in all parts of his nature, his emotions, will, and reason*. (EBY, Frederick. **The Development of Modern Education**. 2. ed. New Jersey: PRENTICE-HALL, 1957). (Tradução livre).

Já as pessoas inflamadas pelo fogo da religião seguem um caminho totalmente oposto e depositam toda a sua confiança em Deus, que é o mais simples de todos os seres: depois dele e dependendo, pensam na alma, como sendo a coisa que mais próxima está da divindade.

A moral cristã exige que o homem se afaste do mundo das aparências, verdadeiro reinado dos vícios, e se volte para as realidades celestes onde a traça e o cupim não corroem. Por causa disso, essa moral exige que o cristão tome decisões, já que ela não admite ambiguidades e hipocrisias, conforme o Evangelho de Mateus: “Ninguém pode servir a dois senhores. Com efeito, ou odiará a um e amará outro, ou se apegará ao primeiro e desprezará o segundo. Não podeis servir a Deus e ao Dinheiro”⁴⁴⁶. Para Jesus, um cristão autêntico não confunde a importância dos valores divinos com a precariedade das coisas aparentes do mundo como o dinheiro e a riqueza.

Do mesmo modo, Jesus orienta os cristãos a viverem na Terra com desapego e sacrifício, conforme o Evangelho de Lucas: “Vendei vossos bens e dai esmola. Fazei bolsas que não fiquem velhas, um tesouro inesgotável nos céus, onde o ladrão não chega nem a traça rói. Pois onde está o vosso tesouro, aí estará o vosso coração”⁴⁴⁷. A ruptura entre o ser e o parecer na perspectiva moral cristã é incisiva. A moral cristã exige que o homem volte suas ações para “um tesouro inesgotável nos céus” em detrimento da moral do parecer, presa a um tesouro fortuito e inconsistente. A autêntica espiritualidade cristã não permite que os cristãos vivam em sociedades que encorajam valores superficiais como as do Antigo Regime. E, de fato, vimos como pensadores do porte de Erasmo e Pascal também rejeitaram essa sociedade.

Para Pascal (1984), uma verdadeira sociedade cristã deve renunciar a valores arraigados ao “amor-próprio”. Há uma continuidade entre Pascal e Rousseau com relação a esse conceito, pois para ambos, o amor-próprio é um amor egoísta e insolente sem nenhum traço de generosidade. Conforme Pascal: “Quem não odeia em si seu amor-próprio, e esse instinto que o leva a fazer-se Deus, é bem cego” (PASCAL, 1984, p. 157). A diferença entre ambos é que, para Pascal, não há o indulgente e natural “amor-de-si” anterior ao amor-próprio. O amor-próprio está na natureza humana, como parte intrínseca dela. Conforme esse pensador francês, a religião cristã tem poder para remediar esse amor

⁴⁴⁶ Cf. Mt 6,24.

⁴⁴⁷ Cf. Lc 12, 33-34.

egoísta, conforme citação: “A verdadeira religião ensina nossos deveres, nossas impotências (orgulho e concupiscência); e os remédios (humildade, mortificação)” (PASCAL, 1984, p. 157).

Isso nos leva a uma discussão que estava no centro das descontinuidades entre Rousseau o pensamento cristão. Tal desentendimento diz respeito ao dogma do pecado original (dessa vez em sua perspectiva moral) e ao conceito de natureza humana em Rousseau. A existência do pecado original era objeto de fé para os cristãos, e esse dogma foi perpetuado e fixado na cultura europeia por séculos. Para a doutrina cristã, a corrupção é parte da natureza humana, portanto, a solução para ela não está no próprio homem, nem mesmo em um projeto pedagógico como o de Rousseau.

Se os homens, uma vez nascidos bons pelas mãos do Criador, pudessem permanecer bons, perguntariam os cristãos, qual a necessidade da graça divina? Como parte da compreensão do pecado e do mal no mundo, a tradição cristã fazia valer a já mencionada doutrina do pecado original. Todos os homens são pecadores devido ao pecado do primeiro homem: Adão, conforme o relato do livro do Gênesis⁴⁴⁸. Para Pascal (1984, p. 148), “Essa malignidade renova-se diariamente contra o homem, como escreve o Salmo 37: ‘O ímpio observa o justo e procura levá-lo à morte, mas Deus não o abandonará’”. O embate entre ser e parecer na perspectiva cristã é intermitente desde o nascimento do homem, conforme a “Carta Pastoral” do Arcebispo de Paris: “Sim, meus caríssimos irmãos, há dentro de nós uma impressionante mistura de grandeza e mesquinharia, de paixão pela verdade e gosto pelo erro, de inclinação para a virtude e tendência para o vício⁴⁴⁹. Desse modo, não existe um momento que começa com o nascimento do homem bom e puro e outro a partir de sua entrada na sociedade.

Daí provém a importância de sacramentos como o do batismo, o primeiro sacramento da vida cristã. Uma vez nascida, a criança precisava ser inserida na vida cristã pela graça adquirida pelo sacramento do batismo. O apoio a esse sacramento era dado por nada mais nada menos que os Evangelhos. Por exemplo, no Evangelho de Marcos, João Batista promovia entre os judeus um batismo para a conversão dos pecados: “João Batista estava no deserto proclamando um batismo de arrependimento para a remissão dos

⁴⁴⁸ Cf. Gn 2, 4b - 3,24.

⁴⁴⁹ ROUSSEAU. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral.** “Apêndice: Carta Pastoral de Sua Graça o Arcebispo de Paris”, op. cit., p.221.

pecados”⁴⁵⁰. Para Calvino (2006), o batismo era o sacramento da fé, portanto por meio desse sacramento o cristão podia assegurar o seu lugar no mistério divino, já que a luz da fé uma vez acesa dissipava as trevas do pecado: “Portanto”, diz Calvino (2006, p. 135-136), “se mediante o batismo somos iniciados na fé e na religião de um só Deus, necessário nos é ter pelo Deus verdadeiro *esse*⁴⁵¹ em cujo nome fomos batizados”.

O batismo também era considerado como necessário para a salvação do homem. Pelo menos é essa a exigência que Jesus faz aos discípulos quando esse mestre aparece a eles na sua ressurreição, segundo a qual: “Aquele que crer e for batizado será salvo; o que não crer será condenado”⁴⁵². Ora, baseado em toda essa doutrina, os homens para fazerem parte do reino cristão tinham obrigatoriamente que serem batizados. Dito de outro modo, para fazer parte dos estados absolutistas, o homem (súdito) precisava ser batizado, para que à luz desse sacramento, ele pudesse superar o mal e o pecado. Se o reino era cristão, o súdito também tinha que o ser. Como vimos, Rousseau não pensa assim, conforme a *Carta ao Arcebispo de Paris*, na qual ele reafirma suas teses sobre a bondade natural do homem aliada à sua desconfiança quanto à doutrina do pecado original e a purificação do homem pelo batismo. Para Rousseau:

De acordo com essa mesma doutrina [pecado original], todos recuperamos a inocência primitiva em nossa infância; todos saímos da cerimônia do batismo de coração tão puro quanto Adão saiu das mãos de Deus. O senhor dirá que adquirimos novas máculas; mas, se começamos por nos libertar delas, como foi possível contraí-las novamente? Não é porventura o sangue de Cristo suficientemente forte para apagar completamente a mancha, ou seria antes um efeito da corrupção natural de nossa carne, como se Deus – mesmo independentemente do pecado original – tivesse nos criado corrompidos, expressamente para ter o prazer de nos punir⁴⁵³?

Para a doutrina cristã, só pela fé em Jesus Cristo é que a graça divina pode purificar o homem da mancha do pecado original. Conforme Pascal (1984, p. 163): “Toda a fé consiste em Jesus Cristo e em Adão; e toda a moral na concupiscência e na graça”. Obviamente, se toda a moral humana é explicada através da tensão entre pecado, fé e graça, bastaria de ter fé em Jesus Cristo, pois a cada vez que a malignidade se renovasse

⁴⁵⁰ Cf. Mc 1,4.

⁴⁵¹ Grifo do autor.

⁴⁵² Cf. Mc 16,16.

⁴⁵³ ROUSSEAU. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*, op. cit., p. 50. O. C. IV, p. 938.

na natureza humana, a graça a removeria. E o sacramento do batismo era a porta de entrada da purificação do homem. Logo, a perspectiva de Rousseau não é baseada na teologia cristã.

Há ainda outra discussão pertinente a esta, que diz respeito à culpabilização das tentações do demônio e das ações de Satanás como desculpa para as más ações humanas. O mal existiria no mundo é obra de Satanás. As mentiras, os crimes, o adultério, a hipocrisia, tudo isso poderia ser explicado devido à ação do demônio tentador. Afinal, não foi a serpente que tentou os nossos primeiros pais a comerem o fruto da árvore proibida e introduzir os primeiros pecados no livro do Gênesis? “A serpente me seduziu e eu comi”, disse a mulher a Deus⁴⁵⁴. No Evangelho de Lucas, Jesus resistiu quando foi tentado pelo diabo: “Tendo acabado toda a tentação, o diabo o deixou até o tempo oportuno”⁴⁵⁵. Judas Iscariotes mentiu e traiu a Jesus sob a ação de Satanás conforme o Evangelho de João durante a Santa Ceia: “Tendo umedecido o pão, ele o toma e dá a Judas, filho de Simão Iscariotes. Depois do pão, entrou nele Satanás”⁴⁵⁶.

Sendo assim, toda uma tradição arraigada ao medo das astúcias de Satanás foi construída da Idade Média ao Antigo Regime tendo por base más interpretações da Bíblia. Qualquer ameaça seja local ou regional tinha que ser descoberta e suprimida. A temível Inquisição era usada para diminuir a influência de Satanás no mundo. A peste, a fome e a guerra eram provas mais do que suficientes de que alguém não estava seguindo os desígnios de Deus. Não tardaram para que fanáticos religiosos apontassem os desvios. As vítimas da intolerância que foram contempladas nesse universo bizarro sofreram o peso do julgo de uma sociedade desumana: judeus, maometanos e quase que simultaneamente, hereges, mendigos, mulheres (bruxas) e os nativos das Américas. Estavam fixados os critérios dos que estão “dentro” e dos que estão “fora”. O parâmetro era fixado pela cruz e firmado pela espada, ou melhor pela fogueira, conforme Delumeau (2009, p. 592):

Assim, todo sagrado não oficial é considerado demoníaco, e tudo o que é demoníaco é herético, não sendo o contrário menos verdadeiro: toda heresia e todo herético são demoníacos. Os séculos XIV-XVI viveram sob essas temíveis equações. A assimilação entre feitiçaria e heresia tornara-se, como lembramos, tão evidente no espírito dos inquisidores que no Languedoc, na Suíça, em Artois, acusados de feitiçaria foram qualificados de “albigenses”, de “beguinos”, de “valdenses” e de “hereges”.

⁴⁵⁴ Gn 3,13b.

⁴⁵⁵ Cf. Lc 4,13.

⁴⁵⁶ Cf. Jo 26b-27a.

Vários pregadores nas sociedades do Antigo Regime mantinham uma crença firme no poder de Satanás e suas obras contra o gênero humano, seguindo o fanatismo e a superstição inculcados nas mentes em séculos anteriores. Por vezes um medo generalizado era divulgado por líderes religiosos com o intuito de manter o controle dos espíritos, conforme Delumeau (2009, p. 586):

Desde o século XIV – com pestes, penúrias, revoltas, avanço turco, o Grande Cisma somando a seus efeitos traumatizantes –, uma cultura de “cristandade” se sente ameaçada. Essa angústia atinge seu apogeu no momento em que a secessão protestante provoca uma ruptura aparentemente sem remédio. Os dirigentes da Igreja e do Estado encontraram-se mais do que nunca diante da urgente necessidade de identificar o inimigo. Evidentemente, é Satã que conduz com fúria seu derradeiro grande combate antes do fim do mundo.

Como parte integrante do Antigo Regime, todas essas superstições davam enorme poder aos padres e desencorajavam os fiéis para procurarem outras soluções para a moral, fora do ambiente da cristandade religiosa. Elas eram parte do receio que a Igreja do Antigo Regime tinha em perder os seus privilégios: “[...] o medo experimentado por um poder político-religioso que temia de maneira crescente todas as diversidades” (DELUMEAU, 2009, p. 602). Uma vez mais, a Inquisição era usada como controle político por parte dos estados soberanos. Conforme Voltaire no “Dicionário Filosófico” a Inquisição era: “[...] uma invenção admirável e absolutamente cristã destinada a tornar o papa e os monges mais poderosos e a tornar todo um reino hipócrita” (VOLTARE, 1983, p. 222).

O controle feito pelas instituições religiosas e civis unia dois importantes pilares sociais: a religião e a educação. Ambas eram parte de um bloco único, eram mais um membro integrante do corpo da sociedade aristocrática. E as más interpretações das Sagradas Escrituras por parte de teólogos e fanáticos eram responsáveis por dar suporte a esse corpo. Rousseau enxergou bem quando acusou toda essa estrutura institucional de ser superficial por ir de encontro à natureza humana. Ele foi corajoso em ousar romper com toda essa estrutura superficial. Para Rousseau: “Toda instrução pública tenderá sempre à mentira enquanto os que a dirigem tiverem interesse em mentir, e é apenas para

eles que não é bom dizer a verdade. Mas por que deveria eu ser cúmplice dessa mentira?”⁴⁵⁷.

Contudo, isso fez de Rousseau um inimigo do cristianismo, tal como ele foi acusado pelos cristãos de Genebra e da França? Teria ele promovido uma radical cisão com a espiritualidade cristã? Acreditamos que não. Houve pontos de ruptura, de fato. Não acreditamos que o cristianismo tenha uma compreensão segundo a qual o homem pela educação, pode continuar bom, se seguir a “marcha da natureza”. Por outro lado, também não acreditamos que esse importante detalhe faça de Rousseau um pensador que promoveu uma completa descontinuidade com o cristianismo. Obviamente, as ideias do genebrino não podem ser equiparadas a Pascal.

Para esse pensador francês, Jesus Cristo e a Igreja Católica fazem parte da porta de entrada para a salvação do homem. Para Pascal (1984), a Igreja em si é santa, os seus membros é que são pecadores conforme citação: “A Igreja tem três espécies de inimigos: os judeus, que nunca foram do seu corpo; os heréticos, que dele se retiraram; e os maus cristãos, que a dilaceraram por dentro” (PASCAL, 1984, p. 275). Uma afirmação como essa é completamente estranha à Rousseau. Encontramos dificuldades em vincular Rousseau e o cristianismo no tocante à constituição do homem. Contudo, ambos permanecem juntos quanto à rejeição do mal e ao ataque às aparências.

Passemos para o próximo tópico onde investigaremos se é possível que aja vínculos entre o cristianismo e os aspectos da concepção moral do genebrino na qual articula o divórcio entre o ser e o parecer. A nossa investigação se deterá nas duas “profissões de fé” que Rousseau propôs através da personagem Júlia na *Nova Heloísa* e pela boca do vigário saboiano no *Emílio ou Da Educação*.

9.2 As duas “profissões de fé”, sinceridade e cristianismo

Nas *Cartas escritas da montanha*, Rousseau nos apresenta aquelas que seriam suas principais obras sobre o cristianismo. A referência dessas obras diz respeito aos “princípios fundamentais” do seu cristianismo, conforme citação:

De minha parte, sei muito bem em que consistem os princípios fundamentais do meu e não deixei de dizê-lo: quase toda a profissão de fé de Júlia é afirmativa; toda a primeira parte da profissão de fé do vigário é afirmativa; a

⁴⁵⁷ ROUSSEAU. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*, op. cit., p. 78. O. C. IV, p. 967.

metade da segunda parte ainda é afirmativa. Também uma parte do capítulo sobre a religião civil é afirmativa, assim como a carta ao senhor arcebispo de Paris é afirmativa. Eis, senhores, meus artigos fundamentais; vejamos agora os vossos⁴⁵⁸.

O que significa a palavra “afirmativa”, nesse contexto? Afirmativa a que? Nós presumimos que sejam “artigos fundamentais” que atestam uma continuidade entre o cristianismo e Rousseau. O genebrino faz menção a duas “profissões de fé”, a de Júlia, presente no romance *Júlia ou A Nova Heloísa* e a “profissão de fé do vigário saboiano”, na obra *Emílio ou Da Educação*. Vejamos em detalhes essas duas “profissões de fé” focando no valor da sinceridade como um dos valores essenciais da moral em Rousseau e investigar se esse valor essencial tem continuidade com o cristianismo.

Para entendermos o contexto da “**profissão de fé**” de Júlia, é necessário retomarmos alguns aspectos da trama que envolve o romance. O romance *Júlia ou A Nova Heloísa* apresenta um complexo relacionamento amoroso entre a heroína Júlia, o filósofo Saint-Preux, seu preceptor e o esposo de Júlia, o senhor de Wolmar. Vimos que o primeiro amor de Júlia foi Saint-Preux, mas eles foram impedidos de se casar pelo pai de Júlia, o barão d’Etange. Saint-Preux era um homem que não fazia parte da nobreza e o barão precisava casar a filha com Wolmar para sanar uma dívida. Júlia obedeceu ao pai e se casou com Wolmar, contrariando aqueles que apostariam numa fuga entre os dois amantes. O amor de Júlia por Saint-Preux permanece. Contudo, o amor dela pelo dever e pela virtude é mais forte. A **sinceridade** nesse complexo relacionamento é um dos guias essenciais da relação.

Wolmar sabe do passado entre os dois, Júlia lhes mostra as cartas que ambos ainda compartilhavam num gesto de honestidade, e por isso, eles se reencontram de novo. Entre Júlia e Wolmar, o problema maior não é relacionado a Saint-Preux, mas a uma “desavença entre ambos” motivada por questões religiosas: Júlia, a cristã devota, sente-se incomodada com o ceticismo (ateu) de Wolmar. Desavença na qual, conforme a carta V da quinta parte: “[...] neste único ponto é capaz de perturbar seu encanto”⁴⁵⁹.

Wolmar tornou-se ateu devido a práticas religiosas aparentes e hipócritas fomentadas por padres de países católicos onde o fidalgo viveu. Provavelmente,

⁴⁵⁸ ROUSSEAU. **Cartas escritas da montanha**. São Paulo: Educ: UNESP, 2006, p.193-194. O. C. III, p. 721.

⁴⁵⁹ ROUSSEAU. **Júlia ou A Nova Heloísa**, op. cit., p. 508. O. C. II, p. 588.

Rousseau, através da estória desse personagem, apresenta-nos um quadro daquilo que ele via na Europa tomada pelo espírito do ateísmo, que ele mesmo, Rousseau, combatia. A falta de sinceridade dos padres aliada ao não seguimento verdadeiro do Evangelho estavam levando jovens para o caminho do deísmo e do ateísmo, como aconteceu com Wolmar:

Não viu outra religião senão o interesse dos seus ministros. Viu que tudo consistia ainda em vãs dissimulações, rebocadas com um pouco mais de sutileza por palavras que nada significavam, percebeu que todos os *homens de bem* eram unicamente de sua opinião e não o escondiam, que o próprio clero, com um pouco mais de discrição, zombava em segredo o que ensinava em público e declarou-me solenemente muitas vezes que, após muito tempo e muita procura, encontrava em sua vida apenas três Padres que acreditavam em Deus⁴⁶⁰.

