UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO E DOUTORADO EM FILOSOFIA

Israel Alexandria Costa

Rousseau e o mal da intolerância

Salvador
2013

Israel Alexandria Costa

Rousseau e o mal da intolerância

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH), da Universidade Federal da Bahia (UFBA), como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia e Teoria Social.

Área de Concentração: Filosofia Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva.

Salvador
2013

Costa, Israel Alexandria
C837 Rousseau e o mal da intolerância / Israel Alexandria Costa. – Salvador, 2013.
210f.

Orientador: Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva.
Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2013.

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. 2. Filosofia francesa. 3. Razão. 4. Tolerância. 5. Religião. I. Silva, Genildo Ferreira II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD – 194.4

Israel Alexandria Costa

Rousseau e o mal da intolerância

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH), da Universidade Federal da Bahia (UFBA), como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia e Teoria Social.

Área de Concentração: Filosofia Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva.

Data de Aprovação:

16 de DEZEMBRO de 2013

Banca Examinadora:

Maria das Graças de Souza (USP)

Luiz Felipe Sahd (UFC)

Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Mauro Castelo B. de Moura (UFBA)

Genildo Ferreira da Silva (UFBA)

AGRADECIMENTOS

Aos corresponsáveis pela realização deste trabalho, especialmente ao Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva, pelo apoio institucional; ao meu orientador Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva, pelos desafios teóricos e práticos que se tornaram lições de vida, confiança e amizade; ao Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura, pelo apoio e sabedoria com que nos conduziu desde o início desta jornada; ao Prof. Dr José Oscar de Almeida Matos, a quem devo a sugestão de iniciar o tema desta tese; ao Prof. Dr. Rodrigo Brandão, pelas aulas sobre a Filosofia de Voltaire; ao Prof. Dr. Antonio Carlos dos Santos, pelas valiosas reflexões sobre o tema da tolerância e observações que permitiram conferir um caráter científico ao texto; à Profa. Dra. Maria das Graças de Souza, pelas valiosas contribuições e lúcidas observações acerca das possibilidades de perspectivas em torno do tema; ao Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd, pelos contrapontos fundamentais à perspectiva adotada; à Profª Dra. Silvia Faustino, pela boa vontade e contribuições sobre as controversas relações entre Rousseau e o romantismo; à Profª Adriana Tabosa, pelas conversas esclarecedoras sobre a noção de simulacro; à Profª Maria Cecília Almeida, pelas liçoes sobre Pierre Bayle; aos colegas do doutorado Alan da Silva Sampaio, Fabrício Pires Fortes, Geovana da Paz Monteiro, Marcelo de Sant'Anna Alves Primo, Mariana Lins Costa, Roberto Rivelino Evangelista da Silva, Saulo Henrique Souza Silva e Wagner Teles de Oliveira, pelas contribuições feitas nos Seminários do Programa; a todos, enfim, que citaria nominalmente neste rápido texto não fossem as fronteiras da memória, a escassez de tempo para corrigi-la e o receio de fugir às especificações que no presente limitam as palavras,

meus sinceros agradecimentos!

Israel Alexandria Costa

A intolerância é a guerra da humanidade.
ROUSSEAU

RESUMO

A presente tese tem por tema e objeto de pesquisa o mal da intolerância na filosofia de Jean-Jacques Rousseau, e como objetivo oferecer, sob uma perspectiva político-filosófica, uma abordagem sistemática desse tema a partir das obras político-pedagógicas e autobiográficas do autor. Partindo da hipótese rousseauniana da origem do mal para propor um conceito de intolerância que possa contemplar a variedade das questões que a tradição filosófico-tolerantista designara como sendo questões de intolerância, busca-se aqui defender a tese de que a intolerância é amor-próprio e impiedade. Esta defesa pretende provar que é à luz dessa concepção que Rousseau pensa as questões que formam o quadro geral da reflexão tolerantista representada nas obras de Locke, Bayle e Voltaire como a dos limites entre o poder civil e o eclesiástico, do ateísmo virtuoso, do fanatismo e da censura. Na primeira parte que forma a estrutura desta defesa busca-se fixar a perspectiva filosófica e a hipótese mediante o argumento de que o estatuto da obra rousseauniana é filosófico e que sua reflexão acerca das origens do mal permite pensar o conceito de intolerância como um mal que se define pelas noções de amor-próprio e de impiedade. Em seguida, sublinha-se o modo como as referidas questões são contempladas pela filosofia de Rousseau mediante a análise da concepção de intolerância que se encontra implicada nas reflexões do autor sobre o tema.

Palavras-chave: Rousseau, Jean-Jacques. Filosofia francesa. Razão. Tolerância. Religião.

RÉSUMÉ

La présente thèse a pour thème et objet de recherche le mal de l'intolérance dans la philosophie de Jean-Jacques Rousseau et pour objectif d'offrir, dans une perspective politico-philosophique, une approche systématique de ce thème à partir des œuvres politico-pédagogiques et autobiographiques de l'auteur. Partant de l'hypothèse rousseauienne de l'origine du mal pour proposer un concept de l'intolérance qui puisse prendre en compte la variété des questions que la tradition philosophico-tolérante avait désignées comme étant des questions d'intolérance, on s'attache ici à défendre la thèse que l'intolérance est amour-propre et impiété. Cette argumentation veut prouver que c'est à la lumière de cette conception que Rousseau pense les questions qui forment le tableau général de la réflexion tolérante présente dans les œuvres de Locke, Bayle et Voltaire comme étant celle des limites entre le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique, de l'athéisme vertueux, du fanatisme et de la censure. Dans la première partie qui forme la structure de cette argumentation nous cherchons à construire la perspective philosophique et l'hypothèse au moyen de l'argument selon lequel le statut de l'œuvre rousseauienne est philosophique et que sa réflexion au sujet des origines du mal permet de penser le concept d'intolérance comme un mal qui se définit par les notions d'amour-propre et d'impiété. Ensuite, nous soulignons le façon comment finalement ces questions sont prises en compte par la philosophie de Rousseau moyennant une analyse de la conception de l'intolérance qui est impliquée dans les réflexions de l'auteur sur le sujet.

Mots-clés : Rousseau, Jean-Jacques. Philosophie française. Raison. Tolérance. Religion.

SUMÁRIO

Introdução **9**

Capítulo Primeiro: Rousseau e a problemática da intolerância **13**

1.1 Rousseau e a Filosofia 19
1.2 A questão do teatro 45

Capítulo Segundo: A hipótese do mal da intolerância **50**

2.1 Das origens do mal 55
2.2 Das origens do mal da intolerância 70

Capítulo Terceiro: Intolerância e Religião Natural **80**

3.1 Da educação para a sabedoria 92
3.2 Da educação para a virtude 111

Capítulo Quarto: Intolerância e Religião Civil **122**

4.1 Contrato e religião civil 124
4.2 O dogma negativo da intolerância 129
4.3 Da guerra e do fanatismo 138

Capítulo Quinto: Intolerância e abuso do poder **155**

5.1 Do abuso do poder eclesiástico 159
5.2 Do abuso do poder civil 170
5.3 Do abuso do poder representativo 182

Considerações finais **194**

REFERÊNCIAS **197**

Introdução

Esta tese tem por tema e objeto de pesquisa o mal da intolerância em Rousseau, e como objetivo oferecer um quadro sistemático desse tema a partir de uma perspectiva filosófica em torno da obra do autor. Com acerto, nota Kawauche, que são "raros os estudos sistemáticos acerca da tolerância na obra de Jean-Jacques Rousseau" (2010, p. 127), indicando que o presente desafio é ainda pouco explorado, não obstante sua evidente importância tanto para os estudos do século XVIII quanto para o debate político-filosófico contemporâneo.

Essa importância aumenta quando se considera que o objeto em questão não se confunde com o tradicional tema do mal tal como fora pensado por filósofos como Agostinho, Leibniz e o próprio Rousseau; nem com a questão da intolerância como tema tratado por Locke, Bayle, Montesquieu, Voltaire e os demais enciclopedistas. O tema do mal da intolerância é, portanto, um tema híbrido, extremamente novo por ser uma delimitação do tema do mal em geral. Ao postular aqui a intolerância como um mal específico, a ideia é menos destacar os combates episódicos da guerra filosófica contra as manifestações da intolerância do que investigar a fundo em que consiste esse mal.