Sabedor dessas desavenças, Saint-Preux não se aproveitou da situação para tirar proveito dela, jogando os cônjuges um contra o outro. Antes ele procura entender como cada cônjuge convive em comum, tendo crenças tão diferentes. Analisando a situação, Saint-Preux percebe a importância do cristianismo de Júlia em suportar a situação sem promover uma ruptura com o marido: “Diante dessa horrível imagem, toda a sua doçura mal a defende do desespero e só a Religião, que lhe torna amarga a incredulidade de seu marido, dá-lhe força de suportá-la”⁴⁶¹. Além de encorajar a tolerância, o verdadeiro cristianismo impede que a cônjuge procure fugas e saídas extraconjugais para saciar seus remorsos.

Quanto a Wolmar, ele não esconde seus sentimentos antirreligiosos para com a mulher, mas também evita discutir grosseiramente com ela. A boa convivência moderada e sincera é mantida. Exemplo disso foi um debate que Saint-Preux e Wolmar tiveram sobre a questão do mal, em presença de Júlia. A heroína não guardou ódio observando a postura filosófica do marido. Aflita, ela se retirou do ambiente, deixando Saint-Preux em dúvida sobre onde ela poderia estar. Conversando com Wolmar, ele viu que ela tinha ido para o seu gabinete, e assim, conforme citação: “Vi Júlia de joelhos, de mãos juntas e toda em lágrimas. Levanta-se precipitadamente, enxugando os olhos, escondendo o rosto procurando escapar: nunca se viu uma tal vergonha”⁴⁶². Wolmar não deixou por menos

⁴⁶⁰ Id. *ibid.*, p. 508. O. C. II, p. 589. Grifo do autor.

⁴⁶¹ Id. *ibid.*, p. 510-511. O. C. II, p. 592.

⁴⁶² Id. *ibid.*, p. 514. O. C. II, p. 596.

ao ver a esposa aflita: “Correu para ela numa espécie de transporte. Cara esposa! Disse-lhe abraçando-a, o próprio ardor de teus desejos trai suas causas”⁴⁶³.

A profissão de fé de Júlia é parte da carta VIII na sexta parte do romance. O contexto nos parece interessante. Na carta VI da sexta parte, Júlia adverte Saint-Preux sobre o perigo de confiar demasiadamente na razão e na filosofia. Ora, isso porque o razoável Wolmar, então esposo de Júlia, destina os filhos do casal aos cuidados de Saint-Preux. Este é convidado a ser instrutor dos filhos, assim como outrora o fora de Júlia. O curioso é que Wolmar é conhecedor das afinidades entre Júlia e Saint-Preux, mas nem por isso deixa de confiar em ambos. Ele acredita que os ex-amantes atenderão aos valores da fidelidade, mesmo porque o próprio Wolmar já havia falado sobre o assunto com Saint-Preux.

Nessa mesma carta, Júlia orienta Saint-Preux sobre os perigos que um novo encontro entre os dois pode causar. Tal perigo diz respeito aos desejos lascivos que podem ser reavivados entre os dois amantes, caso Saint-Preux aceite o convite e passe a habitar na casa daquela que ama. A advertência mencionada obedece a pelo menos dois planos: ambos devem atender à castidade, e que por isso mesmo, Saint-Preux deve não se sujeitar ao orgulho filosófico atendendo à santidade do cristão.

É nesse sentido que Júlia convida Saint-Preux para vencer os desejos e apetites em observância à castidade cristã. Não aceitar o convite é fugir, e fugir é acovardar-se. Ir à casa dos Wolmar, ser capaz de controlar os desejos em nome da virtude é uma prova de grandeza. Ele precisa atender a virtude como dever para afastar-se dos vícios, assim como atender a castidade com resignação:

Eis, meu amigo, a maneira pela qual imagino reunir-nos sem perigo dado-vos em vossa família o mesmo lugar que ocupais em nossos corações. No laço caro e sagrado que nos unirá a todos, não seremos mais entre nós do que irmãos e irmãos, não sereis mais vosso próprio inimigo nem o nosso: os mais doces sentimentos ao se tornarem legítimos, não mais serão perigosos; quando não tiverem mais de ser abafados não serão mais temidos⁴⁶⁴.

Para chegar a esse nível de relacionamento, Saint-Preux não deve se esquecer da sua vida cristã. Não é uma questão de mera racionalidade, já vimos. É preciso reconhecer-

⁴⁶³ Id., *ibid.*, p. 514. O. C. II, p. 596.

⁴⁶⁴ ROUSSEAU. *Júlia ou A Nova Heloísa*, op. cit., p. 577, O. C. II, p. 671.

se humilde e simples para obter fortaleza de espírito que é uma dádiva de Deus. Júlia abrange o discurso para apontar os limites dos filósofos em matéria de conhecimento de Deus. Para Júlia, a arrogância da razão é um empecilho no tocante à extração das ideias sublimes do grande Ser:

Tendes Religião, mas temo que não retireis dela toda a vantagem que oferece na direção da vida e que o orgulho filosófico não desdenhe a simplicidade do cristão[...] Tende cuidado meu amigo, para que as ideias sublimes que tendes sobre o grande Ser, o orgulho humano não misture ideias vis que dizem respeito ao homem como se os meios que aliviam nossa fraqueza conviessem ao poder divino e como se ele precisasse de artifício, como nós, para generalizar as coisas, para tratá-las com maior facilidade⁴⁶⁵.

Há também um distanciamento entre o orgulho filosófico e a Religião. É como se Júlia quisesse que Saint-Preux deixasse se entregar ao grande Ser por meio da prece, reconhecendo a condição de pequenez e de miséria à qual é intrínseca ao ser humano diante do mistério divino. A iluminação racional não é suficiente para agir moralmente bem. A boa ação deve também ser guiada pela luz divina. Confiar em Deus significa abrir-se ao desconhecido, ao inefável, pois a razão humana tem limites, ela não conhece a tudo. Por isso, é preciso: “[...] humilhar-nos diante de do grande Ser que é o único a saber a verdade”⁴⁶⁶. Por mais que a razão e a filosofia queiram explicar Deus, Este sempre mantém o seu mistério para além da racionalidade.

A resposta de Saint-Preux a Júlia na carta VII é uma ratificação de que o amor que o personagem sente pela senhora de Wolmar continua vivo. Quer dizer, não há o que esconder entre ambos. Não há o que temer. A tensão entre o querer e o dever, entre a paixão e a virtude e o perigo de se submeterem às aparências continua real na proporção em que Saint-Preux a admite. A sinceridade e a verdade devem estar acima de tudo. Não há espaço para ousar enganar a Deus (como o fizeram homem e mulher no paraíso), nem a si mesmos. Isso faz com que Júlia e Saint-Preux mantenham as “lâmpadas acesas”, pois o que está em jogo é a honra presente na casa de pessoas de bem. Esta não pode ser manchada:

Como! Perturbaria eu essa ordem amável que admirava com tanto prazer? Mancharia essa casa de inocência e de paz que habitava com tanto respeito?

⁴⁶⁵ Id., *ibid.*, p. 578, O. C. II, p. 672.

⁴⁶⁶ ROUSSEAU. **Emílio ou Da Educação**, op. cit., p. 421, O. C. IV, p. 627.

Poderia ser suficientemente covarde [...] ora, como o mais corrompido dos homens não seria tocado por um quadro tão encantador? Como não readquiriria nesse asilo o amor pela honestidade? Longe de a ela levar seus maus costumes, é lá que iria desfazer-se deles [...]⁴⁶⁷.

É praticamente aceitando o convite dos Wolmar que Saint-Preux solidifica a sua honra e o seu gosto pela virtude. Nesse aspecto, Saint-Preux apresenta um aspecto interessante da razão. Sendo bem utilizada, ela pode esclarecer os seres humanos mostrando-lhes os erros e enganos de uma vida pautada na hipocrisia.

Por outro lado, quando o assunto é o cristianismo, Saint-Preux, sem querer desmentir os argumentos de Júlia sobre a filosofia e sua incapacidade de dizer tudo sobre Deus, adverte-a para o perigo de uma devoção sem razão, que pode levar ao fanatismo. Há uma duplicidade quanto à função da religião cristã. Duplicidade que é apresentada pelos argumentos dos dois amantes: uma função que nos inspira ao agir moral, outra que nos leva ao fanatismo quando não se despreza a faculdade da razão. Uma religião em que a razão não é de forma nenhuma atendida pode levar o devoto ao excesso de zelo, ao delírio e a loucura. Essa é a advertência de Saint-Preux para Júlia, conforme citação:

Vós o sabeis, não há nenhum bem que não tenha um excesso censurável, até a devoção que se torna delírio. A vossa é por demais pura para chegar algum dia a esse ponto, mas o excesso que produz o desvario começa antes dele e é desse primeiro termo que deveis desconfiar. Ouvi-vos muitas vezes censurar os êxtases dos ascéticos, sabeis como nascem? Prolongando o tempo que se dá à prece mais do que o permite a fraqueza humana. Então o espírito se esgota, a imaginação se inflama e provoca visões, tornamo-nos inspirados, profetas, e não há mais nem bom-senso nem gênio que evite o fanatismo⁴⁶⁸.

Rousseau, por intermédio de Saint-Preux, reconhece a importância da razão no que diz respeito à devoção cristã para que essa não se desencaminhe para a superstição e assim se evite o fanatismo, que leva à intolerância. O pior é que, quando o fanatismo se intensifica no âmbito devocional, quase não há mais remédio para contê-lo. Fé em demasia nunca é saudável para uma boa devoção.

E assim ela escreve a carta VIII – na qual contém a sua “profissão de fé” – para Saint-Preux em continuidade com esses receios que ele tem por estar na casa de Júlia sem a presença do marido. A virtuosa “amiga” tenta consolá-lo desses temores, demonstrando

⁴⁶⁷ ROUSSEAU. *Júlia ou A Nova Heloísa*, op. cit., p. 583, O. C. II, p. 678.

⁴⁶⁸ Id., *ibid.*, p. 588-589, O. C. II, p. 685.

que não há razão para tal comportamento, pois a transparência tão valorizada por essa pequena comunidade é pilar de sustentabilidade dela:

Admiti, pelo menos, que todo o encanto da união que reinava entre nós encontra-se nessa abertura de coração que põe todos os sentimentos e comum, todos os pensamentos, e que faz com que, sentindo-se cada um tal como deve ser, mostra-se a todos tal como é⁴⁶⁹.

Trata-se de uma cristã casada escrevendo ao homem que ama. A devoção cristã que encoraja a castidade aliada ao dever como virtude não são vulneráveis aos caprichos e apetites aparentes. Não há o que temer quando a transparência é o guia das ações. Diferentemente daquele cristianismo hipócrita dos padres, a devoção cristã de Júlia é um recurso de Rousseau contra a sociedade de máscaras. Não há como dissociar os valores em volta da sinceridade e a autêntica devoção cristã nesse contexto. A “profissão de fé” de Júlia está profundamente arraigada a esse contexto.

A sinceridade é um dos recursos essenciais de Rousseau contra a sociedade de máscaras. Esse recurso traz confiança: “Gozai sem reservas de minha amizade,” diz Júlia, “de minha confiança, de minha estima”⁴⁷⁰. Esse quadro destoa daquele apresentado no *Emílio*, segundo qual: “O homem do mundo está todo inteiro em sua máscara”⁴⁷¹. E assim, Saint-Preux está apto para ser o preceptor dos filhos do casal, já que ele provou ser um homem incorruptível e assim morar na casa dos Wolmar. Contudo, a discussão não se encerra aí. Júlia quer entender melhor a situação na qual ela vive, conforme a heroína: “Amei a virtude desde a minha infância e cultivei a razão em todos os tempos. Com sentimento e luzes quis governar-me e conduzi-me mal”⁴⁷².

Ela está se referindo ao orgulho, ao amor-próprio, motivo de frustrações e instabilidades no ser humano. Aliados a eles, Júlia se refere ao encanto efêmero das paixões e desejos que a empurrara para o mundo da imaginação na tentativa de ali encontrar algum grau de felicidade a par do sofrimento. Tudo em vão. Para Júlia: “Viver sem sofrimento não é um estado humano; viver assim é estar morto”⁴⁷³. Reconhecendo seus erros e sua autossuficiência em ousar encontrar sozinha o estado pleno de felicidade,

⁴⁶⁹ Id. *ibid.*, p. 592. O. C. II, p. 689.

⁴⁷⁰ Id. *ibid.*, p. 594. O. C. II, p. 691.

⁴⁷¹ ROUSSEAU. *Emílio ou Da Educação*, op. cit., p. 300. O. C. IV, p. 515.

⁴⁷² ROUSSEAU. *Júlia ou A Nova Heloísa*, op. cit., p. 594. O. C. II, p. 692.

⁴⁷³ Id. *ibid.*, p. 595. O. C. II, p. 693-694.

Júlia está apta a entender o estado atual em que se encontra, conforme citação: “Eis o que sinto, e parte, a partir de meu casamento e a partir de vossa volta”⁴⁷⁴.

A heroína começa a entender que não é possível um estado pleno de felicidade nesse mundo. Ela tem uma vida estável de fato, pois ama é amada por aqueles à sua volta: seu pai, seu maridos, seus filhos e amigos. Ainda assim, isso não é suficiente porque ele sente estados de inquietações em sua vida. São nessas inquietações que ela percebe a fragilidade da existência humana em atingir um estado de felicidade pleno nesse mundo e assim, volta seu olhar para: “[...] um estado mais sublime que espera ser um dia o seu”⁴⁷⁵. Nesse aspecto, começa a florescer nela um sentimento de resignação já que ela não pode ter tudo nesse mundo: o amor de Saint-Preux, por exemplo.

Os filósofos erram, sob as palavras da devota, quando tentam em vão atingir um estado pleno de felicidade nesse mundo. Saint-Preux deve se contentar com a situação vigente, pois a vida nesse mundo é fugaz. Os prazeres mundanos trazem mais aflições do que felicidade. Conforme Júlia: “Mas, enfim, qual dos dois deseja mais a virtude, o filósofo com seus grandes princípios ou o Cristão em sua simplicidade? Qual dos dois é mais feliz, já neste mundo, o sábio com sua razão ou o devoto em seu delírio?”⁴⁷⁶. Feito esses questionamentos, Júlia se volta para o mundo e aqui ela apresenta um importante aspecto do cristianismo de Rousseau em seu aspecto moral.

Para ela, o cristão não deve se perder em delírios e quietismos místicos para que as portas da superstição e do fanatismo não se abram nesses caminhos. Ela retoma as recomendações de Saint-Preux na carta precedente, na qual este a orienta a ter reservas em relação aos devocionismos. A resposta de Júlia é enfática para com Saint-Preux, segundo a qual: “Servir a Deus não é passar a vida de joelhos num oratório, sei-o bem, é cumprir na terra os deveres que ele nos impõe, é fazer, para agradá-lo, tudo o que convém ao estado em que nos colocou”⁴⁷⁷. Quando as aflições atingem a heroína, ela se refugia em seu gabinete. É lá que Deus se revela a Júlia, quando ela diante dessas aflições, reconhece seus erros e mágoas num gesto de humildade. Para ela:

O Deus que sirvo é um Deus clemente, um pai; o que toca é sua bondade, ela apaga a meus olhos todos os seus atributos, ela é o único que concebo. Seu

⁴⁷⁴ Id. *ibid.*, p. 596. O. C. II, p. 694.

⁴⁷⁵ Id. *ibid.*, p. 596. O. C. II, p. 695.

⁴⁷⁶ Id. *ibid.*, p. 597. O. C. II, p. 695.

⁴⁷⁷ Id., *ibid.*

poder me abala, sua imensidade me confunde, sua justiça... ele fez o homem fraco visto que é justo e clemente⁴⁷⁸.

Em contraste, ela critica outro tipo de Deus provavelmente encorajado pelo ódio ressentido dos fanáticos líderes cristãos do Antigo Regime. Um Deus vingativo deveria ser fomentado para se criar uma atmosfera de medo entre os súditos cristãos, por intermédio de pregadores sediciosos. Conforme Júlia:

O Deus vingador é o Deus dos maus, não posso nem temê-lo por mim nem implorá-lo contra um outro. Ó Deus da paz, Deus de bondade, é a ti que adoro! É de ti, sinto-o, que sou obra e espero reencontrar-te no julgamento final tal como falas ao meu coração durante minha vida⁴⁷⁹.

É com esse sentimento de paz e de alegria que Júlia deixa o seu gabinete para cuidar de seus afazeres. Ela aprendeu a se afligir menos com a postura do marido em relação à religião e observar mais os valores do bom senso e da sinceridade que ele possui. Desse modo, argumentações fúteis baseadas em disputas dogmáticas são inúteis já que ninguém em sua consciência domina as crenças alheias, conforme citação: “Não, a consciência não nos diz a verdade das coisas mas a regra de nossos deveres; ela não nos dita o que devemos pensar, ela não nos ensina a raciocinar corretamente mas a agir corretamente”⁴⁸⁰.

Contudo, Júlia não desistiu de que um dia Wolmar possa voltar ao seio da Religião. O último recurso que ela tem não passa pela argumentação, pela ação do cristão. Assim: “[...] é o momento de mostrar-lhe um exemplo que o arraste e de torna-lhe a Religião tão amável que ele não possa resistir-lhe. Ah! Meu amigo, que argumento contra o incrédulo a vida um verdadeiro Cristão”⁴⁸¹. A heroína mantém viva a esperança de que um dia Wolmar será tocado pelos exemplos de sinceridade, transparência e virtude transmitidos pelo convívio daqueles que estão a sua volta, e assim voltar ao seio da Religião a que renunciou, conforme citação: “Quando vir brilhar a imagem do Céu em

⁴⁷⁸ Id. *ibid.*, p. 598. O. C. II, p. 696.

⁴⁷⁹ Id., *ibid.*

⁴⁸⁰ Id. *ibid.*, p. 600. O. C. II, p. 698.

⁴⁸¹ Id. *ibid.*, p. 601. O. C. II, p. 700-701.

sua casa! Quando cem vezes ao dia será forçado a dizer-se: não, o homem não é assim por si mesmo, alguma coisa de mais do que humano reina aqui!”⁴⁸².

A “profissão de fé” de Júlia antecede a sua trágica e heroica morte narrada a partir da carta IX na sexta parte do romance⁴⁸³. Ela adoece ao salvar um dos filhos – Marcelino – que caíra no lago. Movida pelo sentimento de piedade e amor natural de mãe, ela se joga na água “como uma flecha” e salva a criança, mas adoece e não resiste às sequelas daquele salvamento. São esses últimos momentos da heroína fazem o seu marido pensar sobre seu retorno a Deus. Acompanhando a virtuosa esposa entre a vida e a morte, Wolmar passa a refletir sobre a eternidade, como citação da carta XI: “Mas se, talvez, ela tivesse razão, que diferença! Bens e males eternos... Talvez!... esta palavra é terrível... infeliz arrisca tua alma e não a dela. Eis a primeira dúvida que me tornou suspeita a incerteza que com tanta frequência atacastes”⁴⁸⁴. Contudo, Rousseau não nos dá nenhuma garantia da conversão de Wolmar. Ele deixa essa questão em aberto para o leitor decidir.