A obra de Rousseau fornece abertura para esse tema tão especial porque estamos diante de um pensador que articula a tradicional questão da origem do mal com a luta enciclopédica contra a intolerância. Com efeito, a justificação da providência de que deram exemplo pensadores como Agostinho e Leibniz é um tema tão caro a Rousseau quanto a herança lockiana da separação radical entre Igreja e Estado, e a bayliana dos direitos da consciência errante que, no século XVIII, tornaram-se cânones de um movimento que via na intolerância uma infâmia a ser esmagada pelo partido filosófico.

Contudo, para Rousseau, a questão do mal e o engajamento na luta enciclopédica são duas demandas de certo modo indissociáveis em sua obra; para ele, pensar o mal, seus fundamentos e origens, e pensar a questão da superstição religiosa de seu tempo são coisas imbricadas. Não é à toa que seu *Discurso sobre a desigualdade* é uma obra preocupada com a determinação da origem do mal e com o intuito de afastar da exegese da queda humana as superstições do gênesis bíblico que envolviam Evas tentadas, serpentes e potestades celestiais. Para ele, a luta contra as manifestações episódicas da intolerância não faz sentido sem considerar a profunda questão filosófica do advento do mal moral.

Nesta perspectiva, o fundo do problema da intolerância não reside, para ele, nos abusos de poder cometidos pelos déspotas em nome da religião, mas na perversão do amor-próprio e da impiedade que assinala o fato de uma depravação radical do homem natural no momento em que este teria abandonado o seu primitivo estado de natureza aquém da história para se tornar um ser histórico e social.

Em Rousseau, a razão que faz frente a esse mal profundo e às suas manifestações encontra-se armada de uma consciência que se eleva para além das determinações históricas e das instituições sociais e em direção a um modelo de bem e bondade que se opõe não apenas aos males da sociedade, mas à sociedade inteira.

Em vista disso, uma ideia mestra que se procura defender na presente tese é a de que há inadequações na concepção segundo a qual a filosofia de Rousseau aparece como pensamento que hesita em considerar que a intolerância seja um mal; busca-se demonstrar que há certas impropriedades em torno da leitura desse autor quando o considera como pensador que oscila "entre a fidelidade e a indiferença, ou mesmo a hostilidade" (RÉTAT, 1971, p. 372) para com a luta filosófica do século XVIII contra a intolerância.

Em defesa dessa ideia, nos cinco capítulos desta tese, apresentam-se as diversas frentes de batalhas que o autor travou contra a intolerância, destacando, no *Capítulo Primeiro*, o comprometimento rousseauniano com o movimento enciclopedista no tocante ao problema da intolerância, sustentando aí que pesam mais as disposições tolerantistas do espírito geral da obra do autor do que as exaltadas declarações contra os filósofos e a filosofia e em favor da religião, sugerindo que tais exaltações valeriam mais como hipérboles de linguagem atadas a conveniências circunstanciais do que como enunciados dotados de verdadeiro valor filosófico. Ainda nesse capítulo, defender-se-á que o discurso religioso rousseauniano — sobre o qual frequentemente se baseia o obscuro retrato do Rousseau partidário da instituição protestante — encontra-se inteiramente a serviço da luta enciclopedista contra a superstição e o fanatismo religioso na medida em que seu estatuto seria o da linguagem da sedução voltada para a divulgação do ideal filosófico da tolerância.

No *Capítulo Segundo*, partindo da genealogia do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* — doravante e eventualmente chamado *Segundo Discurso* —, e também das justificações da natureza e da providência que Rousseau opera nas cartas dirigidas a Philopolis, Franquières, Beaumont e Voltaire, pretende-se mostrar que a intolerância é, para o autor, um tipo de mal cuja categoria reclama da filosofia a exclusividade da atenção em relação às demais categorias do mal. Nesse capítulo, destaca-se o mal da intolerância como depravação moral, ou seja, como mal passível de ser pensado a

partir da perspectiva de um remédio para o qual as especulações filosóficas em torno do problema do mal físico e metafísico restam inúteis sob o império do mal moral.

Nos capítulos *Terceiro* e *Quarto*, respectivamente dedicados ao tema da prescrição rousseauniana dos remédios pedagógico e político da intolerância, o mal será abuso da liberdade.

No *Capítulo Terceiro*, o exame do mal da intolerância encontra-se em relação direta com o tema da educação e, em especial, com o da educação para a religião natural. Com base na passagem sobre o tema da opinião, que preambula o texto da *Profissão de fé do Vigário saboiano*, a saber, "é sobretudo em matéria de religião que a opinião triunfa" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 558), a existência do mal da intolerância será atrelada a um certo gênero de educação positiva que deve ser renegada por não estar voltada à formação da capacidade humana de sacudir o jugo da opinião religiosa. Nesse texto sobre a educação rousseauniana voltada para a formação da sabedoria e da virtude da tolerância, destaca-se a importância pedagógica da religião natural para a crítica das tradicionais catequeses infantis e dos seus efeitos sobre a razão humana.

No *Capítulo Quarto*, volta-se o foco para a religião civil, cujo texto de referência é o penúltimo dos nove capítulos que integram o quarto livro do *Contrato Social*, no qual a intolerância é um mal que ameaça de morte o corpo político e reclama ser evitada mediante um artigo de fé civil. Nessa seção da tese, mostrar-se-á que a prescrição da interdição desse mal nos níveis civil e religioso tem por objetivo proteger o Estado contra o mal da intolerância tanto em sua estrutura quanto em sua dinâmica. Ainda nessa seção, situam-se como equívocos de interpretação as leituras em torno do referido capítulo do *Contrato* que recusam dar reconhecimento ao compromisso de Rousseau para com a laicidade e a luta filosófica de seu século contra a intolerância.

Finalmente, no *Capítulo Quinto*, o mal da intolerância será sinônimo de abuso de poder, e sua análise se fará junto ao que se designa por *L'Affaire Jean-Jacques Rousseau*, pois nos escritos rousseauístas pós 1762, o mal da intolerância perderá o estatuto de hipótese a serviço de uma teoria prescritiva para se tornar objeto de debate acirrado envolvendo a própria pessoa de Rousseau. Com efeito, enquanto os conteúdos tratados no *Emílio* e *Contrato* (1762) eram basicamente prescritivos, nas epístolas contestativas os textos perderão esse caráter para assumir o tom de autodefesa em que o mal da intolerância se confundirá com os abusos do poder eclesiástico (*Carta a Beaumont*, de 1763) e do poder civil (*Cartas escritas da montanha*, de 1764) cometidos no *Caso Rousseau*, cidadão de Genebra. Nessa mesma seção, adentra-se nos restantes quinze anos da produção literária do autor, em

que os escritos autobiográficos apresentam, segundo nossa interpretação, a intolerância como abuso de poder que o autor denuncia junto ao *Caso Jean-Jacques*, inteiramente voltado para o mal da representação. Por fim, resta afirmado também nesse capítulo o caráter filosófico de suas produções autobiográficas, injustamente repelidas como literatura não filosófica.

A ampla perspectiva que se busca apresentar como defensável após esse exame é que, em sua incursão filosófica em torno da presente temática, Rousseau se volta radicalmente contra a intolerância e a instituição religiosa em favor da verdadeira filosofia que, para ele, não seria uma atividade definida pelo mórbido amor contemplativo da verdade, mas sobretudo pelo cuidado para com a questão do mal na esfera humana e em todas as formas de sua existência. Para os leitores que pensam esse autor a partir do retrato do sentimentalista romântico e do filósofo indeciso, o presente texto possibilitará uma experiência impactante e intelectualmente desafiadora, e assim espera-se que seja, pois entre os objetivos deste trabalho está o de contribuir para o debate acerca do estatuto da obra rousseauniana.

Capítulo Primeiro: Rousseau e a problemática da intolerância

> "Qu'il serait doux de vivre parmi nous, si [...] la véritable philosophie était inséparable du titre de philosophe!" (ROUSSEAU, 1964d, v. 3, p. 7)

Este capítulo se destina a fixar o estatuto da obra de Rousseau em face das leituras romântico-sentimentalistas tendentes a desprezar o valor filosófico das considerações antropológicas do autor. Considerando o tema da presente tese, parece adequado e promissor começar essa reflexão com uma observação extraída de um livro com o qual Ernst Cassirer pretende haver decifrado o espírito da filosofia iluminista:

> se interpreta de modo totalmente errôneo a tolerância cuja necessidade é proclamada pela filosofia iluminista, atribuindo-lhe um sentido puramente negativo. A tolerância é uma outra coisa muito diversa da recomendação de uma atitude lassa e indiferente a respeito das questões religiosas (CASSIRER, 1997, p. 224).

Essa errônea interpretação da palavra *tolerância* — quando se tem em vista o movimento iluminista — tem algo de apego ao sentido que davam a essa palavra autores de língua latina. Com efeito, *tolerantia* aparece em Cícero e Tácito como sinônimo de *condescendência*: *tolerantia doloris* se traduz, neles, como paciência ou condescendência na dor. Tomás de Aquino (2001, v. 4 , p. 355), na *Suma Teológica*, dirá que "tolerância é o mesmo que paciência", para destacar que há fortaleza em *suportar* ou *sofrer* um mal. Sob essa perspectiva, o doutor da Igreja considera que Deus é tolerante porque o sistema divino não se abalou apesar do advento do mal do pecado humano, a fortaleza do sistema universal se prova por sua capacidade de *suportar* (ou tolerar) o mal sem se deixar afetar por este; na mesma linha de raciocínio, o homem justo, por sua vez, seria tolerante no sentido de que ele se mantém firme em sua justiça, mesmo quando *sofre* um mal. No século XVIII, a língua francesa revelará essa herança ao traduzir nos Dicionários os verbetes de raiz *Tolér-* a partir dos verbos *supporter* e *souffrir*, a exemplo do que se lê no Antoine Furetière e no Trévoux[1].

---

[1] No *Dictionnaire Antoine Furetière* (1690), tolerável é 'o que se pode suportar', e tolerância é 'paciência pela qual se sofre, se dissimula alguma coisa'. No *Trévoux* (6. ed., 1771), é 'condescendência que faz com que não se impeça certas coisas, ainda que se tenha o conhecimento delas e o poder para impedi-las'. Na língua francesa atual, em razão do significado que, desde o século XVIII, os filósofos e os cientistas emprestaram à palavra tolerância esta se mostra mais rica de sentido, a exemplo do *Larousse* (Paris, 2010), que dá à *Tolérance* o

Contudo, esse sentido se tornará, como assevera Cassirer, obsoleto, e definhará, pouco a pouco, no século do esclarecimento, para o qual a tolerância se tornará uma bandeira de luta da filosofia contra o fanatismo.

Sobre esse novo sentido de tolerância paira uma dúvida desencadeada por uma certa interpretação romântica de Rousseau; dir-se-ia, segundo essa leitura, que, em face do seu romantismo, Rousseau teria rompido com o movimento filosófico; que sua verdade profunda viria da forma exaltada com que, por diversas vezes, declarou não pretender ser um filósofo nem se prender à bandeira de partidos. Todavia, atentando para as disposições básicas do autor e para o espírito geral de sua obra, há quem prefira dar outro curso à interpretação, reconhecendo que o autor teria demonstrado através de suas reflexões um constante engajamento aos ideais filosóficos do XVIII francês. É possível defender, sem necessariamente recusar a relativa pertinência de outras diferentes perspectivas, que é nesse engajamento, não nas exaltadas epígrafes lançadas contra desafetos pessoais, que reside a verdade de Rousseau.

Comentando sobre o desenvolvimento do tema do mal em Rousseau, em especial quanto ao mal do fanatismo, Starobinski reconhece, além de outros sérios comentadores rousseauístas, que o autor é um filósofo que "faz causa comum com os *Philosophes*" (1991, p. 76). Esse duplo reconhecimento de que dá exemplo Jean Starobinski — de que há uma filosofia em Rousseau e de que esta se encontra engajada à luta filosófica do seu século — não ocorre imediatamente aos leitores que se deparam pela primeira vez com a obra rousseauniana, e isto é muito compreensível em vista dos vários inconvenientes ou desafios que essa obra oferece a quem tem a pretensão de considerá-la sob um prisma filosófico. O primeiro desses inconvenientes se prende à enorme quantidade de escritos sobre Rousseau que, em grande parte, apresentam esse autor sob a luz desfavorável de um rótulo símples, mas inconsistente, pois um cuidadoso acompanhamento do desenvolvimento intelectual do genebrino em suas várias obras e uma articulação destas num todo mais ou menos coerente permite vislumbrar que Rousseau é refratário a este ou àquele rótulo.

O segundo inconveniente vem do fato de que o próprio Rousseau escreveu sobre diversos assuntos e a partir de um amplo espectro de perspectivas. Leia-se apenas o *Discurso sobre as ciências e as artes* — doravante e eventualmente chamado *Primeiro*

---

significado ético-filosófico de "respeito à liberdade de consciência e abertura de espírito". Em língua portuguesa, as incorporações de significados foram, sobretudo, de caráter técnico, ficando a parte ético-filosófica a desejar; nesse sentido, a palavra ainda permanece presa à ideia de *condescendência*, a mesma que se encontra em *Comentários da guerra do Alentejo*, de Luis Marinho de Azevedo (Lisboa, 1644), obra referida pelo Dicionário Houaiss como fonte sinônima de *Tolerância*.

Discurso — e se terá a impressão de que Rousseau é um inimigo da Filosofia; leia-se somente o *Discurso sobre a origem da desigualdade,* ou o texto de um comentador que só tenha lido essa obra e, muito provavelmente, formaremos a imagem de um Rousseau pessimista e partidário de um individualismo abstrato; leia-se somente o *Contrato Social* e se acreditará ter lido a obra de um coletivista abstrato. Um lê os *Devaneios* e crê haver conhecido o pai do pré-romantismo alemão, o outro lê as *Cartas escritas da montanha* e julga ser a obra de um promotor de justiça; um lê a *Memória apresentada ao Senhor de Mably sobre a educação de seu filho* e vê um pedagogo a oferecer um plano de ação educativa, o outro lê o *Emílio* e vê o mesmo pedagogo a oferecer uma teoria sobre educação que recusa as estratégias antes propostas. Além de escrever sobre assuntos diversos, Rousseau costuma, sobre um mesmo assunto, redigir textos a partir de diferentes perspectivas[2], e tais diferenças de abordagem sobre um mesmo assunto ocorrem, também, em matéria de política, poética, linguagem, religião, história, filosofia etc. Trata-se, portanto, de um autor cuja unidade de pensamento não se deixa capturar tão facilmente. Quem examina apenas uma ou duas matérias tratadas por ele, ou não acompanha suas mudanças de perspectivas em torno de um mesmo assunto, dificilmente compreenderá o princípio que subjaz às suas reflexões. E esse princípio, ao que tudo indica, parece existir de fato; ao menos é isso que nos assegura o próprio autor ao pretender que as contradições atribuídas às suas obras se devam à diversidade dos temas de que tratou, à má vontade dos seus intérpretes, aos limites da escrita argumentativa e, sobretudo, aos limites do vocabulário. Apesar de ser um tanto exagerada essa pretensão de clareza e de unidade no que concerne à sua própria escrita, é preciso convir que Rousseau, ao escrever, de fato trava um sério embate com os limites da linguagem; em muitas passagens de seu texto é possível encontrar observações desse gênero: "ao escrever, fiz cem vezes a reflexão de que é impossível numa obra dar sempre os mesmos sentidos às mesmas palavras. Não existe língua bastante rica para fornecer tantos termos, expressões e frases quantas são as modificações que nossas ideias podem ter (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 345).

O terceiro inconveniente prende-se, de certo modo, a esses citados limites da linguagem. Para fugir, por exemplo, da fraqueza persuasiva da argumentação puramente filosófica, o escritor atrela a essa argumentação uma poética que reforça a comunicação com o leitor, persuadindo-o através de uma oratória intensamente sedutora. Esse recurso, entretanto,

---

[2] A esse respeito cumpre conferir o trabalho da Profa Carlota Boto, *Rousseau preceptor: orientações pedagógicas para a instrução de crianças verdadeiras*, apresentado por ocasião do XVII Congresso Interamericano de Filosofia, promovido pela SIF.

tem levado certos comentadores[3] ao não reconhecimento do estatuto filosófico da obra, pelo mero fato do texto de Rousseau não estar puramente servido de raciocínios lógicos; equivocadamente, eles parecem pretender que o percurso filosófico só pode ser aquele que oferece ao leitor uma escada silogística sobre a qual, passo a passo, nos elevamos pela lógica ao ápice da ideia filosófica. Contudo, o percurso filosófico do texto de Rousseau existe, não como uma escada, mas como aclive suave; é possível acompanhá-lo, percorrer sua trilha quase oculta pela poética, abrir passagens em direção às ideias filosóficas.