É sob os olhos de Wolmar que Júlia recebe um pastor protestante para confortar a heroína em seus últimos suspiros. Contudo, Júlia não está desesperada e aflita em seus últimos momentos. Ela entende que esses últimos momentos são parte natural da vida, bem como acredita realmente que um Deus de ternura e compaixão a aguarda na outra, fazendo valer sua fé verdadeira e sincera. Sendo assim, não há o que temer: “[...] eu procurei viver de forma a não precisar pensar na morte e agora que ela se aproxima, vejo-a chegar sem terror. Quem adormece no seio de um pai não está preocupado com o despertar”⁴⁸⁵. Atitude de fé que deixou impressionado o pastor. Suas palavras confirmam que ele está diante de uma mulher honesta, sincera, possuidora de uma fé sem hipocrisia: “[...] julgava instruir-vos e sois vós que me instruís. Nada mais tenho a dizer-vos. Tendes a fé verdadeira, a que faz amar a Deus”⁴⁸⁶.

Por outro lado, a heroína não poderia morrer sem se reportar ao seu grande amor, Saint-Preux. É a ele que ela dirige suas últimas palavras, conforme sua última confissão relatada na carta XII:

Meu amigo, faço esta confissão sem vergonha, este sentimento que permaneceu apesar de mim foi involuntário, ele nada custou à minha inocência, tudo o que depende de minha vontade escolheu meu dever. Se o coração, que

⁴⁸² Id. *ibid.*, p. 602. O. C. II, p. 701.

⁴⁸³ Id. *ibid.*, p. 602-603. O. C. II, p. 702-703.

⁴⁸⁴ Id. *ibid.*, p. 607. O. C. II, p. 707-708.

⁴⁸⁵ Id. *ibid.*, p. 614. O. C. II, p. 716.

⁴⁸⁶ Id. *ibid.*, p. 614. O. C. II, p. 717.

dela não depende, vos escolheu, isso foi meu tormento e não meu crime. Fiz o que tive de fazer, fica-me a virtude sem mácula e ficou-me o amor sem remorsos⁴⁸⁷.

Ela morre consciente que cumpriu o seu dever com sinceridade e amor à virtude. Já que ela nunca escondeu seus sentimentos a ninguém. Com isso, ela salvaguardou a ambos: “a virtude sem mácula”, e o “amor sem remorsos”. Finalizando, para ela nada está perdido. Se ela não pôde viver conjugalmente com Saint-Preux aqui na terra, Júlia alimenta a esperança de com ele viver em outra vida para sempre, conforme citação:

Não sou mais eu que te falo, eu já estou nos braços da morte. Quando vires esta Carta, os vermes roerão o rosto de tua amante e seu coração onde tu não mais estarás. Mas minha alma existiria sem ti, sem ti que felicidade eu sentiria? Não, eu não te deixo, vou esperar-te. A virtude que nos separou na terra, unir-nos-á na morada eterna. Morro nesta doce espera. Sou por demais feliz por comprar, ao preço de minha vida, o direito de amar-te sempre sem crime e de to dizer ainda uma vez⁴⁸⁸.

A sinceridade e o amor à virtude estão salvaguardadas do começo ao fim do romance. O amor ilegítimo não foi consumado aqui na terra entre Júlia e Saint-Preux e as aparências nunca prevaleceram. Para Starobinski (2001, p. 113): “Assim, a não-cura do amor ilegítimo (segundo a lei da razão e da sociedade) pode corresponder à cura da separação (segundo a lei da paixão)”. E cabe à virtude enquanto observância ao dever propiciar aos amantes uma nova dimensão para a morada desse amor proibido, conforme Starobinski (2001, p. 113): “E a virtude, que foi nesse mundo o agente da proibição social, o princípio separador, será no outro mundo o princípio da reunião eterna”. A sinceridade e a verdadeira fé cristã guiaram Júlia no cumprimento do seu dever até a sua resignada morte. A confiança na vida futura resultado de sua vida coerente dá-lhe esperança de que um dia ela possa concretizar plenamente os seus sonhos. Passemos a análise da outra “profissão de fé”.

Conforme mencionado, a “**Profissão de fé do vigário saboiano**” é parte do livro IV do *Emílio ou Da Educação*. Nessa fase da vida, Emílio já tem por volta de 15 anos. Então, na concepção de Rousseau, a religião, não necessariamente o cristianismo, está apta a ser introduzida em sua vida. Rousseau acredita que, da mesma forma que o Estado

⁴⁸⁷ Id. Ibid., p. 634. O. C. II, p. 741.

⁴⁸⁸ Id. ibid., p. 636. O. C. II, p. 743.

deve ter uma religião, também não é bom que o homem fique sem religião. A religião não deve ser introduzida na criança por meio do batismo. No Antigo Regime, o homem é introduzido na religião cristã dentro de uma situação social estabelecida assim subdivida: família real, nobres, povo.

Não é bom que o Emílio seja introduzido numa forma de cristianismo como esta, responsável por dividir os homens de acordo com sua riqueza. Antes, é necessário que Emílio aprenda a observar a sociedade além das aparências, antes de ele ser introduzido na religião:

O gênero humano é composto pelo povo; o que não é povo é tão pouca coisa que não vale a pena contá-lo. O homem é o mesmo em todos os estados; se for assim, os estados mais numerosos são os que merecem maior respeito. Diante daquele que pensa, todas as distinções civis desaparecem; ele vê as mesmas paixões e os mesmos sentimentos no homem rústico e no homem ilustre; só diferencia neles a linguagem, um matiz mais ou menos refinado e, se alguma diferença essencial os distingue, ele vai contra os mais dissimulados. O povo mostra-se tal como é, e não é polido, mas é preciso que as pessoas do mundo se disfarcem; se se mostrem como são, causariam horror⁴⁸⁹.

Uma educação que segue essas instruções dadas pela natureza impede que líderes religiosos hipócritas naturalizem pela religião uma sociedade superficial marcada pela desigualdade das condições humanas. Sendo educados em instituições como as do Antigo regime, os homens são enganados desde o seu nascimento e uma vez recebendo o batismo cristão unido a toda a catequese do pecado original, dificilmente eles poderão compreender a verdade que está subjacente às superficialidades que os condenam a uma condição de miséria perpétua. Como resultado, alguns que conseguem enxergar alguma verdade por trás dessas aparências acabam enveredando para o caminho do ateísmo, qual Wolmar na *Nova Heloísa*.

Por outro lado, para Rousseau, ao ousar se introduzir a religião na criança em fases prematuras da sua vida, ela poderá ser encorajada a desde cedo não aceitar e, por isso, odiar credos diferentes. Os malefícios advindos de uma educação institucionalizada estimuladora de crenças cegas por meio de dogmatismos são enormes, conforme citação: “*É preciso crer em Deus para ser salvo*. Esse dogma mal entendido é o princípio da sanguinária intolerância e a causa de todas as vãs educações que dão um golpe mortal na

⁴⁸⁹ ROUSSEAU. *Emílio ou Da Educação*, op. cit., p. 293. O. C. IV, p. 509.

razão humana acostumando-a a contentar-se com palavras”⁴⁹⁰. Em outras palavras, é melhor tardar a introduzir uma religião tolerante e caridosa na vida do homem do que queimar antecipar a etapa introduzindo um tipo de religião supersticiosa e intolerante que só servirá para desnaturá-lo.

Tomadas precauções como essas mencionadas Rousseau escolhe um personagem pelo qual, em sua opinião, está apto a conduzir o jovem para os caminhos da religião. Esse personagem é nada mais nada menos que um fictício padre católico, sem nome, simplesmente conhecido como o “vigário saboiano”. Se o mundo é como um grande teatro, Rousseau também escolheu os seus personagens para fazerem parte da trama. Se o preceptor do Emílio tinha que ser um homem honesto e sincero, a escolha do vigário não podia ser diferente. A estória do vigário passa por um auxílio que este prestou a um jovem desafortunado – que depois o narrador diz que é ele mesmo – em algum recanto da Itália. Além da miséria material, aquele jovem havia vivenciado péssimas situações relacionadas a problemas religiosos advindos do cristianismo, uma vez que ele nasceu na fé calvinista, mudou de religião em suas andanças para ter o que comer. Mas numa dessas situações de instabilidade se envolveu em disputas e acabou pagando o preço por isso. Foi assim que o vigário o encontrou.

Na relação estabelecida com aquele miserável as qualidades do vigário começam a ser apresentadas por Rousseau. Além de possuir valores como humanidade, pobreza e honestidade, o vigário não tratava as pessoas de acordo com títulos ou posses, conforme citação: “Preferia a pobreza à dependência e ignorava como era preciso comportar-se diante dos grandes”⁴⁹¹. Por alguma razão, o vigário se apiedou daquele jovem e decidiu se interessar pelas condições de sua vida afim de que ela não se perdesse. É assim que, para Rousseau, a hipocrisia religiosa degenera a natureza humana quando a mesma é sacudida pelos joguetes interesseiros de seus ministros, conforme citação:

Vira que a religião só serve de máscara para o interesse, e o culto sagrado de salvo-conduto para a hipocrisia; vira na sutileza das vãs disputas o paraíso e o inferno colocados como prêmio para jogos de palavras; vira a sublime e primitiva ideia da divindade desfigurada pelas fantásticas imaginações dos homens, e, achando que para crer em Deus era preciso renunciar ao juízo que dele recebera, abarcou no mesmo desdém nossos ridículos devaneios e o objeto a que os aplicamos⁴⁹².

⁴⁹⁰ Id. *ibid.*, p. 344. O. C. II, p. 554-555. Grifo do autor.

⁴⁹¹ Id. *ibid.*, p. 349. O. C. IV, p. 560.

⁴⁹² Id. *ibid.*, p. 350, O. C. IV, p. 560.

Para Wright (1963, p. 150), muito provavelmente Rousseau escreveu a “Profissão de Fé” para atingir o clero católico, sobretudo os altos escalões privilegiados. Obviamente não podemos descartar essa possibilidade, mas a mensagem parecia também ser dirigida àqueles que viam nas teses de Meslier uma arma contra a religião. É Voltaire que numa carta endereçada ao marquês de d’Argenson de 1763 levanta essa hipótese⁴⁹³. Isso faz sentido porque vimos como o padre Jean Meslier escondeu seu ateísmo sob a máscara do cristianismo até a sua morte. Rousseau não poderia criar um personagem com aquelas qualidades. As virtudes do vigário são de natureza diferente da de Meslier, conforme citação: “O que mais me impressionava era ver na vida privada de meu digno mestre a virtude sem hipocrisia, a humanidade sem fraqueza, palavras retas e simples e uma conduta sempre conforme ao que dizia”⁴⁹⁴.

Nas *Cartas escritas da montanha*, Rousseau defende o seu personagem exaltando as suas qualidades, uma delas, não poderia deixar de ser a sinceridade, conforme citação:

É um padre católico que fala, e este padre não é ímpio nem libertino: é um homem crente e piedoso, cheio de candura, de retidão e, apesar de suas dificuldades, suas objeções, suas dúvidas, nutre, no fundo do seu coração, o mais sincero respeito pelo culto que professa. Um homem que, nas suas confissões mais íntimas, declara que ao ser chamado nesse culto para o serviço da Igreja, ali cumpre com toda exatidão possível as tarefas que lhe são prescritas, pois sua consciência, voluntariamente, não admitiria que incorresse na menor das faltas. Quanto ao mistério mais chocante ante a razão, aceita-o, recolhe-se no momento da consagração para realizá-la com todas as disposições exigidas pela Igreja e pela grandeza do sacramento. Pronuncia com respeito as palavras sacramentais, com toda a fé que dele dependa e qualquer que seja esse mistério inconcebível, não teme ser punido no dia do juízo final, por alguma vez tê-lo profanado e seu coração⁴⁹⁵.

O vigário confessa que se tornou padre motivado por conveniências advindas de uma pobre vida no campo. Obviamente, o testemunho do vigário sobre a sua origem campesina destoa das imagens idílicas do campo apresentadas no capítulo anterior, já que ele tinha que sair de lá para ganhar o pão de cada dia. E a carreira eclesiástica era uma das formas de ascensão social naquelas sociedades fechadas do Antigo Regime. Fato este que era atrativo para muitos jovens desafortunados uma vez que conviviam com a miséria e a pobreza no campo. O vigário fala de sua experiência enquanto está vivo doa a quem

⁴⁹³ VOLTAIRE, C. C. XVI, p. 88.

⁴⁹⁴ Id. *ibid.*, p.352. O. C. IV, p. 563.

⁴⁹⁵ ROUSSEAU. *Cartas escritas da montanha*, op. cit., p. 191. O. C. III, p. 719.

doer e isso é motivo de elogios, para Rousseau: “Eis como fala e pensa esse homem venerável, verdadeiramente bom, sábio, verdadeiramente cristão, e o mais sincero católico que alguma vez tenha talvez existido”⁴⁹⁶.

Uma vez conhecedor da pessoa do vigário, homem honesto e sincero, o jovem Emílio está apto a ser iniciado na religião. Pois, como a sociedade do *Contrato Social* precisa de uma “profissão de fé civil” que é uma espécie de “catecismo do cidadão” para orientar a sua vida no Estado e tornar coeso o corpo político; o homem também precisa de uma religião pela qual ele deve atender, conforme citação: “O esquecimento de toda religião leva ao esquecimento dos deveres do homem”⁴⁹⁷. Essa é a religião natural. Religião esta que ensinará a Emílio o “catecismo do homem” por meio do novo catecismo professado pelo vigário. Um aspecto nos chama a atenção na retórica que pretende ser humilde e sincera do vigário. Ela diz respeito à insatisfação do vigário para com os filósofos e as igrejas e suas opiniões dogmáticas. Para o vigário: “Compreendi que a insuficiência do espírito humano é a primeira causa dessa prodigiosa diversidade de sentimentos, e que o orgulho é a segunda”⁴⁹⁸. Temática análoga à *Nova Heloísa*.

Resta-nos saber se os princípios da religião natural do vigário têm descontinuidade com o “verdadeiro” cristianismo. Para Ruzza (2012), a religião natural de Rousseau encorajava a luta contra o fanatismo e o ateísmo ao passo que ela não se alinharia a nenhuma institucionalização religiosa, conforme citação:

Rousseau defende uma religião natural cujos verdadeiros deveres são independentes das instituições humanas, como único meio de fugir do fanatismo dogmático e do ateísmo, colocados no mesmo nível, por que ambos se consideram donos da verdade e desprezam argumentos do outro partido (RUZZA, 2012, p. 249).

É importante entender se essa religião natural de Rousseau a qual Ruzza (2012) se refere, engloba também o verdadeiro cristianismo, o que parece que não. Seu erro é confundir o cristianismo “teológico” e “dogmático”, que Rousseau critica, com o verdadeiro cristianismo. Destarte, esse estudioso vê uma completa ruptura entre o cristianismo universal com a religião natural de Rousseau. Vimos que nas *Cartas da*

⁴⁹⁶ ROUSSEAU. *Cartas escritas da montanha*, op. cit., p. 191. O. C. III, p. 719.

⁴⁹⁷ ROUSSEAU. *Emílio ou Da Educação*, op. cit., p. 561.

⁴⁹⁸ Id. Ibid., p. 358. O. C. IV, p. 568.

montanha, Rousseau escreve que o verdadeiro cristianismo: “[...] é uma religião universal em seu princípio, que nada tem de exclusivo, nada tem de local, nada de próprio a tal país mais do que a outro”⁴⁹⁹.

Para Kawauche (2013), a religião natural na “Profissão de fé do vigário saboiano” seria uma espécie de “instrumento crítico” cujo objetivo seria o de: “[...] ponderar os argumentos do partido devoto do partido filosófico, e além disso, que a particularidade da balança de Rousseau consiste no ligeiro *desequilíbrio* em favor do partido religioso]” (KAWAUCHE, 2013, p. 105).

Já para Jacquet (1975), há uma variedade de características da religião natural do vigário saboiano que contrastam com algumas especificidades do cristianismo “teológico”. Por exemplo, a religião natural assegura verdades práticas em contraste com dogmas especulativos advindos do cristianismo dogmático⁵⁰⁰. De fato, Rousseau, na “Profissão de fé do vigário saboiano”, critica os dogmas particulares por confundirem os homens tornando-os intolerantes e cruéis. “Pergunto a mim mesmo”, diz o vigário, “de que serve tudo isso, sem saber responder. Não vejo nisso mais do que os crimes dos homens e as misérias do gênero humano”⁵⁰¹.

Jacquet (1975) salienta também que a religião do vigário exalta o “o culto do coração” em “espírito e verdade” a partir da simplicidade devocional em detrimento da complexidade inútil dos cultos exteriores que engendram o formalismo e a hipocrisia⁵⁰². Realmente o vigário distingue o cerimonial da religião (aquilo que é acessório), da religião (aquilo que é essencial) e provê um exemplo dessa distinção. Ele ataca um tipo de religião vazia em que o cerimonial reforça o abismo entre o representar e o ser, efetivamente: “O culto que Deus pede é o do coração, e este, quando sincero, é sempre uniforme” – A religião católica foi transformada num grande teatro. Aquilo que era supérfluo tornou-se necessário já que: “É ter uma vaidade muito louca imaginar que Deus tenha um interesse tão grande pela forma da roupa do padre, pela ordem das palavras que ele diz, pelos gestos que faz no altar e por todas as suas genuflexões”⁵⁰³.

⁴⁹⁹ ROUSSEAU. *Cartas escritas da montanha*, op. cit., p. 169. O. C. III, p. 704.

⁵⁰⁰ JACQUET, *La pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 101.

⁵⁰¹ ROUSSEAU. *Emílio ou Da Educação*, op. cit., p. 400. O. C. IV, p. 607.

⁵⁰² JACQUET, *La pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 108.

⁵⁰³ ROUSSEAU. *Emílio ou Da Educação*, op. cit., p. 401. O. C. IV, p. 608.

Contudo, para Jacquet (1975), a religião natural não elimina a revelação divina (JACQUET, 1975, p. 101-102)⁵⁰⁴. A ênfase do vigário está na observância de um culto interior que exalta os valores da interioridade e da autenticidade e que caracterizam o “retorno à natureza”. A religião natural, uma vez que se dirige a todos os homens, tem como objetivo libertar a humanidade dos conflitos promovidos pela intolerância religiosa⁵⁰⁵. Contudo, se a religião natural é universal assim como o verdadeiro cristianismo também é universal, não há contradição entre ambos. Jacquet (1975) ainda apresenta dois principais conteúdos doutrinários da religião natural, quais sejam: “Deus, princípio do universo”⁵⁰⁶ e “Os dogmas relativos ao homem”⁵⁰⁷. Essa subdivisão de Jacquet (1975) provavelmente é baseada na citação de Rousseau na *Carta ao Arcebispo de Paris*, segundo a qual:

A profissão de Fé do Vigário Saboiano compõe-se de duas partes. A primeira, que é mais extensa, a mais importante, a mais cheia de verdades novas e marcantes, visa a combater o moderno materialismo, a estabelecer a existência de Deus e da religião natural com toda a força de que o autor é capaz. Dessa parte, nem o senhor nem os padres fala em absoluto; porque ela lhes é totalmente indiferente e porque no fundo, a causa de Deus pouco lhes importa, desde que a causa do clero esteja garantida⁵⁰⁸.

Em continuidade com a *Nova Heloísa*, Deus é salvaguardado na profissão de fé do vigário, logo, o clero católico e os ministros protestantes não se incomodaram com a primeira parte dessa profissão. O problema parece estar na segunda parte. Nela, os cristãos da época de Rousseau entenderam que havia profundas discontinuidades entre a religião natural e as religiões reveladas. Vejamos como Rousseau explica a segunda parte, conforme citação:

A segunda parte, bem mais curta, menos regular, menos aprofundada, levanta dúvidas e dificuldades sobre as revelações em geral, embora atribuindo a nossa [revelação cristã] a 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

⁵⁰⁴ JACQUET, *La pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 101-102.