Todavia, mesmo esses devaneios poéticos do autor possuem uma justificação racional e filosófica quando se considera que, no século das luzes, era preciso lançar mão da *sedução*, em vista do projeto de *divulgação* do ideal filosófico contar com a evidência de que as ideias filosóficas, sozinhas, não são capazes de seduzir o vulgo.

Ironicamente, foi o extraordinário poder de sedução de Rousseau que terminou por ofuscar o brilho da parte argumentativa de sua obra. O poder rousseauniano de seduzir os leitores destacou-se de tal modo que, sob a pena de alguns comentadores, esse poder pareceu se tornar o essencial da obra. Por meio dessa equivocada inversão, o autor foi injustamente classificado como poeta romântico. Roberto Romano (2005, p. 28) denuncia o caráter postiço dessa leitura ao destacar que "boa parte da recepção dada aos seus escritos [os de Rousseau] entrou na categoria dos róseos bombons estilísticos, graças à alquimia conservadora e romântica". Com efeito, essa tradição fez do genebrino um escritor tão sentimentalista que escanteou quase que por completo os elementos racionalistas da sua obra que, a despeito da alquimia romântica, constituem a essência dos seus escritos político-pedagógicos.

Essa alquimia romântica se deve, em grande parte, ao tradicional preconceito pelo qual se costuma opor sentimento e razão. É verdade que Rousseau se vale da palavra *sentimento* como ponto de apoio para falar de sensação, de fé e de emoção, mas não é menos verdade que essa mesma palavra também assume, em sua obra, um caráter estritamente racionalista; *sentimento*, em Rousseau, não aponta apenas para coisas do coração, também aponta para modelos hipotéticos que referenciam rigorosas argumentações filosóficas; como disse Launay, Rousseau "tinha um coração sensível demais para se tornar um sentimental"

---

[3] Cf. BESSE, G. J.-J. Rousseau: maître, laquais, esclave. In: _____. *Hegel et le siècle des Lumières*. Jacques d'Hondt (Ed.) Paris: PUF, 1974; SAINTE-BEUVE, C.-A. Les Causeries du lundi, III. Gallica (Bibliothèque Numérique de la BNF). 2001. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/Catalogue/noticesInd/FRBNF37310484.htm>. Acesso em: 21 dez. 2004; MASSON, Pierre. *La Religion de J.-J. Rousseau*. Em língua portuguesa, largamente publicados e bem próximo do vulgata brasileira rousseauista estão: DURANT, Will. Rousseau. In: _____. *História da Filosofia*, e o preâmbulo *Vida e obra*, publicado no volume sobre Rousseau, da coleção *Os Pensadores* da Abril Cultural.

(1999, p. 19). Portanto, é fundamental para que se perceba o verdadeiro traçado da obra rousseauniana reconhecer a existência de uma ambiguidade em torno dessa palavra. Quem logrou fazer isso de forma muito feliz foi Cassirer, ao atestar que "a palavra '*sentiment*' [em Rousseau] possui uma conotação ora naturalista ora idealista; é utilizada ora no sentido da mera sensação ora no sentido do julgamento e da decisão moral" (1999, p. 105). Eis um exemplo valioso de como o genebrino usa a ideia de sentimento para designar a mera sensação:

> sei apenas que a verdade está nas coisas e não no meu espírito que as julga, e que, quanto menos coloco de meu nos juízos que faço sobre elas, mais estou seguro de me aproximar da verdade. Assim, minha regra de me entregar mais ao sentimento do que à razão é confirmada pela própria razão (1969b, v. 4, p. 573).

Aqui, permite-se considerar que o *sentimento* seja uma condição de possibilidade do conhecimento objetivo, o que liga Rousseau ao pensamento de Condillac, para quem a verdade estaria mais comprometida com o objeto tal como ele se mostra ao sujeito que se torna passivo (ou receptivo), do que com a atividade do sujeito judicante, que assim impede o objeto de revelar a sua essência. Contudo, em outro momento, vemos escrito que "ideias são sentimentos" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 600) e que "podemos exercitar-nos para ver como para sentir" (Id, 1961a, v. 2, p. 59). Neste caso, a noção de sentimento integra-se à categoria humana da perfectibilidade e contempla o espectro da atividade antropológica. É nesse sentido que o autor de *Rousseau e a fundamentação da moral* declara ser o sentimento uma categoria "crucial na antropologia rousseauniana" (SILVA, 2004, p. 159). Em *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, Pierre Burgelin tende a ver no *sentimento* assim compreendido um princípio fundamental de uma filosofia da existência, a exemplo do chamado *sentiment d'existence* (1952, p. 219), que caracterizaria o modo de ser do homem natural do *Discurso sobre a desigualdade*, ou ainda o do homem religioso da *Profissão de fé do Vigário saboiano*, a quem Rousseau faz dizer: "existir, para nós, é sentir" (1969b, v. 4, p. 600).

São esses os principais desafios que reclamam ser superados, a fim de que se possa descortinar na obra rousseauniana uma racionalidade argumentativa e filosófica. Não deve surpreender o fato de que o próprio Cassirer, que tanto falou do *sentimento* na obra de Rousseau, declare, num ensaio sobre o filósofo, que este termina "na mais categórica fé na razão" (1999, p. 80). Esta lúcida descoberta de Cassirer tende a escandalizar os comentadores rápidos de Rousseau e mesmo alguns pacientes eruditos, a exemplo do católico Pierre Masson, que numa volumosa obra empresta à noção de *sentimento* em Rousseau o caráter

exclusivo de "forma da sua consciência e equilíbrio de seu pensamento" (1970, p. 41), como se o pensamento fosse aqui uma faculdade estanque à do sentimento. Especialmente contra Masson, Derathé sugere, em *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, que não se deve procurar nos textos do autor substratos sentimentais-religiosos, mas uma racionalidade capaz de nada ceder à opinião religiosa. "Com efeito" — observa Derathé (1948, p. 31) —, "a intenção de Rousseau ao publicar a *Profissão de fé* foi a de propor ao público uma religião que absolutamente não devesse nada à opinião e que fosse fundada unicamente sobre a razão individual".

Jean Starobinski também viu na articulação rousseauniana entre dois sentimentos básicos — o da transparência e o do obstáculo — um exercício de racionalidade. Em seu ensaio *Transparência e Obstáculo*, esse comentador pretende que a noção rousseauniana de estado de natureza seja a expressão de um sentimento poético de transparência, uma "evocação encantada de um 'lugar onde viver'" (1991, p. 26), onde o primitivo homem da natureza é "imediatamente o eu de Jean-Jacques" (Ibid, p. 85); mas esse arguto psicanalista, juntamente com a maioria dos bons intérpretes rousseauístas, não deixa de assinalar inequivocamente que, em vista do sentimento de obstáculo que o autor pranteia ao ter de viver em sociedade, o sentimento de transparência que se alia ao estado primitivo do *Discurso sobre a desigualdade* é, sobretudo, um "postulado especulativo de uma história hipotética" (Ibid, p. 25), um "princípio sobre o qual a dedução poderá apoiar-se em busca de uma série de causas e de efeitos bem encadeados" (op. cit.). Antes de Starobinski, ninguém menos que Kant perceberia isso ao ler os lamentos rousseaunianos contra a desigualdade humana inscritos no *Segundo Discurso*; o maior crítico da Razão disse que Rousseau "*tem muita razão* ao lamentar-se dessa desigualdade" (KANT, 1958, p. 123, grifo nosso).

Contra a indicação de Kant, caiu-se no ridículo de ver no *Discurso da desigualdade*, em vez de uma obra de filosofia, um livro que prega o ideal idílico do bom selvagem, da fábula angelical e doce do homem das florestas. No Brasil, Rousseau foi traduzido como o autor do bom selvagem; aqui, a expressão "*mon sentiment*" — que no XVIII francês significava algo como "meu ponto de vista"[4] — foi frequentemente traduzida de forma descuidadamente literal.