⁵⁰⁵ Id. *ibid.*, p.103.

⁵⁰⁶ Id. *ibid.*, p.104.

⁵⁰⁷ Id. *ibid.*, p.109.

⁵⁰⁸ ROUSSEAU. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*, op. cit., p. 106-107. O. C. IV, p. 996.

religiões não são tão conclusivas aos olhos de todos para que se deva inculpar os que não veem nelas a mesma clareza que nós⁵⁰⁹.

Tese semelhante se a comparamos com as conclusões de Júlia em relação à postura antirreligiosa de Wolmar. O conceito de religião natural em Rousseau é bem diferente do mesmo conceito de autores como Voltaire. Para esse pensador francês o cristianismo não faz parte do seu plano religioso para o gênero humano. Por exemplo, Voltaire direciona sua crítica aos dogmas supersticiosos que estão na base da religião judaico-cristã: “Todas as nações estão de acordo em um ponto: que elas reconheceram antigamente um único Deus, ao qual prestaram um culto simples e sem misturas, que não pôde ser infectado inicialmente por dogmas supersticiosos” (VOLTAIRE, 2008, p. 196)⁵¹⁰.

A diversidade de religiões e de seitas cristãs é responsável pela confusão reinante na vida dos homens. Há indícios de aparências e falsidades nisso tudo. Quando cada seita quer ter razão sozinha é sinal que a razão não está com ninguém. Ao se afastarem de Deus, as religiões se perderam em suas doutrinas obscuras responsáveis pelo ódio mútuo do gênero humano, conforme citação: “Essa prodigiosa multidão de seitas no cristianismo já provoca a forte suposição de que são todas sistemas equivocados. O homem sábio pensa consigo mesmo: Se Deus quisesse me fazer conhecer seu culto, seria porque esse culto é necessário para a nossa espécie” (VOLTAIRE, 2006, p. 06)⁵¹¹.

A preocupação de Voltaire em confrontar religião e razão é afastar da primeira tudo o que a torna nebulosa. Não há razão para provar doutrinas por milagres, como não há razão para se utilizar de milagres para defender a fé. É observando a história dos homens que Voltaire reconhece que as maiores atrocidades foram causadas por disputas religiosas baseadas em superstições. É necessário colocá-la nos parâmetros da racionalidade para justificar a sua importância para o gênero humano. A razão nos impulsiona a acreditar na existência de um Deus Pai de todos os homens. As religiões e suas falsas razões podem nos afastar dessa verdade, fazendo de inimigos, aqueles que são originariamente irmãos:

Os princípios da razão universal são comuns a todas as nações civilizadas, todas reconhecem um Deus: podem, portanto, acreditar que esse conhecimento

⁵⁰⁹ Id. *ibid.*, p. 107. O. C. IV, p. 996-997.

⁵¹⁰ VOLTAIRE, François Marie Arouet. **Profissão de fé dos teístas**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

⁵¹¹ _____. **O tumulto do fanatismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

é uma verdade. Mas cada uma delas tem uma religião diferente; podem, portanto, concluir que, embora tenham razão de adorar um Deus, estão erradas em tudo o que imaginaram além disso (VOLTAIRE, 2006, p. 07).

Disso resulta na crítica sistemática à tese do “Povo Eleito” defendida pela tradição judaico-cristã. Para Voltaire a doutrina que defende o “Povo Eleito” é contrária a ideia de um Deus Pai que acolhe todo o gênero humano, sem distinção. Portanto, jamais poderia ser aceita, pois contradiz o princípio do universalismo religioso que torna os homens fraternos e iguais. Para Voltaire: “Se Deus fez os homens, todos lhe são igualmente caros, assim como todos são iguais diante dele. É, portanto, absurdo e ímpio dizer que o pai comum selecionou um pequeno número de seus filhos para exterminar os outros em seu nome” (VOLTAIRE, 2008, p. 197).

Na crítica de Rousseau, a revelação divina se apresenta como uma comunicação entre Deus e um grupo seletivo de homens. Essa comunicação pode transmitir o diálogo autêntico entre Deus e os homens como aconteceu com Jesus Cristo, por exemplo. Rousseau não diz que esse diálogo foi fruto de uma dissimulação. Por outro lado, fanáticos podem se utilizar de uma revelação para divulgar suas loucuras trazendo instabilidade para o Estado, conforme citação: “São homens que me vão dizer o que Deus disse. Preferiria ter ouvido o próprio Deus; não lhe teria custado muito e eu estaria protegido contra a sedução”⁵¹². Usurpadores espertos e hipócritas podem se utilizar dela para propagar mentiras e aparências com o intuito de falsear a vida pública, conforme citação da *Carta a Christophe de Beaumont*: “Observei na religião a mesma falsidade que na política, e ela me causou muito mais indignação; pois o vício do governo pode fazer os súditos infelizes apenas na Terra, mas quem sabe até que ponto os erros da consciência podem prejudicar os infortunados mortais?”⁵¹³.

Assim, o problema da legitimidade da revelação reside nessa última comunicação nebulosa que seleciona homens em detrimento do restante da humanidade para que aqueles fomentem o fanatismo e a tirania por meio das aparências. A materialidade da prova seriam os prodígios e milagres escritos por autores supostamente inspirados. Estranha associação. Boa parte da fé cristã, na forma como se constituiu no tempo de Rousseau, tinha por fundamento a mentira e a sedição.

⁵¹² ROUSSEAU. *Emílio ou Da Educação*, op. cit., p. 403-404, O. C. IV, p. 610.

⁵¹³ ROUSSEAU. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*, op. cit., p. 80, O. C. IV, p. 968.

Se ninguém nasce professando uma fé, não é arbitrário quando chegar à idade da razão abraçar uma, desde que se tenha o cuidado em não propagar o fanatismo e a intolerância, bem como em se utilizar dos mistérios da fé para justificar os governos despóticos. Mesmo não tendo garantias de que Deus escolheu um único povo para caminhar com Ele, basta que cada religião particular sirva a Deus convenientemente que o seu culto tem legitimidade. Então, não há uma negação das religiões reveladas como um todo em Rousseau. Insistimos em afirmar que, o que ele não aceita é o mau uso que os homens da revelação:

Encaro todas as religiões particulares como instituições salutareis que prescrevem em cada lugar 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 à outra, conforme os tempos e lugares. Creio que todas são boas quando nelas se serve a Deus convenientemente⁵¹⁴.

Rousseau valoriza aquilo que é universal, mas não elimina as particularidades. Ele não criaria um personagem de um padre que ministra os sacramentos da santa missa sem que este acreditasse sinceramente no que faz. Se o padre não acreditasse ou ridicularizasse o culto que ministrava, Rousseau criaria um personagem semelhante à Meslier, ou um deísta qualquer que celebraria a missa sem nenhuma convicção profunda daquilo que faz. A crença, inclusive a cristã católica, se torna essencial quando o que está em jogo é a sinceridade do culto, conforme citação da “Profissão de fé do vigário saboiano”: “O culto essencial é o do coração. Deus não recusa a sua homenagem quando ela é sincera, sob qualquer forma que lhe seja oferecida”⁵¹⁵.

As lições provindas da catequese do vigário têm a intenção de convencer o interlocutor sobre suas verdades, mas essa persuasão uma vez não sendo eficaz, respeita o direito do interlocutor não acreditar nela. Todavia, uma vez que o interlocutor acreditar naquilo que professou o vigário, suas recomendações são simples, mas não menos perspicazes:

[...] não exponhas tua vida às tentações da miséria e do desespero; não mais a arrastes com ignomínia à mercê dos estranhos e para de comer o vil pão da esmola. Volta para a tua pátria, retoma a religião dos teus pais [calvinismo]

⁵¹⁴ ROUSSEAU. **Emílio ou Da Educação**, op. cit., p. 421, O. C. IV, p. 627.

⁵¹⁵ Id., *ibid.*

cristão], pratica-a na sinceridade do teu coração e não mais a deixes; ela é muito simples e santa; creio que dentre todas as religiões que existem na terra ela é aquela cuja moral é mais pura e aquela com que a razão não mais se contenta⁵¹⁶.

Outra recomendação do vigário diz respeito aos essenciais deveres da religião que o crente deve atender independente do partido ou grupo religioso que ele venha a adotar. Não entendemos que isso significa que os cultos particulares são descartáveis, mesmo porque se o crente viver sua devoção com sinceridade de coração, essa devoção deve ser valorizada. O que o vigário quer evitar é que o interlocutor evite se envolver em disputas e arengas desnecessárias, já que o que vale são os deveres essenciais da religião. Estes sim são “independentes” da institucionalização religiosa, conforme citação:

Ademais, qualquer que seja o partido que possas tomar, considera que os verdadeiros deveres da religião são independentes das instituições dos homens, que um coração justo é o verdadeiro templo da Divindade, que em qualquer país e em qualquer seita amar a Deus sobre todas as coisas e amar o próximo como a si mesmo é o sumário da lei, que não há religião que dispense dos deveres da moral, que os únicos deveres realmente essenciais são estes, que o culto interior é o primeiro desses deveres e que sem a fé não existe nenhuma verdadeira virtude⁵¹⁷.

Com estas palavras, a catequese do vigário ensina que não adianta um culto no qual se promovam a injustiça, a superstição e a intolerância, por mais “piedoso” que esse culto possa parecer. Existem valores universais pelos quais todas as religiões históricas têm que atender. Dentre eles, o vigário exalta o “sumário da lei”: “amar a Deus sobre todas as coisas e amar o próximo como a si mesmo”. Ora, essa passagem ela se encontra em todos os Evangelhos⁵¹⁸. Nos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas, o “sumário da lei” proposto por Jesus Cristo é parte de uma situação que envolve disputas e conflitos entre o Mestre de Nazaré e os fariseus, legistas, escribas e saduceus que tentavam por Jesus à prova. Ao apresentar o “sumário da lei” professado por Jesus, o vigário ensina às igrejas cristãs como elas devem proceder em relação a si mesmas e aos cultos diferentes. É uma sabedoria e uma espiritualidade que vêm do Evangelho.

⁵¹⁶ Id. *ibid.*, p. 425. O. C. IV, p. 631.

⁵¹⁷ Id. *ibid.*, p. 426. O. C. IV, p. 631-632.

⁵¹⁸ Disponibilizamos as respectivas referências nas quais o vigário menciona nos Evangelhos: Mateus (Mt 22, 34-40); Marcos (Mc 12, 28-31); Lucas (10, 25-28) e João (13, 34-35). Jesus alude ao livro do Deuteronômio (Dt 6,5): “Portanto, amarás a Iahweh teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força. Que estas palavras que hoje te ordeno estejam em teu coração”.

Concluindo, o vigário por meio de sua catequese orienta o ouvinte sobre sua real e sincera missão, ao dizer que: “Meu bom jovem, sê sincero e verídico sem orgulho; aprende a ser ignorante, não enganarás nem a ti mesmo nem aos outros”⁵¹⁹. O vigário adverte que o excesso de sinceridade pode levar ao amor-próprio. Quem é sincero não precisa ser agressivo ou arrogante. A verdadeira sinceridade deve ser acompanhada da ignorância, aquela mesma que Rousseau menciona na *Resposta ao Rei da Polônia*⁵²⁰. Assim, o ouvinte estará apto a conviver no meio das “feras”, conforme citação: “Ousa confessar Deus entre os filósofos; ousa pregar a humanidade entre os intolerantes”⁵²¹.

As duas “profissões de fé” investigadas demonstram que há continuidades entre a moral rousseauniana que exige tolerância, humildade, sabedoria e sinceridade, com o verdadeiro cristianismo que também compartilha desses mesmos valores. Em ambas, há uma completa rejeição à hipocrisia e a mentira fomentadas por padres, ministros e filósofos considerados como intolerantes e fanáticos. O “sumário da lei”, o qual o vigário considera essencial para um autêntico culto a Deus, é de inspiração evangélica, pois foi Jesus Cristo que, em meio a disputas e conflitos, ensinou como se deve proceder: “E ninguém mais ousava interrogá-lo”, diz o Evangelho de Marcos⁵²². Feitas essas considerações, passemos ao último tópico desse último capítulo de nosso trabalho de tese.

9.3 “Por que seria eu um hipócrita e o que ganharia em sê-lo?”⁵²³: Rousseau “discípulo” de Jesus Cristo

Em tornos das polêmicas geradas pelas interpretações das obras: *Do Contrato Social* (1762) e *Emílio ou Da Educação* (1762), interpretações nas quais, como vimos, levaram à queima dos livros de Rousseau e a condenação de sua pessoa, o nosso autor tratou de se defender. Nesse aspecto, a retórica que articula uma análise racional da sociedade e da educação cede espaço a uma retórica perspicaz e calorosa na qual o ofendido reafirma a sinceridade de sua crença em Jesus Cristo e no cristianismo. Um dos temas que estavam em debate, nesse caso, era se a sua fé era verdadeira, porquanto ele

⁵¹⁹ Id. *ibid.*, p. 428. O. C. IV, p. 633.

⁵²⁰ ROUSSEAU. *Resposta ao Rei da Polônia*, op. cit., p. 388-389. O. C. III, p. 54.

⁵²¹ ROUSSEAU. *Emílio ou Da Educação*, op. cit., p. 428. O. C. IV, p. 634.

⁵²² Cf. Mc 12, 34b.

⁵²³ ROUSSEAU. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*, op. cit., p. 75. O. C. IV, p. 964.

foi acusado de agir com dissimulação e hipocrisia, conforme denuncia o arcebispo de Paris:

Do seio do erro elevou-se um homem cheio da linguagem da filosofia sem ser verdadeiramente filósofo; mente dotada de uma abundância de conhecimentos que não o esclarecem e que espalharam as trevas para outras mentes; caráter dedicado aos paradoxos de opiniões e de conduta aliando a simplicidade dos costumes ao fausto dos pensamentos, o zelo pelas máximas antigas ao furor em estabelecer novidades, a obscuridade do retiro ao desejo de ser conhecido por todo o mundo. Vimo-lo invectivar contra as ciências que cultivava, preconizar a excelência do Evangelho cujos dogmas destruía, pintar a beleza das virtudes que extinguiu na alma de seus leitores. Fez-se preceptor do gênero humano para enganá-lo, o monitor público para desencaminhar todo mundo, o oráculo do século para acabar de perdê-lo. Em uma obra sobre a desigualdade das condições, rebaixou o homem ao nível dos animais; em uma produção mais recente, insinuou o veneno da volúpia quando parecia proscrevê-lo. E nesta obra [*Emílio*], apodera-se dos primeiros momentos do homem, a fim de estabelecer o império da irreligião⁵²⁴.

A fratura entre o ser e o parecer, que outrora era denunciada por Rousseau quando apontou a origem do mal, agora se torna uma ameaça vinda de fora para o interior de sua própria existência. O drama começava, mas o protagonista logo tratou de demonstrar de que lado estava. Não se tratava apenas da defesa de um plano educacional, ou mesmo da defesa de um tratado de teoria política. Tratava-se também da defesa de um homem que foi severamente acusado e ridicularizado (ímpio, deísta, ateu, Diógenes) devido às interpretações que suas obras suscitaram. E a sua defesa vem acompanhada de sua afirmação na crença do cristianismo, conforme carta ao pastor Paul-Claude Moulton: “Senhor, eu sou de uma religião tolerante por princípio, já que eu sou cristão. Eu tolero tudo, exceto a intolerância, pois toda inquisição me é odiosa”⁵²⁵.

No final da quarta carta da obra: *Cartas escritas da montanha*, Rousseau se defende frente às autoridades de Genebra afirmando que nenhum deles falou com mais dignidade sobre o verdadeiro cristianismo, do que o genebrino. Na ocasião, ele cita em sua defesa, a *Resposta ao Rei da Polônia*, a *Carta a D’Alembert*, a *Nova Heloísa* e o *Emílio*. Para Rousseau, os seus escritos revelam: “[...] o mesmo amor pelo Evangelho, a mesma veneração por Jesus Cristo”⁵²⁶.

⁵²⁴ ROUSSEAU. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. “Apêndice: Carta Pastoral de Sua Graça o Arcebispo de Paris”, op. cit., p. 220.

⁵²⁵ *Mon cher, je suis dans ma Religion tolerant par principes, car je suis chrétien; Je tolere tout, hors l’intolérance; mais toute inquisition m’est odieuse* (ROUSSEAU, C. C. XV, p. 196) (Tradução livre).

⁵²⁶ ROUSSEAU. **Cartas escritas da montanha**, op. cit., p. 262-263. O. C. III, p. 767-768.

Ao que nos parece, as autoridades católicas e protestantes da época do Antigo Regime, uma vez embebidas pelo poder político, não foram capazes de compreender o alcance da radical entrega de Rousseau para com a autêntica religião que não despreza o verdadeiro cristianismo. Se Rousseau não foi ateu, já afirmamos, embora ele tenha sido acusado de propagar o ateísmo em suas obras, ele também não foi indiferente para com os valores do verdadeiro cristianismo. E esses valores encontram na sua “veneração por Jesus Cristo” e no seu “amor pelo Evangelho” as suas expressões máximas de admiração, fé e respeito pelo verdadeiro cristianismo. Conforme citação da *Carta ao Arcebispo de Paris*:

Que aqueles que me acusam de não ter religião, pois não concebem que possa ter uma, pelo menos ponham-se de acordo entre si, se forem capazes. Alguns encontram em meus livros apenas um sistema de ateísmo, outros dizem que dou glórias a Deus sem acreditar nele no fundo do meu coração. Acusam meus escritos de impiedade e minhas opiniões de hipocrisia. Mas, se prego em público o ateísmo, então não sou hipócrita, e se simulo uma fé que não tenho, então não ensino a impiedade. Ao empilhar imputações contraditórias, a calúnia se revela a si própria; mas a malícia é cega e a paixão não raciocina⁵²⁷.

Jesus foi um personagem que despertou interesse por parte de alguns intelectuais do século XVIII. O interesse não tinha motivação teológica ou doutrinária, pois a tentativa em redescobri-lo tinha como motivação a descrença nos poderes constituídos que unia trono e altar. Pensadores como Rousseau e Voltaire dedicaram parte de sua obra a investigá-lo, mas com resultados relativamente diferentes. Em dados momentos, na obra de Voltaire, Jesus Cristo é comparado a fanáticos como Fox, líder dos Quacres na Inglaterra, se tomarmos como exemplo a obra: *O túmulo do fanatismo*.

Nessa obra, Voltaire (2006) estabelece uma relação entre o Evangelho canônico (adotado pela Igreja Católica), com o Evangelho apócrifo sobre a pessoa de Jesus. Evangelhos apócrifos são antigas narrativas sobre Jesus Cristo não reconhecidas pelo cânone cristão. Para Voltaire, Jesus (Jesu ou Jeschut) é apresentado como filho de uma relação ilegítima entre um soldado romano (José Panther) e uma mulher de nome Mirja. Quando criança Jeschut foi retirado da escola pelos sacerdotes por ser filho dessa relação escandalosa aos olhos judaicos.

⁵²⁷ ROUSSEAU. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*, op. cit., p. 75, O. C. IV, p. 963.

Depois, na idade adulta, ele se desentende com Judas por razões pecuniárias e religiosas e é denunciado ao Sinédrio razão na qual ele: “[...] foi detido, pôs-se a chorar, pediu perdão, mas em vão: foi açoitado, lapidado e em seguida crucificado” (VOLTAIRE, 2006, p. 45). Em comparação com os evangelhos canônicos, nos quais, entre outras coisas, Jesus é filho de Maria com o Espírito Santo e realiza milagres e prodígios na sua vida pública, foi morto e ressuscitado dos mortos, Voltaire (2006) pretende afirmar que o primeiro Evangelho é mais realista que o segundo, ou seja, o canônico é inferior ao apócrifo. Mas, baseado em que, ele sugeriria isso? Uma das evidências seria o contexto marcadamente católico além de aliado ao poder político, outrora mencionado nessa tese.

Para Voltaire (2006), é mais sensato acreditar num relato em que o personagem foi um infortunado, como Jeschut o foi ao ser crucificado, do que acreditar em relatos supersticiosos e milagreiros que reforçam a imbecilidade do povo, conforme citação:

Jesus é evidentemente um camponês grosseiro da Judéia, mais esperto, sem dúvida, que a maioria dos habitantes de seu cantão. Sem saber, ao que tudo indica, nem ler nem escrever, quis formar uma pequena seita para se opor às dos recabitas, dos judaítas, dos terapeutas, dos essênios, dos fariseus, dos saduceus, dos herodianos: pois tudo era seita entre os infelizes judeus, desde o seu estabelecimento em Alexandria. Já o comparei com o nosso Fox, que, como ele, era um ignorante da ralé, que, como ele, às vezes pregava uma boa moral e, sobretudo, pregava a igualdade que tanto agrada a canalha (VOLTAIRE, 2006. p. 51).

Desmascarar o fanatismo para Voltaire é não aceitar que a história seja maculada por superstições e fábulas impostas como relatos verdadeiros sem os quais não é possível ter fé. A sustentabilidade da fé cristã dependia, em algumas ocasiões, da crença nos milagres de Jesus e dos santos, nos relicários e coisas afins. Como se sabe, a Bíblia está repleta de relatos fantasmagóricos e que levando-os realmente a sério do ponto de vista da ciência histórica, esse livro sagrado tolhia inexoravelmente os avanços da ciência e da razão. O caso Galileu pode provar tal assertiva.

O judaísmo e o cristianismo se alimentam dessa ótica supersticiosa, conforme Voltaire. Há ainda hoje quem defenda o criacionismo contra o evolucionismo. Apesar dos avanços da exegese e da hermenêutica bíblicas nos tempos atuais, há quem acredite que a Bíblia ainda é um livro científico. O fato é que, a identificação entre relatos bíblicos interpretados como históricos estavam perdendo força no século XVIII. Voltaire foi um

dos pensadores que mais contribuíram para esse esclarecimento. Para Maria das Graças de Souza (2001, p. 120):

[...] os progressos da cronologia tinham vindo abalar as genealogias da Bíblia, tal como eram aceitas, por exemplo, por Bossuet. Dois povos pareciam contribuir para abalar a crença na cronologia da História Sagrada: os egípcios, cujos documentos falavam de dinastias de milhares de anos, e os chineses, que teriam existido antes da data que os cristãos atribuíam a Adão. Os apologistas cristãos inventavam artifícios para resolver estas dificuldades, sem obter êxito. A história antiga começa a aparecer como um amontoado de fábulas e erros.

Para Voltaire (2008), são nas supostas fábulas supersticiosas que se identificam as bases do fanatismo. São elas as responsáveis por se criar os dogmas supersticiosos que levam a loucura e a intolerância para a *canaille*. Acreditar num Deus uno e trino nunca foi a intenção de Jesus na opinião de Voltaire. Dogmas como o da trindade, os sacramentos incluindo a transubstanciação (quando para alguns grupos cristãos há a transformação do pão no corpo de Cristo e do vinho em seu sangue), não passam de imaginação supersticiosa. Para ilustrar a superstição que é levada ao patamar de verdade, Voltaire, na obra *Profissão de Fé dos teístas*, escreve que:

Pôr-se no lugar de Deus, que criou o homem, criar Deus por sua vez, fazer esse Deus com farinha e algumas palavras, dividir esse deus em mil deuses, aniquilar a farinha com a qual foram feitos esses mil deuses que não passa de um Deus de carne e osso; criar seu sangue com vinho, comer esse Deus e beber seu sangue, eis o que vemos em alguns países onde, no entanto, as artes são mais bem cultivadas que entre os egípcios (VOLTAIRE, 2008, p. 204-205).

Na ótica de Voltaire, o que vale para Jesus, vale para os demais personagens da Bíblia. A fé cristã foi construída a partir de uma base que é a fé judaica. Numa e noutra, Voltaire encontra traços marcantes de fanatismo e intolerância, pois: “O cristianismo é fundado sobre o judaísmo”⁵²⁸. As críticas de Voltaire a Jesus e a comparação com Sócrates tornam-se mais amenas nas obras *Tratado sobre a tolerância* e *Profissão de Fé dos teístas*.

Nelas, num primeiro momento, Voltaire praticamente coloca ambos, Jesus e Sócrates, num mesmo plano: ambos eram teístas, não deixaram nada escrito para as gerações, não instituíram nenhuma nova religião, eram indiferentes às superstições na

⁵²⁸ *Le christianisme est fondé sur le judaïsme* (VOLTAIRE, Mélanges, O.C, p.1004). (Tradução livre).

Palestina e em Atenas, denunciaram abusos de grupos como escribas, fariseus (Palestina), sofistas (Atenas) e tiveram uma morte semelhante, já que ambos foram vítimas do ódio daqueles a quem criticavam, respectivamente. Há até uma menção em que Voltaire parece colocar Jesus acima de Sócrates, quando ele afirma que:

O filósofo grego não apenas perdoou seus caluniadores e seus juízes iníquos, como pediu-lhes que tratassem seus filhos da mesma forma, se estes fossem um dia suficientemente felizes para merecer seu ódio com ele; o legislador dos cristãos, infinitamente superior (*infiniment supérieur*), pediu a seu pai que perdoasse seus inimigos (VOLTAIRE, 2000a, p. 87).

Essas obras parecem que revelam certa maturidade em Voltaire quando ele analisa essas espinhosas temáticas. O *Tratado sobre a tolerância*, por exemplo, é uma obra que foge de alguns clichês de Voltaire. Clichês esses que apelam para o sarcasmo e a chacota quando o assunto se relaciona à Igreja católica, padres e pessoas afins. Nessa obra, escrita sob a injustiça na qual decorreu o processo contra o protestante Jean Calas – acusado e condenado ao suplício da roda por supostamente ter matado o filho por este ter se convertido ao catolicismo –, Voltaire recorre à tradição judaica e cristã para demonstrar que nela há fortes indícios que levam a uma defesa da tolerância.

Nesse aspecto, Voltaire apresenta argumentos segundo os quais Jesus não promove a intolerância e o fanatismo, mas afirma que ele foi vítima do fanatismo, conforme citação: “Nós o lastimamos como um reformador talvez um tanto imprudente, que foi vítima de perseguidores fanáticos” (VOLTAIRE, 2008b, p. 219)⁵²⁹. De homem ignorante a um reformador imprudente, Voltaire vai apresentando suas ambiguidades em relação à pessoa de Jesus Cristo.

Na ótica de Voltaire, o que os cristãos fizeram foi aproveitar determinadas passagens do Evangelho que dão certa margem para a intolerância religiosa e aplicá-las na vida comum. A Bíblia justifica tudo, depende dos olhos e das intenções de quem lê. Como fanáticos se utilizam de qualquer brecha na leitura para impor suas ideias e perseguir as alheias, bem como, através de discursos sediciosos levarem as multidões a “tremar”, então as perseguições para com aqueles que pensam diferente são uma mera consequência.

⁵²⁹ VOLTAIRE, François Marie Arouet. **Das conspirações contra os povos ou Das proscritões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

No *Tratado sobre a tolerância*, Voltaire se fundamenta em passagens do Evangelho para demonstrar que Jesus Cristo não ensinou a intolerância, apesar dos inquisidores e fanáticos se apegarem a outras citações dos Evangelhos para legitimar a intolerância⁵³⁰. De forma perspicaz, Voltaire demonstra que essas mesmas passagens não podem ser simplesmente utilizadas para se propagar à intolerância religiosa, pois contraria muitas e muitas outras ações e exemplos de Jesus, conforme citação:

Tais exemplos nada têm a ver com perseguições relativas ao dogma. O espírito da intolerância deve estar apoiado em razões muito más, já que por toda parte busca os menores pretextos.

Praticamente o restante das palavras e ações de Jesus Cristo prega a doçura, a paciência, a indulgência” (VOLTAIRE, 2000a, p. 86).

Isso significa que esse pensador francês nos adverte que há outras passagens nos Evangelhos que contradizem as defendidas por aqueles que querem impor a religião a ferro e fogo⁵³¹. Esses argumentos são suficientes para provarem que Jesus Cristo não trouxe a intolerância religiosa para a terra. De fato, Voltaire acaba fazendo de Jesus Cristo uma figura singular sugerindo que ele era uma espécie de ponte entre o Antigo e o Novo Testamento, entre judeus e cristãos. Bem distante daquele Jesus que Voltaire compara a Fox. Isso pode demonstrar certa incoerência de Voltaire nesse assunto? Sobre o Jesus Cristo de Voltaire, Maria das Graças de Souza (1996, p. 22) escreve que: “O verdadeiro Deus não pode ter nascido de uma virgem, nem ter sido morto pelos homens, nem ser comido num pedaço de massa”.

No *Fragmento alegórico* de Rousseau – cujo título completo é: *Ficção ou Peça alegórica sobre a Revelação*⁵³² – o genebrino apresenta um interessante quadro que mostra a coragem de Jesus contra as aparências do culto, tendo um filósofo como protagonista. Esse texto, contado sob a forma de uma pequena novela dramática, é dividido em duas partes, conforme Almeida Marques (2005, p. 16): “[...] a primeira sendo uma revelação filosófica em que ‘o santuário da natureza’ abre-se ao entendimento do

⁵³⁰ Cf. Mt 4,5; Lc 14,12; Lc 14,26.

⁵³¹ Cf. Lc 15; Mt 20; Lc 7,48.

⁵³² ROUSSEAU. *Carta a Christophe de Beaumont e outros sobre a religião e a moral*, op. cit., p. 204-214, O. C. IV, p. 1044-1054.

protagonista; a segunda, uma aterradora visão do destino reservado ao sábio que pretende curar a cegueira dos homens”⁵³³.

É na segunda parte que nos deteremos com maior atenção: a parte que se refere ao “sonho extraordinário” do filósofo. Nesse sonho, o filósofo se vê como que no centro de um imenso edifício em que sete estátuas substituem sete colunas que dão sustentação à cúpula. Essas estátuas têm algo de estranho em comum. Observando de perto, elas tinham algo de horrível e disforme. Cada uma apresentando características diferentes com aspecto tenebroso, mas vistas do centro do edifício pareciam transmitir algo de belo e encantador, conforme citação: “Observadas de perto, todas essas estátuas eram horríveis e disformes mas, pelo artifício de uma hábil perspectiva, quando vistas do centro do edifício, cada uma delas mudava de aparência e apresentava-se como algo de belo de encantador”⁵³⁴.

Mais uma vez o que parece não é. O horrível e o belo nunca estiveram tão confusos. A aparência muda de aspecto tornando-se algo aprazível num lugar sagrado. Um altar heptagonal se localizava no centro da construção onde os humanos faziam seus rituais. O altar servia de base a uma oitava estátua: “[...] à qual todo o edifício estava consagrado”, e que concentrava também as atenções junto com as sete mencionadas. Acima do altar “sobre o fecho da cúpula” havia uma inscrição na qual estava escrito: “Povos, servi aos deuses da terra”⁵³⁵.

Esse era o cenário que se revelou em sonho ao filósofo. Como podemos perceber, o cenário nos dá a ideia de um grande templo, no qual a humanidade estabelece sua relação com o sagrado. Porém, havia algo de estranho nesse templo, bem como no culto. As estátuas pelas quais eram direcionadas as homenagens tinham na verdade um ar horrível e sombrio não percebido pela multidão que estava ludibriada e cega. Mais enigmática ainda era a oitava estátua, conforme citação:

Sempre envolta em um véu impenetrável, era perpetuamente servida pelo povo sem que este jamais a contemplasse; a imaginação de seus adoradores pintava-a segundo seus próprios caracteres e paixões; e cada qual, tanto mais ligado ao

⁵³³ ROUSSEAU. **Carta a Christophe de Beaumont e outros sobre a religião e a moral**. “Apresentação”: MARQUES, José Oscar de Almeida. op. cit., p.16.

⁵³⁴ ROUSSEAU. **Carta a Christophe de Beaumont e outros sobre a religião e a moral**, op. cit. p. 208, O.C. IV, p. 1049.

⁵³⁵ Id., ibid., p. 209, O.C. IV, p. 1049.

objeto de seu culto quanto mais imaginário ele era, colocava sob esse misterioso véu apenas o ídolo de seu coração⁵³⁶.

O povo contemplava algo que não conhecia e que por razões estranhas não queriam ou não podiam conhecer. A consequência dessa atitude é que, o povo por não conhecer o culto pelo qual prestava, acabava por contemplar mais os seus desejos projetados na estátua do que um verdadeiro e autêntico culto à divindade. Esse véu da ignorância que cegava as pessoas poderia ser descoberto pelas luzes da razão? Vejamos em detalhes.

Entre a multidão estavam homens que dirigiam o culto às estátuas. Aparentemente, eles tinham um ar modesto, mas que na realidade apresentavam um aspecto sombrio “[...] que anunciava ao mesmo tempo o orgulho e a crueldade”⁵³⁷. As aparências dominavam completamente a dinâmica do templo e do culto, na proporção em que estátuas e ministros conseguiam parecer o que não eram. Esses homens que dirigiam o culto eram responsáveis em introduzir a multidão no edifício, mas com uma característica singular: eles vendavam os olhos das pessoas da entrada até conduzirem-nas ao canto do santuário. Isso sugere que esses homens queriam posicionar as pessoas num lugar onde elas não reconhecessem as estátuas como elas eram em verdade.

Logo, eles pareciam saber das ambiguidades que as estátuas apresentavam, mas nem por isso deixavam de homenageá-las e servi-las. Eram hipócritas e aproveitadores da superstição do povo. Aqui nós podemos supor dois motivos para essa atitude: esses homens também faziam por estupidez ou por fanatismo; eles faziam movidos por mero interesse. Se eles também rendiam culto por estupidez, então estavam num nível de cegueira pior do que a multidão, pois sabiam das ambiguidades das estátuas, mas mesmo assim rendiam-lhes homenagens fanaticamente. Se eles ministravam o culto por mero interesse, então a humanidade estava entregue à pior das superstições já engendradas na terra porque acreditavam em deuses hipócritas frutos da própria hipocrisia dos homens. Para Rousseau:

O mais espantoso é que os ministros do templo, que viam plenamente toda a deformidade de seus ídolos, não os serviam com menos ardor do que os cegos homens vulgares. Eles se identificavam, por assim dizer, com suas apavorantes divindades, e, recebendo em nome delas as homenagens e as oferendas dos

⁵³⁶ Id., *ibid.*

⁵³⁷ Id., *ibid.*

mortais, cada um lhes oferecia, em seu próprio interesse, os mesmos votos que o temor arrancava do povo⁵³⁸.

Nesse caso, a hipótese mais provável era a de que esses ministros rendiam culto por fanatismo e também por interesse. Em todo caso, podemos perceber o ar de fanatismo que pairava sobre o lugar. Fanatismo que dava pleno suporte para com a intolerância. O *Fragmento alegórico* diz que quando alguém tentava arrancar a sua própria venda, os homens que dirigiam o culto faziam como que uma espécie de encanto sobre ele. O encanto dava-lhe uma aparência de algo monstruoso, e por isso mesmo, este era hostilizado e morto pela multidão. Se alguém agisse assim não era tolerado pela fanática multidão, guiada cegamente pelos ministros.

O fanatismo também regia o ritual que unia um misto de superstição e fantasia alimentada por hinos, cânticos entusiasmados e incensos “[...] que subia à cabeça e perturbava a razão [...]”, com uma carnificina inimaginável que escandalizava o filósofo: “[...] ele viu com horror a monstruosa mistura de assassinato e prostituição”⁵³⁹. Por que Rousseau se utiliza de um filósofo contemplativo e não de um padre, pastor, ministro, camponês, cidadão? Parece que Rousseau queria dar margem a certa imparcialidade ao colocar o filósofo como protagonista enquanto contemplava em sonho a loucura do culto engendrada pelo fanatismo.

Contudo, ele é apenas um observador, já que não tomava parte da situação. Estranho que ele assim o fizesse em meio a tanta obscuridade, fanatismo, intolerância e crueldade. Realmente o cenário que vai se desenrolando é de uma crueldade sem limites naquele templo, conforme citação:

Ora precipitavam criancinhas nas chamas de madeira de cedro, ora homens feitos eram imolados pela foice de um velho decrépito. Pais desnaturados fincavam, gemendo, o punhal no seio de suas próprias filhas. Moças e rapazes vestidos com uma pompa e elegância, que realçava mais ainda sua beleza, eram enterrados vivos por terem escutado a voz da natureza, enquanto outros eram entregues cerimonialmente a mais infame devassidão; e ouviam-se ao mesmo tempo, em um abominável contraste, os suspiros dos moribundos entremeados com os da volúpia⁵⁴⁰.

⁵³⁸ Id., *ibid.*, p.210, O.C. IV, p. 1051.

⁵³⁹ Id., *ibid.*, p. 210, O.C. IV, p. 1050.

⁵⁴⁰ Id., *ibid.*

De todas as formas, a natureza humana era cruelmente violada para satisfazer os desejos das divindades que pareciam ser, na verdade, reflexo dos desejos dos fanáticos e intolerantes ministros. A multidão ludibriada não conseguia enxergar esses acontecimentos com razoabilidade. Era a fé contaminada pelo mais funesto fanatismo. Mais uma vez, a fé religiosa não é negada, o que há é uma denúncia direcionada àqueles que abusam da fé para promover o fanatismo e a intolerância por intermédio das aparências do culto.

Todo o cenário com suas imagens, caricaturas e personagens ratificavam a intensidade das aparências. São elas que manipulam as ações dos envolvidos. Não seria exagero em afirmar que esse sonho revelado a um filósofo era uma representação contundente de um culto imerso nos ditames do parecer mentiroso, conforme Starobinski (1991, p. 76):

Para evocar “poeticamente” a atmosfera do mal, Rousseau multiplica como a seu bel-prazer todos os símbolos clássicos da opacidade, da mentira, da dissimulação criminosa. O horror desse espetáculo, tal como nos é descrito, consiste menos nos próprios crimes que na densidade do mistério que os cerca.

Horrorizado, o filósofo quer deixar o lugar, mas é impedido pela voz de um “ser invisível” que lhe diz: “acabas de compreender a cegueira dos povos”, e continua afirmando que “resta-te ainda ver qual é o destino dos sábios”. Interessante porque é a “cegueira dos povos” que é responsável pelo “destino dos sábios”⁵⁴¹. Rousseau não esclarece quem é esse “ser invisível” que provavelmente tem uma dimensão transcendente.