---

[4] "O termo *sentiment* é polissêmico. Em francês, quando se apresenta com um possessivo [*son sentiment / mon sentiment*] pode ser traduzido como *minha convicção, meu pensamento*. Esse cuidado não foi levado em conta em algumas traduções da obra de Rousseau como é o caso da edição do *Emílio* pela Martins Fontes (1995). Como exemplo de tradução que teve o cuidado para considerar a sutileza do termo, cito aquela coordenada por MARQUES, José Oscar. (IFICH/UNICAMP, 2002). Cf. Le nouveau Petit Robert; Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, 2002, p. 2407. (Cf. SILVA, 2004, p. 101).

Cumpre, entretanto, optar pelo afastamento dessas leituras que formam o retrato romantizado e adocicado do filósofo para se ir em busca de outro retrato. Tal opção se justifica por duas razões: em primeiro lugar porque é de se suspeitar que a cultura romântica tenha empestado os países do Ocidente, inspirando traduções e interpretações que levam a atentar mais para as bisbilhotices rasteiras sobre a vida de Rousseau do que para suas ideias, e essa postura generalizada é estranhamente conveniente aos governos quando se constata que as ideias desse autor são perigosas demais para as autoridades políticas. As trilhas argumentativas do filósofo, mesmo que um tanto escondidas sob a densa folhagem dos devaneios, podem levar o leitor a desconfiar de que, sob a oratória cristã do filósofo, há raciocínios que descambam numa crítica radical da religião e do cristianismo, e aí o leitor se dá conta de que "Rousseau era não apenas notoriamente anticlerical, mas também, e em larga medida, anticristão" (MERQUIOR, 1980, p. 87). Os homens do poder dotados de alguma perspicácia, ao se embrenharem por essa trilha, não se equivocaram sobre o caráter revolucionário das ideias de Rousseau, sobretudo o da ideia de que a razão é a única autoridade em matéria de verdadeira religião.

Essa ideia central a toda racionalidade anticlericalista está presente na obra inteira de Rousseau. É preciso levar muito a sério a passagem da *Profissão de fé* na qual se lê que "as maiores ideias da divindade vêm-nos pela razão sozinha" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 607); é a ela que se volta incessantemente o autor, inclusive e principalmente quando declara que nunca deixou de insistir "sobre a autoridade da razão em matéria de fé" (Id, 1964n, v. 3, p. 719).

1.1 Rousseau e a Filosofia

Descartados os caricaturais retratos românticos de Rousseau, cumpre descartar também certos traços que não se conformam com o reconhecimento do estatuto filosófico da obra rousseauniana e do engajamento do autor na questão do mal da intolerância que inspirou o movimento enciclopedista.

O primeiro e mais importante desses traços é aquele tendente a retratar Rousseau como antifilósofo ou, mais especialmente, como antifilósofo do esclarecimento. A obra na qual se costuma identificar esse traço é o *Discurso sobre as ciências e as artes*. Se Rousseau tivesse de fato defendido aí essa posição, seria preciso considerar que o próprio autor declarou ser esse seu *Primeiro Discurso* a obra de um insipiente, mas esse não é o caso, já que, nessa mesma obra, o autor venerou e respeitou a filosofia a tal ponto que abominou a

vulgaridade do costume de conceder a qualquer um que se dedicasse às belas letras o título de *filósofo*; nesse livro, ele lamenta que a filosofia de seu século tenha se tornado vítima da oposição entre ser e parecer; que a mera aparência de filósofo fosse o bastante para que se concedesse imerecidamente o título de *Philosophe*. A crítica aos seus contemporâneos consiste precisamente em que estes teriam renegado a "verdadeira filosofia" (ROUSSEAU, 1964d, v. 3, p. 30) para dar mais atenção à opinião vulgar acerca do que é a filosofia. A consciência de que nada que venha do populacho tem a ver com a verdadeira filosofia fez o autor impacientar-se com Sr. Bordes — um dos que o acusavam de ser antifilósofo —, respondendo-lhe: "já repeti centenas de vezes que é bom existirem filósofos, contanto que o povo não se proponha a sê-lo" (Id, 1964r, v. 3, p. 78).

Essa crítica é bastante compreensível quando se sabe que, no século das luzes, frequentemente, a opinião de qualquer moralista ou naturalista que respirasse certa atmosfera de erudição e de irreligião, ao assumir a forma de discurso destinado ao público leitor, era considerada uma obra filosófica. Salinas Fortes compreendeu muito bem a variação semântica que a história operou em torno da palavra *filosofia* ao observar, falando especificamente do XVIII francês, que, nesse século, "o termo *philosophe* tem uma acepção mais ampla do que tradicionalmente, e engloba [...] até um naturalista e botânico como Buffon" (1981, p. 12). Para Salinas (1981, p. 28), no XVIII, a ambição dos filósofos de língua francesa é "sair pelas ruas, ou melhor, pelos famosos 'salões' privados mantidos por personalidades inclusive da aristocracia. [...] O sonho destes intelectuais 'engajados' é intervir nos acontecimentos e desenvolver uma intensa atividade pedagógica e civilizatória". Na perspectiva rousseauniana, haveria, portanto, que se diferenciar o *verdadeiro filósofo* do *intitulado filósofo* na medida em que este se caracterizaria por portar o título de propagador de uma nova fé, um pregador da verdade filosófica contra a falsidade religiosa, um militante que declara guerra aberta a tudo que respira religiosidade e almeja a glória de sair vitorioso nessa guerra em que se opõem duramente a tolerância filosófica e a intolerância teológica. Rousseau quer se ver engajado nessa luta como verdadeiro filósofo por pretender que *la philosophie* devesse ser uma atividade movida exclusivamente pelo amor à verdade, sem a promiscuidade do interesse por glórias e títulos de distinção, sem a preocupação em usar o jargão da metafísica para exaltação do próprio intelecto. É contra essa promiscuidade e esse rebuscamento que o autor endereça a seguinte crítica: "onde está o filósofo que, por sua glória, não enganaria de bom grado o gênero humano? Onde está aquele que, no segredo de seu coração, se proponha um outro objeto que não seja distinguir-se?" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 569).

A esse propósito, outra grave implicação da leitura que faz do nosso autor um sentimentalista romântico e um antifilósofo do esclarecimento é a ideia de que ele era contra o ideal filosófico da tolerância. Esta teria sido, de modo aproximado, a acusação feita por Voltaire em seu comentário sobre os dogmas da religião civil apresentados no final do *Contrato Social*: "todo dogma é ridículo, funesto, todo constrangimento sob dogma é abominável. Ordenar crer é absurdo. Limiteis ordenar a bem-viver" (VOLTAIRE, 1978b, p. 366). A essa opinião juntou-se uma vasta literatura que situa Rousseau como ideólogo de um coletivismo intolerante e filiado à tradição intolerantista de Bossuet, a exemplo do que ocorre em *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, cujo autor, referindo-se ao penúltimo capítulo do *Contrato*, declara que "Rousseau reconcilia-se aqui com a tradição medieval de Bossuet — ou antes, depois de haver estabelecido com seus contemporâneos uma nova concepção, inteiramente filosófica, ele se volta para a tradição teológica" (SCHINZ, 1929, p. 367). Essa pretensão de Schinz é, contudo, insustentável se consideramos que, por tradição teológica, deva-se entender a submissão religiosa do povo ao representante de Deus na Terra; com efeito, é a esse entendimento que se prende Bossuet ao postular: "deve-se obedecer ao príncipe por princípio de religião e de consciência" (1967, p. 67). Nesses termos, temos aqui uma tradição e um postulado com o qual, segundo nos parece, o autor do capítulo da religião civil jamais concordaria, conforme defenderemos na seção do *Capítulo Quarto* desta tese, dedicada à análise do nexo entre o texto do *Contrato Social* e o do referido capítulo.

Mesmo comentadores que costumam reconhecer a unidade de pensamento e o racionalismo de Rousseau — a exemplo de Gustave Lanson e Robert Derathé — dobraram-se ao jugo da opinião segundo a qual o capítulo da religião civil seria quase que um libelo contra a tolerância. O primeiro se diz surpreendido por "encontrar uma oposição entre o capítulo da Religião Civil e as ideias de tolerância que Rousseau sempre exprimiu" (LANSON, 1912, p. 27) e sugere que o autor do capítulo, em vez de um legítimo tolerantista, seja chamado de "organizador da intolerância" (Ibid, p. 27); o segundo simplesmente declara que "há na religião civil germes de intolerância" (DERATHÉ, 1962, p. 167).