Esse ser aparentemente transcendente se comunica com um mortal que é um filósofo em sua imanência. O que Rousseau queria dizer com isso? Que a razão sozinha não é capaz de desmascarar e lutar contra as aparências? Que todas as armas (que unem fé e razão) são necessárias ao combate do parecer? Parafraseando Pascal: que a fé tem razões que a própria razão desconhece? Parece que a razão sozinha é impotente contra as aparências. Vimos que ela pode até estar a serviço delas.

O que há, efetivamente, é a relação intrínseca entre o fanatismo com a intolerância desencaminhadoras da religião, pois é o fanatismo, fruto da cegueira dos povos, que

⁵⁴¹ ROUSSEAU. *Carta a Christophe de Beaumont e outros sobre a religião e a moral*, op. cit. p. 211, O. C. IV, p. 1051.

impede o homem de enxergar os acontecimentos com racionalidade e que muitas vezes, tem por consequência a intolerância com os sábios que são trucidados. Logo, aqueles que querem libertar as pessoas dos erros causados pela superstição são vítimas do mesmo fanatismo ao qual querem combater.

No *Fragmento alegórico*, três homens de natureza sábia são mencionados. O primeiro, sutilmente tentou afrouxar a venda dos que para o altar eram conduzidos, e que estes, por sua vez, vendo as ambiguidades do lugar recusavam-se a ir até o altar e queriam de forma indiscreta convencer as pessoas em sua volta a fazerem o mesmo. Os ministros percebendo o tumulto: “Apoderaram-se do homem disfarçado, arrastaram-no até o altar e imediatamente o imolaram sob a aclamação do rebanho cego”⁵⁴². Rousseau não se detém muito sobre esse primeiro sábio vítima da intolerância, como vai se deter nos outros dois citados posteriormente.

O segundo sábio que – numa suposta alusão a Sócrates, conforme Starobinski (1991, p. 77) –, é um velho muito feio e vai mais além que o primeiro. Ele consegue chegar à estátua fingindo-se de cego, e como tal quer ser curado. Chegando à estátua apoiado por um jovem, ele consegue desvelá-la aos olhos de todos numa tentativa de desnudar a verdade, talvez acreditando que, fazendo isso, curasse o fanatismo das pessoas. A estátua é assim mostrada tal como em verdade ela é: “sem véu a todos os olhares”. Como os homens se viram após esse desvelamento ante a estátua? Conforme citação:

Viam-se pintados em seu rosto o êxtase mesclado com a fúria; sob seus pés ela sufocava a humanidade personificada, mas seus olhos estavam ternamente voltados para o céu. Com a mão esquerda, segurava um coração em chamas e com a outra afiava um punhal⁵⁴³.

Nada disso impressionou a fanática multidão que via nela um “entusiasmo celestial”, sentindo por ela ainda mais devoção. A atitude de ver a estátua desvelada não foi suficiente para inspirar racionalidade nas pessoas. Mesmo ações isoladas não foram capazes de libertar a cega multidão do fanatismo. Contudo, a verdade não deixou de transparecer quando a estátua foi desvelada, conforme Starobinski (1991, p. 77-78):

⁵⁴² Id., *ibid.*, p. 211, O.C. IV, p. 1052.

⁵⁴³ ROUSSEAU. *Carta a Christophe de Beaumont e outros sobre a religião e a moral*, op. cit. p. 211, O. C. IV, p. 1051.

A alegoria se deixa facilmente decifrar; o ídolo não passa do fanatismo, que sacrifica os homens fingindo adorar o céu. É o adversário que a filosofia das Luzes decidiu destruir; e Rousseau aqui faz causa comum com os Filósofos, que criticam duramente os padres impostores e a credulidade supersticiosa.

É aí que o velho tenta por meio de seu discurso esclarecer a multidão sobre a realidade que era esse culto insano. É a razão contra os exageros da fé personificados na superstição e no fanatismo e que tanto os filósofos das luzes combateram. A tensão entre fé e razão é constante. O discurso do velho que parece reproduzir o discurso dos filósofos das luzes tem algo de lúcido e a todo custo quer esclarecer o povo:

Povos [...], que loucura é essa de servir Deuses que procuram apenas causar danos e adorar seres ainda mais malfazejos que vós? Ah, em vez de forçá-los, por meio de indiscretos sacrifícios, a pensar em vós para vos atormentar, cuidai antes para que eles vos esqueçam, pois assim sereis menos miseráveis. Se acreditais poder agradá-los destruindo suas obras, o que podereis esperar deles senão que, por sua vez, eles vos destruam? Servi àquele que quer que todos sejam felizes, se quiserdes ser feliz vós mesmos⁵⁴⁴.

Se o ato do sábio em desvelar a estátua não despertou a multidão, então, nesse caso, nem sempre as ações são unicamente suficientes para desvelar a mentira. O discurso do sábio se arvora em ser mais eficaz que a sua ação. Embora o resultado não tenha sido nada satisfatório, pois os ministros o impediram de continuar o seu discurso e “pediram ao povo justiça”. Inflamaram a cega multidão a hostilizá-lo por profanar sua estátua e duvidar do culto. Nesse contexto, a “justiça” exigida está completamente alucinada pela injustiça. Observemos como o discurso sedicioso consegue dissimular uma situação de injusta, para justa.

Quando a multidão partiu para espancá-lo, os ministros intervieram e vendo que sua morte já estava garantida: “[...] quiseram revesti-la de uma forma jurídica e o fizeram condenar pela assembleia a beber água verde, tipo de morte frequentemente imposta aos sábios”⁵⁴⁵. O desfecho lembra bem o julgamento de Sócrates, pois ao velho é dada oportunidade de fugir, mas ele prefere seguir as leis dos povos e ratificar seu destino, morrendo como filósofo. Após tomar a taça, há um último discurso do velho, discurso

⁵⁴⁴ ROUSSEAU. **Carta a Christophe de Beaumont e outros sobre a religião e a moral**, op. cit. p. 211-212, O. C. IV, p. 1052.

⁵⁴⁵ Id., *ibid.*

paradoxal, no qual ele homenageia a própria estátua e que causou estranheza ao filósofo que protagonizava o sonho. Starobinski (1991, p. 78) apresenta uma explicação para isso:

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

Dessa forma, está preparada a vinda do terceiro homem, que alegoricamente é o Cristo, “o filho do homem”. Por que o Cristo viria depois do sábio? A ação do sábio foi corajosa, mas seu discurso racional foi ineficaz. A aparência sagrou-se vitoriosa nesse embate, já que o fanatismo venceu. Qual seria a próxima linha de ataque? Jesus Cristo. Ele veio num momento em que o filósofo estava confuso diante de tudo o que viu. Uma voz preparou a vinda de Jesus Cristo, ela dizia o seguinte: “*Eis aqui o filho do homem. Os céus se calam diante dele; terra, escutai sua voz*”⁵⁴⁶. Essas palavras têm uma forte natureza bíblica, tendo em vista que a expressão “filho do homem” está intensamente presente nos evangelhos⁵⁴⁷. Céu e terra estão diante dele, com uma diferença: enquanto o céu se cala, a terra deve escutar a sua voz. Seria uma espécie de união do transcendente com o imanente.

A maneira simples do Cristo se vestir (à moda de um artesão) revelava uma grandeza e uma modéstia incomum. Demonstra também uma coerência no pensamento de Rousseau em ver na simplicidade das vestes uma importante virtude por intencionar a verdade em não aparentar por meio de roupas suntuosas um brilho dissimulado. Há uma continuidade no pensamento de Rousseau que valoriza a vida simples, sem ostentação, como um valor intrínseco que se torna fundamental para uma vida virtuosa na qual os homens em sociedade deveriam atender.

A simplicidade de Jesus Cristo apresentado por Rousseau vai das roupas às palavras segundo as quais: “Meus filhos, [...] venho espiar e curar vossos erros, amai aquele que vos ama e conhecei aquele que é”⁵⁴⁸. Qual a missão de Jesus Cristo? Ele vem para:

⁵⁴⁶ ROUSSEAU, **Carta a Christophe de Beaumont e outros sobre a religião e a moral**, op. cit. p. 213, O. C. IV, p. 1053. Grifo do autor.

⁵⁴⁷ Cf. Mt 8,20; Mt 16,27; Jo 12,34b.

⁵⁴⁸ ROUSSEAU, **Carta a Christophe de Beaumont e outros sobre a religião e a moral**, op. cit. p. 213, O. C. IV, p. 1053.

“Expiar e curar” os erros, ele ama e convida a amar, para enfim ser conhecido como “é”. Perdoar, amar, conhecer. É preciso voltar ao Cristo para que o caminho do cristianismo seja refeito, para que o fanatismo, a violência e a intolerância sejam diagnosticadas e denunciadas. Para que a verdade se mostre como “é”, e, nesse contexto, a verdade seria Jesus Cristo? Sim, decerto. O Cristo veio para acolher, amar e perdoar, mas também veio para denunciar as aparências.

Ele o faz da maneira mais humana possível e, ao derrubar a estátua, retomou o seu lugar. A união do discurso em forma de uma “moral divina” com a ação causou um fervoroso entusiasmo na assembleia despertando a ira dos ministros aos quais o povo não mais escutava. Um dos aspectos interessantes do texto reside aqui. Esse homem não se aproveitou do entusiasmo da multidão para hostilizar os ministros, mesmo sabendo da inveja destes.

Ele não veio fomentar, mas destruir a “sanguinária intolerância”, pois Rousseau conhecia bem que o povo tinha paixões furiosas, e facilmente eram levados por discursos sediciosos de padres e pastores exaltados, que fomentavam o fanatismo e à intolerância. Delumeau (2009, p. 283) já nos lembrava que: “Na Europa do Antigo Regime, aqueles que por excelência têm a multidão nas mãos fazem-na alternadamente tremer e esperar, chorar e cantar, obedecer ou revoltar-se: são aqueles que falam em nome de Deus”.

O *Fragmento alegórico* nos dá a entender que a sua vinda (num tom bem escatológico) conseguiu pôr fim àquele fanatismo e a intolerância religiosa, ou então por algum motivo esse escrito ficou inacabado. Contudo, não podemos afirmar que o Cristo venceu. O fato é que os sábios, inclusive o Cristo, estão em oposição aos ministros. Aqueles traziam a lucidez e a reedificação do culto além de combater o fanatismo e a intolerância por meio da sua luta contra as aparências. Estes, talvez representados por padres e pregadores reformados fanáticos traziam a sedição e a corrupção do culto.

Rousseau colocou Sócrates e Cristo unidos contra um adversário comum. Contudo, Cristo estava num patamar superior a Sócrates em matéria de moral, por exemplo, e porque não dizer em matéria de fé. No *Emílio*, mais precisamente na “Profissão de fé do vigário saboiano”, Rousseau ratifica esse plano. Não se pode comparar Cristo a Sócrates, embora ambos sejam admiráveis:

Que preconceitos, que cegueira é preciso ter para ousar comparar o filho de Sofronisco com o filho de Maria! Que distância entre um e outro! Sócrates,

morrendo sem dor, sem ignomínia, sustentou comodamente até o fim o seu personagem, e, se essa morte fácil não houvesse honrado a sua vida, teríamos dúvidas sobre se Sócrates, com todo o seu espírito, teria sido algo que não um sofista⁵⁴⁹.

O que Rousseau pretenderia fazer ao valorizar mais a Cristo do que a Sócrates? Há uma continuidade entre o fragmento citado e o *Fragmento alegórico*. Será que o genebrino teria a pretensão em afirmar a fé cristã como sendo mais importante do que a razão e a filosofia? Diferentemente de Voltaire, há uma coerência em Rousseau quanto às menções a Jesus Cristo no que diz respeito à sua denúncia para com o fanatismo e a intolerância religiosa, mas o genebrino não é tão seguro quando o assunto é Sócrates.

Vimos que no *Primeiro Discurso*, Sócrates é colocado como modelo ao passo que Jesus Cristo não é nem mencionado. Mas, lembremos que no *Fragmento Alegórico*, o velho (supostamente Sócrates) antes de morrer prestou homenagens à estátua. Há indícios de que existe um itinerário entre o *Primeiro Discurso*, o *Emílio* e o *Fragmento alegórico* onde podemos dizer que Sócrates está um passo atrás em relação a Jesus. Quais os motivos?

Rousseau encontra outra espécie de fanatismo que tem sua origem no orgulho filosófico. Esse seria mais perigoso por ser mais sutil. Sócrates é mostrado de forma um tanto ambígua. É louvado por ser um sábio que elogia a ignorância no *Primeiro Discurso* e que por isso é usado por Rousseau na crítica à cultura. Mas ao mesmo tempo é apresentado como um sábio que corrobora com o fanatismo ao morrer prestando culto à estátua, se o velho que é apresentado no *Fragmento Alegórico* for de fato Sócrates.

Conforme a “Profissão de fé do vigário saboiano”, na hora da morte de Sócrates e Jesus Cristo, também similitudes e diferenças são apresentadas. Para Rousseau, ambas ocorreram devido aos excessos da razão e da fé. Sócrates foi vítima do fanatismo filosófico que combateu. Jesus Cristo foi vítima do fanatismo religioso que denunciou. Nos dois casos, o fanatismo levou à intolerância, já que ambos pagaram com a morte. Mas, a morte de ambos não aconteceu em circunstâncias similares. A tranquilidade do filósofo em morrer conversando com seus amigos contrasta com as dores e sofrimentos de Jesus Cristo. Um abençoa e chora aquele que lhe entregou a taça com a cicuta; o outro em meio aos tormentos reza pelos algozes, conforme Rousseau no *Emílio*:

⁵⁴⁹ ROUSSEAU. *Emílio ou Da Educação*, op. cit., p. 420, O.C. IV, p. 626.

Mas de onde Jesus adquirira entre os seus a moral elevada e pura cujas lições e cujo exemplo só ele deu? Do seio do mais furioso fanatismo a mais alta sabedoria fez-se ouvir, e a simplicidade das mais heroicas virtudes honrou o mais vil de todos os povos. A morte de Sócrates, filosofando tranquilamente com seus amigos, é a mais doce que se possa desejar; a de Jesus, expirando entre tormentos, injuriado, ridicularizado, amaldiçoado por todo um povo, é a mais horrível que se possa temer. Sócrates ao pegar a taça envenenada abençoa quem lha apresenta e chora; Jesus, no meio de um suplício horrendo, reza por seus carrascos furiosos⁵⁵⁰.

Mais uma vez, Deus e o sábio se unem pela humanidade. Ambos são vítimas do fanatismo e da intolerância daqueles a quem não aceitaram a verdade. Um denunciou a corrupção da cidade, o outro denunciou a corrupção da fé: “Sim, se a vida e a morte de Sócrates são de um sábio, a vida e a morte de Jesus são de um Deus”⁵⁵¹. Agora, que Deus é esse? É o mesmo Deus da patrística e da Escolástica medievais?

O Jesus Cristo de Rousseau não apenas atacou a intolerância religiosa, gesto que é apresentado no *Fragmento alegórico* e repetido no *Emílio* ao perdoar os seus carrascos, mas foi vítima da própria intolerância fomentada pelo fanatismo. Mas esse mesmo Jesus Cristo pode ser identificado em sua dimensão teológica? E qual seria a dimensão teológica de Jesus? Este é o mediador entre Deus e os homens, é o Cristo (Ungido) de que fala São Pedro em sua profissão de fé: “O Senhor é o Messias, o Filho do Deus Vivo”⁵⁵². Inúmeras dificuldades nos são impostas nessa questão.

Starobinski (1991) nos oferece uma interpretação sobre a dimensão pedagógica que está subjacente à admiração de Rousseau por Jesus Cristo. Verdadeiro homem, Jesus soube ser coerente naquilo que disse e naquilo que fez. Não se acovardou diante da morte cruel que o esperava. Não se intimidou com seus carrascos, não usou de máscaras e disfarces para escapar do seu destino. E talvez o mais importante nisso tudo, Jesus foi capaz de perdoar aqueles que o humilhavam. Soube ser tolerante com os intolerantes.

Talvez Rousseau se interessou pela vida de Jesus porque ele percebeu que as especulações filosóficas sozinhas não conduzem o homem à verdade. O exemplo de Jesus mostra a real condição da miserabilidade humana. Por outro lado, as suas palavras, em absoluto, não inspiram os homens ao fanatismo. Como pedagogo, o Jesus de Rousseau

⁵⁵⁰ Id., *ibid.*, p. 420, O.C. IV, p. 626.

⁵⁵¹ Id., *ibid.*, p. 420, O.C. IV, p. 626.

⁵⁵² Cf. Mt 16,6.

vai de encontro ao orgulhoso filósofo e ao fanatismo detestável. Jesus se apresenta como uma espécie de ideal do homem civilizado, conforme Starobinski (1991, p. 79):

O essencial do cristianismo, para Rousseau, está na pregação de uma virtude imediata. Desse modo, propõe-nos uma imagem do Cristo educador da humanidade, dirigindo aos homens discursos enternecedores, palavras “que vão direto ao coração”.

O Cristo de Rousseau não é um mediador; é apenas um grande exemplo. Se é maior que Sócrates, não é por sua divindade, mas por sua mais corajosa humanidade.

Há controvérsias sobre essa frase de Starobinski (1991) que afirma que o Cristo de Rousseau “é apenas um grande exemplo”. Na mesma linha de pensamento, Silva (2009) ao defender uma “Cristologia laica” em Rousseau, apresenta uma interpretação de Jesus Cristo limitada ao aspecto moral, desprovido de qualquer traço de divindade:

Rejeitando o pecado original, a redenção, a encarnação, a eternidade das penas, Rousseau retira da religião cristã seus dogmas e mistérios e se afasta de todas as Igrejas. As Igrejas do século XVIII não podiam admitir essa adesão mais sentimental que doutrinal a uma religião desprovida de ritos e de hierarquia, onde Jesus não era mais que um grande exemplo, um chamariz para a identificação dos indivíduos (SILVA, 2009, p. 63)⁵⁵³.

Essa tese não é falsa, mas também não é como um todo verdadeira, conforme Almeida Júnior (2012). Afinal, como é possível medir em matéria de fé e razão, algumas afirmações de Rousseau, do tipo: “Sou cristão, Senhor Arcebispo, e sinceramente cristão, segundo a doutrina do Evangelho. Sou cristão não como discípulo dos padres, mas como discípulo de Jesus Cristo”⁵⁵⁴. Ele não afirma que é um cristão racional, ou que crê num Cristo apenas sob o enfoque da moral, embora seguramente, esse enfoque esteja incluso. Ele fala em sinceridade segundo a “doutrina do Evangelho”.

São palavras que devem ser levadas em consideração, ainda mais em se tratando da desconfiança de Rousseau no que concerne à racionalidade. Nesse aspecto, concordamos com Almeida Júnior (2012, p. 126), quando ele, a partir desse último fragmento citado, afirma que: “Poderíamos acrescentar que Rousseau é cristão, como

⁵⁵³ SILVA, Genildo Ferreira da. **Uma cristologia laica: Rousseau e o iluminismo**. Salvador: Arcadia, 2009.

⁵⁵⁴ ROUSSEAU. **Carta a Christophe de Beaumont e outros sobre a religião e a moral**, op. cit., p. 72. O. C. IV, p. 960.

discípulo de Jesus Cristo e não como discípulo da razão ou dos acadêmicos, a despeito do que possa incomodar as convicções dos próprios intérpretes”.