Mas esse retrato contendo traços de um Rousseau intolerante é bastante controverso. O que se verifica na obra rousseauniana, após uma leitura bem cuidadosa e realizada em respeito às verdadeiras disposições do autor, é uma defesa intransigente e ininterrupta da tolerância, e se o capítulo da religião parece dizer o contrário, é preferível crer que o texto foi infeliz ou mal-escrito a crer que Rousseau deixou passar uma instrução intolerante. Entretanto, nem mesmo é esse o caso, conforme julgamos demonstrar no *Capítulo Quarto*, na parte dedicada ao exame da relação entre intolerância e religião civil.

Assim, Gustave Lanson (2012, p. 1) foi mais feliz ao traçar o retrato rousseauniano quando afirmou que, a partir do texto da *Profissão de fé*, se "tira facilmente uma lição de tolerância universal", pois certamente esse texto condensa o espírito de todas as obras de um pensador que estava plenamente convencido de que "a terra regurgitaria de sangue e logo pereceria o gênero humano, caso a filosofia e a moral não refreassem os furores do fanatismo e a voz dos homens não fosse mais forte do que a dos deuses" (ROUSSEAU, 1964g, v. 3, p. 285). Essa mesma convicção em torno do ideal filosófico da tolerância permanece incólume no texto da religião civil apesar do elogio que ali se faz da paixão religiosa, ou antes, em razão desse elogio, pois o autor reclama que a moral da tolerância não permaneça um ideal distanciado, mas penetre no coração do homem e se torne nele um sentimento de tolerância. Enfim, é sempre o mesmo ideal que reaparece nas cartas responsivas que o autor escreve a Tronchin, Beaumont, Voltaire, Diderot e D'Alembert; nelas, a tolerância é quase tudo o que o autor reclama para si, para suas obras e para a humanidade; nelas o adjetivo *tolérant* aplicado a pessoas é sempre um elogio, a exemplo do que ocorre em relação ao Monsieur Roguin, de Neuchâtel, considerado por nosso autor como um "ministro tolerante" (Id, 1826e, v. 22, p. 101) porque, em seus sermões, evitava alimentar querelas e perseguições por erros em matéria de fé. Comentando sobre a importância que Rousseau dava ao reconhecimento do direito ao erro para a fixação da ideia de tolerância, o autor de *A Tolerância e seus limites*, não pode deixar de assinalar "quão valiosa foi a posição de Rousseau" (CARDOSO, 2003, p. 51). De modo algum se poderia acusar J.-J. de contradição em face dessa confissão que bem poderia ser a sua epígrafe autobiográfica: "preguei a humanidade, a doçura, a tolerância" (Id, 1826i, v. 21, p. 235).

É por se acreditar um verdadeiro filósofo que Rousseau julga estar apto a pregar a tolerância, não apenas para o povo, mas para os intitulados filósofos. A fé que Rousseau exige para todos indistintamente é um fé laica, assentada na escuta da própria consciência. O que parece ser um conselho religioso termina, por esse meio, a ser um verdadeiro conselho filosófico, a saber "escutar a voz da consciência no silêncio das paixões! ***Eis a verdadeira filosofia***" (ROUSSEAU, 1964d, v. 3, p. 30, grifo nosso). Uma vez que "é preciso começar por entrar em si mesmo para aprender a filosofar" (Id, 1969h, v. 4, p. 1113) para dominar, enquanto filósofo, a "arte de instruir e esclarecer os homens" (Ibid, p. 1088), é imprescindível saber unir razão e consciência, pois o guia da consciência "nos fala a língua da natureza" (Id, 1969b, v. 4, p. 601), isto é, a língua da verdade. O verdadeiro filósofo, assim armado para a defesa do "partido da verdade" (Id, 1964d, v. 3, p. 5), contando com suas luzes naturais e refugiado das paixões intolerantes, pode contrafazer o fanatismo, pode defrontar

sabiamente a sociedade da intolerância.

Para realizar essa defrontação, a *verdadeira filosofia* deve fazer da contemplação filosófica um momento preparatório para a ação, pois permanecer num estado de sabedoria contemplativa seria tornar as luzes inúteis por distanciá-las dos locais que precisam ser iluminados, pois "enquanto o poder estiver de um só lado, as luzes e a sabedoria sozinhas do outro, os sábios raramente pensarão grandes coisas, os príncipes mais raramente farão belas, e os povos continuarão a ser vis, corruptos, e infelizes" (ROUSSEAU, 1964d, v. 3, p. 28). Apela-se, aqui, para que o sábio não seja indiferente ao mal; pretende-se que a verdadeira filosofia seja também o exercício de uma sabedoria prática, dirigida a tornar o homem menos vil, menos corrupto, menos infeliz. Quando Rousseau concede chamar de filosofia aquele esforço especulativo que nos leva a "morrer amarrados à beira do poço no qual a verdade se retirou" (Ibid, p. 17) e assim a passar a vida em contemplações estéreis, é apenas para torná-la alvo de crítica; é então que a expressão tolerância *philosophique* passa a significar indiferença em relação ao bem, uma condescendência inadmissível, um sofrimento inútil num século que convoca o verdadeiro filósofo para ser preceptor do gênero humano. Se há algo que Rousseau considera não apenas ridículo, mas também abominável, é a indiferença do sábio, seu pouco caso para com os males humanos. Em seus excessos poéticos haveria, no entanto, uma autêntica verdade de alma, cujo exemplo mais pungente é a longa nota feita ao final da *Profissão de fé do Vigário saboiano*, em que Rousseau chega a dizer que prefere o fanatismo à indiferença *philosophique* na medida em que esta prega a tranquilidade à custa de deixar o despotismo agir à solta; se "a filosofia é útil à prática" (ROUSSEAU, 1969f, v. 4, p. 1137), pondera, ela só o é até o ponto em que se afasta da egoísta exaltação da pura inteligência para dar aos homens as leis que garantem o seu bem-estar.

Concordemos, então, que em Rousseau, "o aparente elogio do fanatismo é, na realidade, uma violenta acusação dirigida aos 'philosophes'" (JACQUET, 1975, p. 190), e sobretudo na medida em que tais 'philosophes' se mostram indiferentes à moral. De resto, apesar da ênfase que o autor de *Intolérance et Lumières dans Rousseau juge de Jean-Jacques* dá à disputa entre Rousseau e os *philosophes*, especialmente contra Voltaire, em certa altura ele termina por admitir que nosso autor está indissoluvelmente ligado aos verdadeiros filósofos, "àqueles para os quais a intolerância veio a ser uma virtude cardinal" (PERRIN, 2003, p. 10).

Por outro lado, se o filósofo deve abandonar sua conduta de indiferença, isso não significa que ele deva sair da beira do poço onde a verdade se escondeu para se entregar às atividades das arenas; se a verdadeira filosofia reclama engajamento, reclama

também que o sábio não se entregue às disputas brutais. Para contrafazer a voz do fanatismo com absoluta autenticidade, é forçoso que o sábio ame as próprias condições que permitem a todo homem ouvir a voz interior da consciência, e essas condições são o sossego e a paz: "a consciência" — diz Rousseau (1969b, v. 4, p. 601) — "é tímida, ela ama o sossego e a paz; o mundo e o barulho assustam-na". É a esta condição, na qual o próprio autor busca constantemente se encontrar, que ele se remete ao refletir que, "longe dos vícios que nos irritam, falamos sobre eles com menos indignação; longe dos males que nos tocam, o coração se perturba menos com eles" (ROUSSEAU, 1995b, v. 5, p. 7). Abrir mão dessa condição seria entregar-se ao barulho do mundo, seria prejudicar a silenciosa autoinstrução que todo espírito de paz pode obter através de suas luzes naturais, seria deixar-se perturbar pela hostil e raivosa voz do fanatismo. O verdadeiro filósofo deve se abster totalmente de tudo que na alma produza a intolerância, a fim de se encontrar apto para instruir contra a intolerância; armado unicamente de suas luzes naturais e refugiado das paixões intolerantes, nem envolvido ou afetado por estas, o verdadeiro filósofo está pronto para a batalha.