É a sua insistência em se afirmar cristão, sobretudo após as polêmicas envolvendo as interpretações do *Emílio* e *Do Contrato Social*, uma das razões que nos leva a crer que não há em Rousseau uma superação do cristianismo, mesmo quando se acredita que não há espaço para essa religião no seu projeto político e pedagógico. Conforme Almeida Júnior (2012, p. 126): “Curiosamente, este drama vivido por Rousseau, ainda está presente trezentos anos depois de seu nascimento; ele se declara cristão, seus intérpretes dizem que não é”. Não seria por acaso, no nosso entendimento, que Rousseau identifica o ser e o parecer como causa dos “vícios do homem” e dos “males da sociedade”, na *Carta ao arcebispo de Paris*, um dos seus principais escritos sobre o cristianismo. É no interior desse escrito que a fratura é percebida. Portanto, a herança cristã também está presente na fratura entre o ser e o parecer desenvolvida por Rousseau.

Por isso, a continuidade entre Rousseau e o cristianismo permanece, e um dos principais elos dessa ligação é o combate às aparências. O respeito ao Evangelho, a admiração por Jesus Cristo “o Filho do homem” e a convicção em ter uma fé sincera pelo cristianismo nos leva a crer que essa religião tem um papel fundamental no ataque de Rousseau às aparências. Rousseau não entende que o Evangelho deva ser mero produto de uma reflexão filosófica ou doutrinária à maneira do que ele entende por “pedantismo filosófico” e dogmatismo teológico do século XVIII. Vimos como o genebrino se refere ao Evangelho ao afirmar que: “Abra Platão, Cícero, Plutarco, Epiteto ou Antonio (Marco Aurélio). Consulte o virtuoso Shaftesbury e seu digno intérprete. Melhor ainda, estude a vida e os discursos do justo e medite sobre o Evangelho”⁵⁵⁵. O verbo “medite” nos dá uma boa indicação de como Rousseau interage com o Evangelho, pois se de um lado os filósofos ridicularizaram as verdades do Evangelho, de outro os teólogos e escolásticos esvaziaram o seu conteúdo com disputas pueris.

Conforme Rousseau: “Deveria ter me indignado contra esses homens frívolos que, com suas miseráveis disputas aviltaram a simplicidade sublime do Evangelho e reduziram

⁵⁵⁵ *Open Plato, Cicero, Plutarch, Epictetus, or Antonius [Marcus Aurelius]. Consult the virtuous Shaftesbury and his worthy interpreter. Better yet, study the life and speeches of the just and meditate upon the Gospel.* (ROUSSEAU, Jean-Jaques. “Letter on Virtue, the Individual, and Society.” *A Letter from Jean-Jacques Rousseau*. May 15, 2003: *The New York Newspaper Books*. Disponível em: <<http://www.nybooks.com/articles/2003/05/15/a-letter-from-jean-jacques-rousseau/>>, acesso em 23 de novembro de 2015, p.2) (Tradução livre).

a doutrina de Jesus Cristo a silogismos”⁵⁵⁶. Nesse sentido estamos em acordo com a linha de interpretação de Almeida Júnior (2012, p. 132) para quem Rousseau exerceu uma leitura “instrumental” das Sagradas Escrituras⁵⁵⁷. Embora não concordando com tudo que lá está escrito, Rousseau mantém uma atitude de respeito para com determinados eventos que obscurecem as luzes da razão. Por outro lado, as verdades do Evangelho são guias indispensáveis que servem de iluminação para o caminho do homem.

Do mesmo modo, a menção a Jesus Cristo demonstra, não apenas o respeito de Rousseau para com um homem que deu bons exemplos na terra, mas, sobretudo, a crença real de que esse homem está acima de muitos outros modelos apresentados por Rousseau, como o próprio Sócrates: “Cristo é maior do que Sócrates”, como nos lembra Almeida Júnior (2012, p. 128). Desse modo, ambos, Jesus Cristo e o Evangelho são aliados indispensáveis na luta de Rousseau contra o reino do parecer e da hipocrisia. Jesus Cristo é chamado mais uma vez para desmascarar os fariseus e saduceus, não apenas os do tempo de Jesus, mas, sobretudo os do século XVIII. Como verdadeiro “discípulo” de Jesus e admirador autêntico do Evangelho, Rousseau não poderia deixá-los de fora no seu combate às aparências.

Concluindo esse último capítulo, vimos que apesar de haver algumas discontinuidades entre Rousseau e o cristianismo sob o aspecto moral como a concepção de natureza humana e o dogma do pecado original, há pertinentes continuidades entre os dois. Na verdade a reestruturação do cristianismo em seu aspecto moral passa por várias circunstâncias. Para Rousseau, o homem que quiser seguir fielmente a religião deve acreditar que **Deus existe**. E que esse Deus não é um ser maligno, nem tão pouco vingativo. Ele é um Deus cheio de **amor e compaixão** para com a humanidade.

Assim como Rousseau regrediu a **natureza humana** desvestindo-a de todos os clichês e acessórios da civilização para que ela pudesse seguir livre a “marcha da natureza”, também o **cristianismo** foi desvestido de todos os preconceitos promíscuos pelos quais os homens em sociedade haviam lhe vestido durante os séculos. Nesse ponto, a **religião natural e o cristianismo primitivo e universal** se encontram.

Mesmo assim, para Rousseau, o homem pode fazer parte de uma religião histórica preferencialmente o cristianismo calvinista, mas é preciso que ele aja sempre com

⁵⁵⁶ ROUSSEAU. **Resposta ao Rei da Polônia**, op. cit., p. 382. O. C. III, p. 44.

⁵⁵⁷ ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito de. Algumas questões sobre a fé e a razão na obra de Jean-Jacques Rousseau. **Argumentos**, ano 4, n. 8, 2012.

sinceridade, uma vez que abraçar sua fé. Também é preciso evitar discussões estéreis envolvendo assuntos religiosos de natureza dogmática com filósofos e teólogos. Há de ser firme num caso e no outro, para não se deixar levar pelo espírito do fanatismo e da intolerância. Essa firmeza une a “**tolerância do filósofo**” e a “**caridade do cristão**”.

Nas *Cartas escritas da montanha*, os prosélitos do vigário dizem optar por são Tiago, ao invés de são Paulo. As cartas de são Paulo no Novo Testamento aparentemente encorajaram uma espiritualidade cristã mais dogmática e doutrinária. Vimos que sua doutrina era uma das bases que sustentavam o dogma do pecado original na *Carta aos Romanos*⁵⁵⁸. Para Rousseau: “Certas passagens de são Paulo, desvirtuadas ou mal-entendidas, fizeram surgir muitos fanáticos e estes, frequentemente, desfiguraram e desonraram o cristianismo”⁵⁵⁹. Uma vez constatado esse fato, Rousseau lembra às autoridades de Genebra que: “Se nos tivéssemos mantido fiéis ao espírito do mestre, isso não teria acontecido”⁵⁶⁰. Além disso, Rousseau menciona que são Paulo era “naturalmente perseguidor” e não conviveu diretamente com Jesus⁵⁶¹. A preferência de Rousseau por são Tiago tem coerência com seu pensamento porque o genebrino **une a fé pelas obras**, e não simplesmente pela razão e nem tampouco não pela doutrina⁵⁶², conforme citação da *Carta* de são Tiago:

Meus irmãos, se alguém disser que tem fé, mas não tem obras, que lhe aproveitará isso? Acaso a fé poderá salvá-lo? Se um irmão ou uma irmã não tiverem o que vestir e lhes faltar o necessário para a subsistência de cada dia, e alguém dentre vós lhes disser: ‘Ide em paz, aquecei-vos e saciai-vos’, e não lhes der o necessário para a sua manutenção, que proveito haverá nisso? Assim também a fé, se não tiver obras, está completamente morta⁵⁶³.

Temática intensa tanto na *Nova Heloísa*, quanto na “Profissão de fé do vigário saboiano”. Também, Rousseau nos lembra que nunca se deve esquecer dos ensinamentos de **Jesus Cristo** e do amor pelo **Evangelho**, verdadeiros guias do homem. Como o cristianismo poder ser irrelevante se o próprio Jesus Cristo é o seu autor? Conforme Rousseau:

⁵⁵⁸ Cf. Rm 5, 12-21.

⁵⁵⁹ ROUSSEAU. *Cartas escritas da montanha*, p. 243. O. C. III, p. 754.

⁵⁶⁰ Id., ibid.

⁵⁶¹ Id. ibid.

⁵⁶² ROUSSEAU. *Cartas escritas da montanha*, op. cit., p. 167-168. O. C. III, p. 702-703.

⁵⁶³ Cf Tg 2, 14-17.

Seu autor divino abraçando igualmente todos os homens na sua caridade sem limites, veio levantar as barreiras que separavam as nações e reunir todo o gênero em um povo de irmãos: *pois em toda nação aquele que o teme e se consagra à justiça, lhe é agradável*⁵⁶⁴. Tal é o verdadeiro espírito de Evangelho”⁵⁶⁵.

Apesar de os Evangelhos apresentarem certas obscuridades que escapam à razão, há verdades universais contidas em seus ensinamentos que fazem a humanidade amar a Deus e a considerar a todos como irmãos. Por escaparem à razão, Rousseau entende que essas obscuridades não devem ser desprezadas. Assim, Jesus Cristo e, com ele, os Evangelhos são recursos autênticos e eficazes no combate de Rousseau ao reino das aparências. Uma vez que o homem despreza esses recursos essenciais, ele se torna presa fácil do fanatismo e da intolerância, bem como daqueles que apregoam verdades religiosas sob a máscara da hipocrisia.

⁵⁶⁴ Cf. Atos dos Apóstolos 10,35.

⁵⁶⁵ ROUSSEAU. **Cartas escritas da montanha**, op. cit., p. 169. O. C. III, p. 704.

CONCLUSÃO

A nossa incursão que investigou os vínculos entre Rousseau e o cristianismo a partir da tensão entre o ser e o parecer numa abrangente perspectiva política foi árdua dada à complexidade da temática. Para realizar essa investigação nós seguimos a tendência de alguns estudiosos quais sejam: Starobinski (1991) e (2007), Salinas Fortes (1976) e (1997) e Prado Júnior (2008) por incluírem a tensão entre o ser e o parecer como possibilidade de interpretação das principais temáticas de Rousseau. Não acreditamos que esse método é o único ou o melhor para compreender a obra do genebrino. Nem por isso ele se mostrou ineficaz, tornando-se até instigante durante a investigação.

Sobre esse aspecto específico, discordamos em parte com Leite Ferraz (2011, p. 104) quando ele menciona em seu trabalho (em nota de rodapé) o seguinte:

Quando Rousseau escreve a respeito da dissintonia entre “ser” e “aparecer”, “realidade” e “falsidade” ele tem em mente os ambientes aristocráticos típicos do seu tempo. Não é uma questão filosófica ou um trauma da infância que devem explicar suas preocupações quanto a essa distinção. Quanto a esse último sentido, em particular o presente trabalho – insistindo numa *leitura histórica* da questão – pretende uma diferenciação em relação aos pressupostos adotados por Jean Starobinski, que analisa dos temas da transparência e do obstáculo na obra de Rousseau a partir do suposto trauma de infância ocasionado pela quebra de um pente da senhorita Lambecier.

Concordamos com Leite Ferraz (2012), quando ele menciona os aspectos históricos que motivaram Rousseau a adotar uma ruptura entre o ser e o parecer em seus escritos. Entendemos que a complexidade da ruptura vai ganhando proporções maiores na medida em que ela atinge um nível de universalidade na obra do genebrino, uma vez que ela exige uma nova concepção de natureza humana, de sociedade civil e do Estado, de educação, e de religião também. O aspecto meramente histórico não dá conta sozinho desse empreendimento, então é aí que a reflexão filosófica e política – “que afeta todas as dimensões do homem” (PINTOR-RAMOS, 1982, p. 56) – se afirmam, não como ponto de ruptura com a história, mas de continuidade.

Do ponto de vista do cristianismo, apresentamos dois grupos de estudiosos: um que tende a desvincular Rousseau e o cristianismo e o outro que vê continuidade entre o cristianismo e Rousseau. Nesse sentido, discordamos de algumas interpretações que tendem a descristianizar Rousseau por meio de leituras baseadas no capítulo sobre a

“Religião Civil” no *Contrato Social*, porque vimos que Rousseau afirma que o verdadeiro cristianismo é incompatível com o espírito social, conforme Ward (2013). Assim como a “Profissão de fé do vigário saboiano” está de acordo com o deísmo por que Rousseau atacou os fundamentos das religiões reveladas, conforme Ruzza (2012).

Seguimos o segundo grupo de estudiosos que consideram o cristianismo de Rousseau como parte integrante de sua teoria religiosa no contexto do Iluminismo, tais como: Gliozzo (1971), Leite Ferraz (2011), Pintor-Ramos (1982), Touchefeu (1999), Almeida Júnior (2008), McCarthy (1986) e Kawauche (2013). Kawauche (2013) diz ser inútil tentar descobrir o cristianismo de Rousseau porque ele não julga essa religião “em si mesma”, mas, em relação a determinados tipos de sociedades quais sejam, “geral”: “quando reflete sobre o indivíduo”, e, “particular”: “quando pensa em Estados nacionais”, conforme citação:

Assim, tentar descobrir algo como o “cristianismo do autor” mediante a análise das passagens em [que] ele se pronuncia sobre o assunto é, em última instância, inútil, ainda que sejam observadas as distinções propostas pelo próprio genebrino, como o cristianismo “do Evangelho” e cristianismo “de hoje”, ou [o] “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 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 (KAWAUCHE, 2013, p. 255).

Acreditamos que Kawauche (2013) está parcialmente correto quando ele afirma que Rousseau usou o cristianismo mais para pensar questões relacionadas à política do que para discutir o cristianismo “em si mesmo”. Observemos esse mesmo método utilizado por Kawauche (2013) aplicado ao conceito de estado de natureza e homem natural em Rousseau.

Como vimos, para Rousseau, na primeira parte do *Segundo Discurso*, o estado de natureza é um estado pré-social no qual vivia o homem em seu estado natural. Ele não é um estado de guerra, ambição ou desigualdade, já que os homens nesse estado viviam numa condição de solidão e sua única preocupação era com a sua própria conservação. Tudo mudou quando o homem largou o estado de natureza para viver em sociedade.

Contudo, no “Prefácio” desse mesmo *Segundo Discurso*, Rousseau menciona que é preciso:

[...] separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que possivelmente nem existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente⁵⁶⁶.

E, ainda, conforme citação do *Fragmento de Genebra*:

Assim, a voz gentil da natureza não é mais um guia infalível para nós, como não é uma situação desejável a independência que dela recebemos. Perdemos definitivamente a paz e a inocência antes de apreciarmos as suas delícias. Desconhecida pelos homens ignorantes dos primeiros tempos, perdida para os homens esclarecidos dos tempos modernos, a vida feliz da idade de ouro sempre foi uma situação estranha à condição humana, ou porque não foi reconhecida quando os humanos poderiam tê-la gozado ou porque já tinha sido perdida quando eles a poderiam conhecer⁵⁶⁷.

Quanto ao homem natural, vimos que ele vivia numa condição plena de liberdade e igualdade, não possuía vícios ou virtudes, era conduzido pela paixão natural da piedade e não tinha necessidades de acordos ou deveres comuns. Contudo, na *Carta sobre a virtude*, Rousseau escreve que: “Não pensemos de nós mesmos como sendo aqueles homens primitivos de nossa imaginação que não precisava de ninguém porque somente a natureza providenciava todas as suas necessidades”⁵⁶⁸.

Nesses casos, seguindo o método de Kawauche (2013), seria inútil tentar descobrir o estado de natureza em Rousseau, ou mesmo o homem naquele estado, porque o genebrino estaria menos preocupado em falar deles “em si mesmos” do que em discutir os fundamentos da sociedade e as bases do seu *Contrato Social*. Assim, inúmeros estudiosos que ousaram investigar o estado de natureza em Rousseau e o homem naquele

⁵⁶⁶ ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op. cit., p. 228-229, O. C. III, p. 123.

⁵⁶⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Sobre o Contrato Social (primeira versão) ou Ensaio sobre a Forma da República conhecido como Manuscrito de Genebra (1761)*. “Rousseau e as relações internacionais”. São Paulo: Imprensa oficial do Estado et al., 2003, p.115. O. C. III, p. 283.

⁵⁶⁸ *Let us not think of ourselves as being like those primitive men of our imagination who need no one because nature alone supplied all their needs.* (ROUSSEAU. *Letter on Virtue, the Individual, and Society*, op. cit. p. 4). (Tradução livre).

estado, teriam feito um trabalho inútil senão relacioná-los com o estado civil. Obviamente, isso está correto.

Contudo, ainda que Rousseau estivesse preocupado com sociedade geral e particular quando discutiu o cristianismo, o cristianismo é um conceito peculiar a ambas. Vejamos em detalhes. Observando o capítulo sobre a “Religião Civil”, Rousseau dedicou muito espaço ao cristianismo, não importa se verdadeiro ou falso, se compararmos com a sua menção à “profissão de fé civil” e aos dogmas positivos e negativo. Estes sendo apresentados em poucos parágrafos. Teríamos de fazer um grande esforço para ignorar o que ele escreveu sobre o cristianismo e focar apenas nos dogmas positivos e negativo, o que não faria sentido naquele contexto. Na nossa interpretação, Rousseau pensava realmente em ser um cristão sincero, e ousou levar sua proposta ao pé de letra.

Rousseau diz que as principais lideranças católicas e protestantes na França e em Genebra não eram autênticos cristãos, ao passo que ele se intitula como um cristão verdadeiro. Aqueles não eram cristãos autênticos porque não eram verdadeiros seguidores do Cristo e das verdades do Evangelho porque todos estavam imiscuídos ao poder político. E, de fato, um verdadeiro cristão não se imiscui com o poder político e com nenhum poder desse mundo, conforme a *Carta a Diogneto*, um dos mais antigos documentos da Igreja primitiva:

Os cristãos, de fato, não se distinguem dos outros homens, nem por sua terra, nem por sua língua ou costumes. [...] Vivem na sua pátria, mas como forasteiros; participam de tudo como cristãos e suportam tudo como estrangeiros. Toda pátria estrangeira é pátria deles e cada pátria é estrangeira. Casam-se como todos e geram filhos, mas não abandonam os recém-nascidos. Põe a mesa em comum, mas não o leito; estão na carne, mas não vivem segundo a carne; moram na terra, mas tem cidadania no céu; obedecem as leis estabelecidas, mas com sua vida ultrapassam as leis; amam a todos e são perseguidos por todos; são desconhecidos, e apesar disso, condenados; são mortos, e deste modo, lhes é dada a vida; são pobres e enriquecem a muitos; carecem de tudo e tem abundância de tudo; são desprezados, e, no desprezo, tornam-se glorificados; são amaldiçoados e, depois, proclamados justos; [...] ⁵⁶⁹.

Ciente da autêntica espiritualidade cristã, Rousseau entendeu que aquele cristianismo, o cristianismo “de hoje” era um cristianismo de aparências. Rousseau está falando do necessário desapego às coisas terrenas que é peculiar ao verdadeiro

⁵⁶⁹ PADRES APOLOGITAS. *Carta a Diogneto*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 15.

cristianismo. Ele não está falando dos representantes do cristianismo do Antigo Regime que pregam uma rejeição ao mundo, mas se apossam dele com virulência. Não vemos inutilidade em nossa investigação sobre o cristianismo de Rousseau nessa peculiaridade. Não apenas Rousseau denunciou as aparências ao promover a ruptura entre o ser e o parecer, mas também o verdadeiro cristianismo é um poderoso recurso na sua luta filosófica contra o parecer.