À luz dessa condição, ainda que um filósofo discurse em favor da tolerância, ele peca contra a verdadeira filosofia se seu discurso ocorre em meio às disputas brutais, se seu tom é *raivoso* e *hostil*, para não dizer *dogmático*, pois esse tom não se coaduna com a ideia que se acredita defender. Para Rousseau, não basta discursar em defesa da ideia da tolerância, é preciso ajustar a ideia ao tom; importa colocar-se diante da intolerância como que diante de um sistema tão maligno que nada dele seja imitado: nem sua moral, nem seu linguajar, nem seu tom; o combate à intolerância precisa se utilizar de uma linguagem própria e diferente, deve ter um tom mais brando, isto é, mais ajustado à ideia de tolerância, pois a verdadeira luta é da circunspecção racional contra a intolerância e não da raivosa indignação contra o intolerante; trata-se menos de se indispor emocionalmente contra o intolerante do que criticar fria, moderada e racionalmente a intolerância. Esse ajuste entre ideia e tom não se justifica apenas pelo fato prosaico de que a palavra branda amolece o coração de quem a escuta. A questão está em que a essência do discurso da razão deve passar sem obstáculos pelo intolerante e pousar suavemente nas profundezas da sua alma, a fim de evocar aí a voz da natureza, de despertar a consciência nele esquecida e adormecida. Para tanto, a crítica racional deve ser circunspecta e modesta, sugerindo que a contestação tem amparo na razão, e não em emoções. Um homem armado do ideal da tolerância que fosse capaz de traduzir esse ideal numa linguagem adequada provocaria um efeito bem mais devastador sobre o sistema da intolerância do que um homem que apenas falasse do ideal da tolerância sem o cuidado de não imitar o estilo da fala dos intolerantes. O Jesus de Rousseau é, acima de tudo, a

representação desse homem defensor da tolerância e armado da linguagem ajustada para desbaratar os intolerantes. A mensagem da tolerância, em Jesus, não vem com estardalhaço; ao anunciá-la, ele "não discute, não grita, [...] sua voz não é ouvida nas ruas" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 733). Ao sublinhar que "do seio do mais furioso fanatismo a mais alta sabedoria fez-se ouvir" (Id, 1969b, v. 4, p. 625), o autor do *Emílio* busca assinalar, através de uma comparação entre Sócrates e Jesus, a diferença essencial entre aquele que é injustiçado por seus compatriotas intolerantes, mas falha ao objetar usando a mesma linguagem deles, e aquele que, sofrendo o mesmo tipo de injustiça, reage por meio de uma linguagem essencialmente diferente por ser mais doce e transparecer uma moral mais pura. Esta última forma de objetar é o caráter de Jesus, que se encontra descrito num fragmento alegórico sobre a estratégia que este teria utilizado ante seus inimigos intolerantes:

> Tudo anunciava uma revolução, bastar-lhe-ia dizer uma palavra e seus inimigos seriam aniquilados; mas aquele que vinha destruir a sanguinária intolerância evitava cuidadosamente imitá-la, e não empregou senão os meios adequados às coisas que tinha a dizer [...] Sua fala era simples e doce e, no entanto, profunda e sublime [...] sentia-se que a linguagem da verdade nada lhe custava, pois ele tinha a fonte dela em si mesmo (Id, 1969c, v. 4, p. 1053).

É, portanto, compreensível que, sem discordar um só instante da legitimidade do ideal de tolerância de Voltaire, Rousseau tenha se dirigido ao seu interlocutor para aconselhá-lo a assumir um tom menos áspero na defesa de seu ideal. Toda literatura que trata das querelas entre ambos indica que Rousseau, no tocante à defesa da tolerância, se volta menos ao conteúdo do que é pregado do que ao espírito que o inspira. Apesar do poder de falar aos intolerantes, Voltaire "não [...] inspirou o espírito de tolerância que ele prega sem cessar" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 799) e viria daí a dissonância entre a ideia de tolerância e o tom de intolerância; esse tom, sugere Rousseau, viria do fato de que Voltaire não teria levado a sério seus próprios sentimentos e, por isso, se entregara à máscara do sarcasmo para ocultar um sentimento de hostilidade.

Cabe, aqui, uma breve digressão sobre a questão da hostilidade, pois ela ilumina a posição do autor em relação ao tema do ateísmo. Na medida em que Rousseau concebe o ateu como aquele que nega a existência de Deus, não há dificuldade em se entender a indisposição do autor contra o ateu assim concebido porquanto a atividade negativa desse ateu se daria sob a forma de discurso da parte daquele que, não obstante conceber ou conhecer a existência Deus, recusa-o ativa e positivamente perante a sociedade. Contudo, Rousseau parece conceber outra forma de ateísmo: um no qual o ateu é aquele que, inculpadamente e de boa-fé, simplesmente não consegue conceber ou conhecer Deus e, por essa mesma razão, não

apregoa ou não pode apregoar a existência ou a inexistência de uma coisa que sequer concebe ou conhece. É o caso do ateu Wolmar, que se contentando com sua ignorância, mantém-se em respeitoso silêncio e não dogmatiza; seria também, *mutatis mutandis*, o caso do homem do primitivo estado de natureza, que não concebendo nem conhecendo Deus, sequer se preocupa com essa questão[5]. Sob esse prisma, pode-se dizer que Rousseau não condena todo tipo de ateísmo; o que ele condena é o ateísmo ativo e dogmatizador, que é, em suma, a hostilidade escandalosa e insultante que ele testemunhava ser cometida por certos ateus em relação aos devotos. "Wolmar [o amável ateu virtuoso do romance de Rousseau] não é hostil à religião" (JACQUET, 1975, p. 81) e nem continuaria a sê-lo ainda que sua esposa viesse a cumprir seus deveres religiosos de modo intolerante, pois o traço invariável do caráter de Wolmar era o horror aos escândalos, conforme se lê nas palavras com que a devota da *Nova Heloísa* descreve seu marido:

> discreto, simples, sem vaidade e muito longe de querer retirar aos outros um bem do qual lhe desagrada ser ele mesmo privado. Nunca dogmatiza, vai ao templo conosco, conforma-se aos usos estabelecidos; sem professar de viva voz uma fé que não tem, evita o escândalo e faz, quanto ao culto estabelecido pelas leis, tudo que o Estado pode exigir de um Cidadão (ROUSSEAU, 1961a, v. 2, p. 592).

Sob esse prisma, Wolmar é, conforme observa Ramos (1982, p. 81) a "encenação do famoso paradoxo de Bayle sobre a possibilidade de uma sociedade virtuosa composta por 'ateus'" e, com efeito, em seu *Esclarecimento sobre os ateus*, o filósofo de Carla pretende que "não é preciso considerar como escandaloso paradoxo, mas antes uma coisa bastante provável, que pessoas sem religião sejam mais propensas aos bons costumes pelas causas do temperamento acompanhadas de amor pelos elogios, e sustentadas pelo medo da desonra, do que outras pessoas levadas pelos instintos da consciência" (BAYLE, 1820, v. 15, p. 273). Herdeiro da influência bayliana que pairava sobre o século XVIII, não obstante as poucas menções feitas à vulgata desse autor do *Dicionário Histórico e Crítico*, Rousseau, em nenhum momento, nega o direito de cidadania aos ateus na medida em que estes não hostilizem os devotos e sejam ateus de boa-fé. "Com relação a eles", diz o genebrino, "[abstenho-me] de um exame temerário que não interessa nem à sociedade, pois eles são pessoas honestas, nem a eles próprios, se têm boa fé" (Id, 1969d, v. 4, p. 1077). Portanto, se Voltaire é considerado como intolerante por Rousseau, não pode ser por motivo de crença ou

---

[5] Pierre Rétat (1971, p. 377) observa que, para Rousseau, há "dois tipos de ateus: os ateus por ignorância, que não têm qualquer ideia da divindade, e os ateus por especulação, que negam a divindade e espalham 'desoladoras doutrinas'". Complexificando um pouco essa distinção, sugerimos uma tríplice tipologia: o ateísmo ativo e dogmático (não obstante a pretensão cética), atribuído a Voltaire; o ateísmo passivo e respeitoso de que daria exemplo Wolmar e; o ateísmo bestial do homem primitivo.

de descrença em Deus, mas por uma causa exclusivamente moral, como é o caso da hostilidade denunciada pelo seu tom. A definição de intolerância que Rousseau elabora na *Carta sobre a Previdência* alarga a noção tradicional de intolerância, que a restringia ao fenômeno do fanatismo religioso, para alcançar todos os dogmatizadores hostis:

> denomino intolerante em princípio todo homem que imagina que não se pode ser *homem de bem* sem acreditar em tudo o que ele acredita, e condena *impiedosamente* todos aqueles que não pensam como ele. 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. *Mas se houvesse incrédulos intolerantes que quisessem forçar o povo a não crer em nada, eu não os baniria menos severamente do que os que o querem forçar a crer em tudo aquilo que lhes agrada* (ROUSSEAU, 1969g, v. 4, p. 1073, grifo nosso).