Por outro lado em sua retórica política, ele sabia que os cristãos não podiam formar comunidades verdadeiras e autênticas em um tipo de Estado que necessitava de um corpo moral e coletivo coeso, pelas razões que a *Carta a Diogneto* apresentam e que ele mesmo fez eco a essa primitiva espiritualidade cristã no *Contrato Social*. Mesmo impondo limites ao “verdadeiro” cristianismo, ele garante o lugar do cristão no Estado desde que o mesmo obedeça à “profissão de fé civil”.

Da mesma forma, a religião natural da “Profissão de fé do vigário saboiano” incorpora elementos significativos do cristianismo universal, tal como Rousseau o descreve nas *Cartas escritas da montanha*. Conforme visto, o cristianismo “[...] é uma religião universal em seu princípio, que nada tem de exclusivo, nada tem de local, nada de próprio a tal país mais do que a outro”⁵⁷⁰. E mesmo os cristãos nas igrejas cristãs podem viver sua fé de forma sincera, uma vez que esta atender as obras e consiga unir a “tolerância do filósofo” com a “caridade do cristão”. Concluindo, acreditamos que Rousseau dava uma significativa importância ao cristianismo.

A nossa investigação também não foi menos complexa porque Rousseau não optou pelo caminho do ateísmo ou do deísmo como o fizeram Meslier, Voltaire e Diderot. Optar por esse caminho significava um rompimento total com a religião cristã e assim, o pensador estaria livre para construir um sistema de pensamento montado sobre novas bases. Não foi essa a opção de Rousseau.

Porém, não tendo sido essa a sua opção, a investigação não se tornou mais fácil, por pelo menos duas razões: a primeira, como defender o cristianismo num contexto em que essa religião era causadora de inúmeras instabilidades sociais ao promover conflitos religiosos? A segunda razão diz respeito à exigência em torno de uma posição política e filosófica em relação às sociedades do século XVIII que eram legitimadas por doutrinas teológicas advindas de interpretações das Sagradas Escrituras. O cristianismo dessas

⁵⁷⁰ ROUSSEAU. *Cartas escritas da montanha*, op. cit., p. 169. O. C. III, p. 704.

sociedades se estruturava em dogmas teológicos como o do pecado original, a partir de insuficientes interpretações da Bíblia nas quais uma vez recortadas davam legitimidade aos poderes políticos, provocavam o medo pelas astúcias de Satanás “príncipe do mundo” e encorajavam a ideia de um Deus vingativo que obrigava o homem a pagar por seus pecados, às vezes tendo que se purificar pelo fogo da inquisição.

Os padres e ministros eram partes integrantes do Estado, e neles tinham poder político sobre os súditos em nome da religião. Essas sociedades sustentavam seus clérigos contrariando os princípios do verdadeiro cristianismo. Uma vez imiscuídos ao poder, esses homens cometeram grandes arbitrariedades, além de boa parte deles viver uma vida dissoluta regada aos prazeres que aquele tipo de sociedade oferecia. O que os colocavam numa posição contrária aos princípios do cristianismo primitivo.

Tal opção exigiria conformidades ou rompimentos. Como Rousseau optou pela segunda alternativa, ele teve que pagar o preço por ela. Mas, mesmo assim, ele se manteve firme na sua autodefesa, bem como na defesa do seu “verdadeiro cristianismo”. E é na defesa do seu cristianismo que entendemos que Rousseau não promoveu um rompimento pelas razões já demonstradas. Mas também não promoveu uma reforma no cristianismo nos moldes de Lutero e Calvino. Acreditamos que seus escritos abrem a possibilidade para uma reestruturação do cristianismo em seus domínios histórico, social e moral como parte do intrincado caminho que Rousseau trilhou entre a teologia e as suas ideias sócio-políticas, contudo, aquela sendo submetida a estas.

Do ponto de vista histórico, entendemos que houve o rompimento de Rousseau com o cristianismo moderno, ou o cristianismo “de hoje”. Nessa perspectiva, o genebrino exige que os cristãos voltem seus olhares para os valores do cristianismo primitivo em volta da época de Jesus e dos seus discípulos. Aquele autêntico cristianismo era baseado em valores essenciais como a pobreza, a humildade, a caridade e a simplicidade. Não havia necessidade de aqueles cristãos fomentarem em seu meio o cultivo das ciências e artes, por isso, eles eram incorruptíveis. Jesus Cristo, o autor do verdadeiro cristianismo, chamou homens simples, pobres pescadores, gente do povo para a vivência da fé. Assim, a reestruturação do cristianismo passa pela renúncia dos acessórios superficiais e aparentes das sociedades do Antigo Regime, em vista dos autênticos valores do cristianismo primitivo.

Do ponto de vista social, Rousseau também promoveu uma ruptura com os estabelecimentos políticos legitimados por falsas doutrinas teológicas advindas do cristianismo moderno. Em outras palavras, Rousseau promoveu um rompimento com toda a estrutura do poder institucional do seu tempo que unia trono e altar. A reestruturação do cristianismo nessa perspectiva, conforme Rousseau passa por limites que devem ser impostos aos cristãos na forma de Estado constituído pelo *Contrato Social*.

Os cristãos podem viver naquele Estado como súditos dele, mas devem seguir incondicionalmente a “profissão de fé civil” por meio dos dogmas positivos e, negativo, que era o da intolerância. Nesse panorama, não seria possível para o cristão, professar publicamente sua fé, ou ainda se agregar em igrejas dentro daquele Estado, uma vez que Rousseau pensava como político. A crença do cristão está nos limites de suas consciências. Porém, se Rousseau limitou o verdadeiro cristianismo no âmbito do Estado por aquele enfraquecer os laços de sociabilidade entre os súditos, Rousseau o presenteou ao gênero humano.

Do ponto de vista moral, Rousseau defende uma radical ruptura com o cristianismo “de hoje”. Nesse caso, o genebrino propõe que essa religião deva ser reestruturada a partir de uma nova espiritualidade seguindo a “marcha da natureza” em contraste com a moral de aparências das sociedades do Antigo Regime na qual o cristianismo moderno acabou absorvendo. Essa espiritualidade exige a crença em um Deus benevolente e amoroso que presenteia o ser humano com a liberdade e a consciência. Fazendo mau uso da liberdade, o homem estabelece o mal sobre a terra, como: a desigualdade moral ou política, a hipocrisia, a mentira, a superstição, o fanatismo e a intolerância. Essa espiritualidade exige também que a fé seja confirmada pelas obras, evitando assim disputas e arengas estéreis e nocivas.

O cristão pode viver em sua igreja, desde que professe a sua fé com sinceridade e caridade, sem máscaras e hipocrisias. Agindo assim, o homem se une ao divino e afasta a superstição, o fanatismo, a intolerância, os cultos superficiais e a hipocrisia. Ele deve unir a “tolerância do filósofo” e a “caridade do cristão”. Do mesmo modo, o homem deve atender ao “sumário da lei” de inspiração evangélica, qual seja: “amar a Deus sobre todas as coisas e amar o próximo como a si mesmo”; observar os ensinamentos de Jesus Cristo assim como se apegar às verdades do Evangelho. Fazendo isso, o homem está pronto para a morte quando ele for encarar o “juízo final”.

Entendemos que as convicções pessoais de Rousseau nessa matéria não podem ser minimizadas, mesmo quando elas são confrontadas com suas ideias acerca da religião civil na obra *Do Contrato Social*⁵⁷¹. O apego à sinceridade e a rejeição às aparências é vigoroso na obra de Rousseau, portanto se ele se diz cristão, há razões suficientes para dar importância, não apenas à sua crença no cristianismo, bem como repensar o lugar dessa religião na vida moral e política. Rousseau não atacou os fundamentos da religião e nem teve a intenção de negar o cristianismo, mas quis dar-lhes um novo e profundo significado para a vida do homem e para a sua existência em sociedade.

⁵⁷¹ ROUSSEAU. **Do Contrato Social**. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores), p.137-145. O. C. III, p. 460-469.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE ROUSSEAU

ROUSSEAU, J.J. **As Confissões**. Tradução de Raquel de Queiroz. São Paulo: Atena, 1959.

_____. **Carta a Christophe de Beaumont e outros sobre a religião e a moral**. Tradução de José O. A. Marques et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. **Carta a D'Alembert**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Unicamp, 1993.

_____. **Cartas escritas da Montanha**. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Unesp, 2006.

_____. **Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada**. Tradução de Luis R. S. Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. **Emílio ou Da Educação**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Ensaio sobre a origem das línguas**. Tradução de Fulvia M. L. Moretto. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

_____. **Júlia ou a Nova Heloísa**. Tradução de Fulvia M. L. Moretto. Campinas, SP: Hucitec, 1994.

_____. **Letter on Virtue, the Individual, and Society**. "A Letter from Jean-Jacques Rousseau". May 15, 2003: The New York Newspaper Books. Web. 23 Nov. 2015. Disponível em: <<http://www.nybooks.com/articles/2003/05/15/a-letter-from-jean-jacques-rousseau/>>. Acesso em: 10 mai 2015.

_____. **Oeuvres Complètes**. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1959 – 1995, (v. I-V).

_____. **Os devaneios do caminhante solitário**. Tradução de Fúlvia M. L. Moretto. Campinas, SP: Hucitec, 1986.

_____. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução de Sérgio Bath. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

_____. **Textos autobiográficos e outros escritos**. Tradução de Fulvia M. L. Moretto. São Paulo: Editora da Unesp, 2009.

_____. **Várias Obras**. 3. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1983 (Os Pensadores).

OBRAS DE CRÍTICOS

ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito. **A filosofia contra a intolerância**: política e religião no pensamento de Jean-Jacques Rousseau. 2008a. 242f. Tese (Doutorado em Filosofia) – USP, São Paulo.

_____. Rousseau e o cristianismo. In: **Iterações**: Cultura e Comunidade, v. 3, n. 4, 2008b.

_____. Algumas questões sobre a fé e a razão na obra de Jean-Jacques Rousseau. **Argumentos**, ano 4, n.8, 2012.

_____. **Educação e política em Jean-Jacques Rousseau**. Uberlândia, MG: EDUFU, 2009.

BERTRAM, Christopher. Toleration and Pluralism in Rousseau's Civil Religion. In: MOSTEFAI; SCOTT (Eds.). **Rousseau and L'Infâme**: Religion, Toleration and Fanaticism in the Age of Enlightenment. New York: The Netherlands, 2009.

BIGNOTTO, Newton. **As aventuras da virtude**: as ideias republicanas na França do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BLUM, Carol. **Rousseau and the Republic of Virtue**: The language of Politics in the French Revolution. London: Cornell University Press.

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRÉHIER, E. **Transformation de la philosophie française**. Paris: Flammarion, 1950.

BUCCI, Eugênio. Intolerância, ou a tragédia do não diálogo. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Vida, vício, virtude**. São Paulo: Editora Senac, 2009.

BURGELIN, Pierre. **La Philosophie de L'Existence de J.-J. Rousseau**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1973.

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**. Campinas, SP: Unicamp, 1994.

_____. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Erlon José Pachol. São Paulo: UNESP, 1999.

COLLINSON, Patrick. **A Reforma**. Tradução de S. Duarte. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

COMPARATO, Fábio Konder. **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo**. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla, 2009.

GARCIA, Cláudio Boeira. **A cidade e suas cenas: A crítica de Rousseau ao teatro**. Ijuí, RS: UNIJUÍ, 1999.

GLIOZZO, Charles A. The Philosophes and Religion: Intellectual Origins of the Dechristianization Movement in the French Revolution. **Church History**, v. 40, n. 3, 1971, p. 273-283. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3163003>>. Acesso em: 12 out. 2016.

EBY Frederick. **The Development of Modern Education**. 2. ed. New Jersey: PRENTICE-HALL, 1957.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. 2. ed. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994 (v. I e II).

FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FORTES, L.R.S. **Rousseau: da Teoria à Prática**. São Paulo: Ática, 1976.

_____. **Paradoxo do espetáculo**. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Anthropologie et politique**. Les principes du système de Rousseau. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.

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

CARTIER, Roger (Org.). **História da Vida Privada: Da Renascença ao Século das Luzes**. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 (v. 3).

FERRAZ, Eduardo Luís Leite. **Rousseau e o Evangelho dos direitos do homem**. 2011. 272f. Tese (Doutorado em História Social) – USP, São Paulo. Disponível em: <file:///C:/Users/Roberta/Downloads/2011_EduardoLuisLeiteFerraz.pdf>. Acesso em: 30 mai. 2016.

HOBSBAWM, Eric J. **A revolução francesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

JACQUET, Christian. **La Pensée Religieuse de Jean-Jacques Rousseau**. Louvain: Bibliothèque de l'Université; Leiden: E. J. Brill, 1975.

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

_____. Tolerância e intolerância em Rousseau. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (Org.). **O outro como problema**: O surgimento da tolerância na modernidade. São Paulo: Alameda, 2012.

LEIGH, R. A. **Rousseau and the problem of tolerance in the eighteenth century**. Oxford: Arendon Press, 1978.

LÜTHY, Herbert. **From Calvin to Rousseau**: Tradition and Modernity in Social-Political Thought from the Reformation to the French Revolution. New York: Basic Books, 1970.

MASSON, Pierre-Maurice. **La religion de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Hachette, 1916.

MCCARTHY, Vicent A. **Quest for a Philosophical Jesus**: Christianity and Philosophy in Rousseau, Kant, Hegel, and Schelling. Georgia: Mercer University Press, 1986.

MITCHELL, Joshua. **Not By Reason Alone**: Religion, History, and Identity in Early Modern Political Thought. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

_____. The Equality of All under the One in Luther Rousseau: Thoughts Christianity and Political Theory. **The Journal of Religion**, v. 72, n. 3. July 1992. Disponível em: <<http://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/488916>>. Acesso em: 04 mar. 2016.

NAY, Olivier. **História das ideias políticas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

PHILONENKO, Aléxis. **Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984 (I-III).

PINTO, Lucia Ricotta. Retórica, a unidade “louca” de Rousseau? **Remate de Males**, v. 28, p. 241-250, jul./dez. 2008. Disponível em: <<http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/remate/index>>. Acesso em: 31 ago. 2015.

PINTOR-RAMOS, Antonio. **El deísmo religioso de Rousseau**. Salamanca: Universidad Pontificia, 1982.

PIVA, P.J.L. **Ateísmo e revolta**: os manuscritos do padre Jean Meslier. São Paulo: Alameda, 2006.

PRADO JÚNIOR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

REIS, Claudio Araújo. **Unidade e liberdade: O indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

RILEY, Patrick. Rousseau's General Will. In: RILEY, Patrick (Ed.). **The Cambridge Companion to Rousseau**. Cambridge: University Press, 2001.

_____. (Ed.). **The Cambridge Companion to Rousseau**. Cambridge: University Press, 2001.

ROUBINE, Jean-Jacques. **Introdução às grandes teorias do teatro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do Iluminismo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RUZZA, Antonio. **Em nome das luzes: um desafio à religião**. São Paulo: Anablume, 2012.

SALINAS FORTES, Luís Roberto. **Paradoxo do espetáculo**. São Paulo: Discurso editorial, 1997.

_____. **Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo: Ática, 1976.

SCHELEGEL, Jean-Louis. **A lei de Deus contra a liberdade dos homens: integristas e fundamentalismos**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SAHD, Luiz Felipe Netto Andrade. Rousseau: Religião e Revolução. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 16, jan. 2010. Disponível em: <<http://www.journals.usp.br/cefp/article/viewFile/82589/85552>>. Acesso em: 19 mai. 2013.

SILVA, Genildo Ferreira da. Moral e sentimento em J.-J. Rousseau. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). **Reflexos de Rousseau**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2007.

_____. Uma cristologia laica. In: **Rousseau e o iluminismo**. Salvador: Arcadia, 2009.

SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e História**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

_____. **Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot**. São Paulo: UNESP, 2002.

_____. O estranho testamento de um vigário de província: as *Memórias* de Jean Meslier. **Trans/formação**, n. 8. São Paulo: Unesp, 1985.

_____. **Voltaire: a razão militante**. São Paulo: Moderna, 1993.

STAROBINSKI, Jean. **As máscaras da civilização: ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Jean-Jacques Rousseau: A Transparência e o Obstáculo: seguido de sete ensaios sobre Rousseau**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TODOROV, Tzvetan. **O Espírito das luzes**. Tradução de Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Barcarolla, 2008.

TOSI, Giuseppe. A democracia como “forma mista” de governo em Norberto Bobbio. In: TOSI, Gilberto (Org.). **Norberto Bobbio: Democracia, Direitos Humanos, Guerra e Paz**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.

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

VOVELLE, Michel. **A revolução contra a Igreja: da razão ao Ser supremo**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

WARD, Frances. **Why Rousseau was Wrong? Christianity and the Secular Soul**. London: Bloomsbury, 2013.

WRIGHT, Ernest Hunter. **The Meaning of Rousseau**. New York: Russell & Russell, 1963.

OBRAS CLÁSSICAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 1. ed. 11ª reimpr. São Paulo: Paulus, 2016.

BOSSUET, Jacques. Sermão sobre a Providência. In: MENESES, Emílson (Org.). **História e Providência: Bossuet, Vico e Rousseau**. Ilhéus, SC: Editora da UESC, 2006.

CALVINO, João. **As Institutas ou tratado da religião cristã**. São Paulo: Ed. Cultura Cristã, 2006 (vol. I).

DIDEROT, Denis. **Obras Filosóficas**. Rio de Janeiro: Estrela de Ouro, 1957.

_____. Os verbetes “Intolerância” e “Intolerante”. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (Org.). **O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade**. São Paulo: Alameda, 2010.

GAHAN, William. **Youth instructed in the grounds of the Christian religion**. With remarks on the writings of Voltaire, Rousseau, T. Paine, &c. Dublin: M'Donnel, 1798.

LOCKE, John. **Várias Obras**. 3. ed. Tradução de Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Nova Cultural, 1983 (Os Pensadores).

MESLIER, Jean. **Crítica Del La Religión y Del Estado**. Barcelona: Ediciones Península, 1978.

_____. Testamento de Jean Meslier. **Filosofia Clandestina**. Tradução de Regina Shöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2011 (v. 2).

MORE, Thomas de. **Utopia**. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Os Pensadores).

PADRES APOLOGITAS. **Carta a Diogneto**. São Paulo: Paulus, 1997.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. 3. ed. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Os Pensadores).

_____. **Pensées**. Montrouge: Librairie Générale Française, 1972.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria H. R. Pereira. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1987.

ROTTERDAM, Erasmo de. **Elogio da Loucura**. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Os Pensadores).

TOCQUEVILLE, Alexis. **Várias obras**. São Paulo, Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).

VOLTAIRE, François Marie Arouet. **Dictionnaire Philosophique**. Paris: Gallimard, 1994.

_____. **Les Oeuvres Completes de Voltaire**. Correspondance and related documents. Banbury: Oxfordshire, 1971.

_____. **Lettres Philosophiques**. Paris: Flammarion, 1989.

_____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 2002.

_____. **Oeuvres Historiques**. Paris: Gallimard, 2000.

_____. **Seleções**. São Paulo: W. M. Jackson editores, 1958.

_____. **Traité sur la tolérance** (avec l'introduction par René Pomeau). Paris: Flammarion, 1989.

_____. **Várias Obras**. 2. ed. Tradução de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Nova Cultural, 1983 (Os Pensadores).