Esta perspectiva difere em muito da de Voltaire, para quem *intolerância* é, quase que por definição, *intolerância religiosa*. Para evidenciar esta opinião, François sequer se detém diante de anacronismos. Ao advogar no *Caso de Jean Calas*, um protestante da província de Toulouse que terminou injustamente acusado pelos católicos de ter assassinado o próprio filho, Voltaire modifica a idade da vítima para forçar uma aproximação desta com a figura de Sócrates e, ao lado desse recurso, faz uma leitura do episódio da morte de Sócrates de forma a fazer parecer que este teria sido vítima de intolerância religiosa: "o exemplo de Sócrates", afirma no *Traité*, "é, no fundo, o mais terrível argumento que se possa citar contra a intolerância" (VOLTAIRE, 2000, p. 37). Segundo a leitura deste apóstolo da tolerância, embora Sócrates insistisse que sua esterilidade o tornava incapaz de sustentar qualquer opinião e que, em razão disso, tudo que lhe cabia era a modéstia e a circunspecção, tal posicionamento teria soado aos fanáticos atenienses como uma herética e heterodoxa apostasia religiosa. O Sócrates de Voltaire é o intelectual engajado na recondução dos seus concidadãos ao caminho da razão, é um filósofo que, por declarar que escutava a voz interior da razão, teve sua declaração sordidamente deturpada por um clero que o acusou de ser um interlocutor do demônio.

A definição que Rousseau dá à intolerância, por sua vez, tem um espectro mais amplo e pode ser avaliada segundo várias perspectivas, inclusive, e principalmente, a de natureza teórica. Para lançar alguma luz a essa perspectiva, é indicado ter em mente que, no *Manuscrito de Genebra*, ao formular o dogma da intolerância, Rousseau faz o intolerante dizer que "é preciso pensar como eu para ser *salvo*" (Id, 1964g, v. 3, p. 341, grifo nosso). No trecho da *Carta sobre a Providência* acima referido, o intolerante diz quase a mesma coisa, só que mais vagamente: "é preciso pensar como eu para ser *homem de bem*". Ao ampliar a extensão conceitual do alvo que, para o intolerante, não merece condenação — uma vez que o

conceito de "homem de bem" é mais largo que o de "salvo" — pode-se entender que o intolerante seja tanto o ateu quanto o devoto, ficando por suposto que a intolerância é uma via de mão dupla: ela pode se configurar quando o devoto persegue o ateu virtuoso, ou quando o ateu persegue o devoto virtuoso. Essa mesma perspectiva teórica se encontra na *Carta a Beaumont*, onde a origem das perseguições não está na devoção religiosa, mas na conjugação entre amor-próprio e orgulho: "o zelo pela salvação dos homens não é a causa das perseguições", afirma Rousseau, "são o amor-próprio e o orgulho que as produzem" (1969e, v. 4, p. 971). Para nosso autor, independente de religião, "o que quer que se faça, as pessoas sempre serão levadas a tratar como inimigos aqueles a quem se acusa de fechar os olhos à evidência" (Id, 1969e, v. 4, p. 977). O inimigo é, sob essa máxima, o indigno de qualquer piedade pelo fato de não fazer caso das certezas daquele a quem o seu próprio eu importa menos que a anuência alheia; a noção de intolerância como impiedade e amor-próprio tal como os define Rousseau — conforme se verá no *Capítulo Segundo* — já se encontra aqui indicada.

No que diz respeito à casuística da definição de intolerância da *Carta sobre a Providência*, o que se verifica é a insinuação de que Voltaire seria alguém devotado ao seu amor-próprio e orgulho e, nisto, identificado com qualquer outro intolerante. Nos *Dialogues*, quando François — personagem fictício que, não coincidentemente, tem o mesmo prenome que Voltaire — pinta seu próprio retrato ao tentar retratar o outro; esse retrato é o da intolerância: "o seu [retrato — diz o interlocutor de François —], devorado pelo orgulho e pelo mais intolerante amor-próprio, atormenta-se com a existência de seus semelhantes e gostaria de ver todo o gênero humano aniquilado diante dele" (ROUSSEAU, 1959e, v. 1, p. 797). Insinua-se, aqui, que o estilo incisivo e um certo emprego abusivo do verbo *demonstrar* por parte de Voltaire seria uma tentativa de esmagar quem não se dobrasse às suas evidências; insinua-se que Voltaire seria um incrédulo intolerante tentando forçar os devotos virtuosos a não crerem em nada e, para apimentar essa insinuação, Rousseau batiza o *Poema sobre o desastre de Lisboa* de *Poema contra a Providência* e afirma ser um desses devotos e vítima da poesia diabolicamente avassaladora que lhe arrancara o consolo desta vida e a esperança num além mais feliz.

Tal insinuação contém, evidentemente, um exagero. Antes de ver na definição de intolerante formulada na *Carta sobre a Providência* uma distorção para alimentar querelas de ordem pessoal, é preferível supor que o projeto seja o de fazer Voltaire "regressar a si mesmo" (ROUSSEAU, 1959b, v. 1, p. 429), tal como se lê no texto das *Confissões*. Em seu contexto geral, a mensagem de Rousseau é de que, se o ideal de tolerância

que Voltaire professava em pensamento professasse também em sentimento, não apenas seria para ele mais fácil pregar em favor da tolerância (porquanto, como Jesus, a verdade lhe sairia imediatamente de dentro), como o mundo lhe pareceria mais doce e menos diabólico. Pode-se supor que, na visão de Rousseau, a indignação contra os intolerantes teria a tal ponto perturbado o coração de Voltaire que a razão lhe escapara; em sua cega indignação, o mal que era apenas uma questão social, Voltaire transformara em questão universal.

Portanto, não seria muito digno ler a *Carta sobre a Providência* como (ou apenas como) uma espécie de vingança oportuna de um querelante contra o fato do seu destinatário haver feito chacota contra o *Discurso sobre a desigualdade*[6]. Não se pode reduzir o texto do genebrino a esse tipo de motivação, pois a preocupação de Rousseau diante da questão do que se deve entender por verdadeira filosofia e qual a linguagem que esta deve adotar para falar com os intolerantes antecede as suas querelas com Voltaire.

Ademais, o próprio Rousseau sabia o quanto era difícil para qualquer homem razoável que sofre com a perseguição dos intolerantes falar de sua própria condição sem se amargurar nem se indignar. Ele mesmo não conseguiu ser brando e doce nos textos pós 1762 destinados aos intolerantes que o perseguiram e lamenta ter sido forçado a adotar, por vezes, uma linguagem dura e pouco afeita ao seu natural compassivo, embora ele lamente ainda mais o fato de ter se colocado numa situação que o tornara alvo fácil para os intolerantes: "são meus inimigos que, contra a minha vontade, [...] me põem a pena na mão" (1964n, v. 3, p. 748), lamenta o cidadão de Genebra ao ter de responder para os seus perseguidores no governo genebrino. Se, em sua resposta ao intolerante Beaumont, o autor pretendia de início poder dirigir-se numa língua diferente — "que língua comum podemos falar, como podemos nos entender [...]?" (ROUSSEAU, 1969e, v. 4, p. 927) —, na medida em que desenvolve sua fala, em alguns momentos, a coisa muda de tom e Rousseau manifesta, com a maior eloquência possível, sua indignação por ter sido vítima de um ministro de Igreja que o perseguia usando o nome de Deus, e declara: "todo meu sangue se inflama, e lágrimas de indignação correm de meus olhos" (Ibid, p. 1006). Nessa hora, tal como Voltaire, ele também quer esmagar o infame e constrói um parágrafo de ódio contra um intolerante, peticionando que tal impostor e trapaceiro lhe peça desculpas públicas.

Entretanto, não é de tais momentos, nos quais se vê forçado a adotar a

---

[6] Na *Carta a Rousseau*, de 1755, Voltaire sugerira chamar o *Discurso sobre a desigualdade* de "livro contra o gênero humano" (2009, p. 1), em alusão à semelhança que o estado de natureza rousseauniano colocava entre a condição do homem primitivo e a de um animal quadrúpede, o que sugere porque Rousseau, em sua *Carta a Voltaire*, de 1756, propôs chamar o *Poema sobre o desastre de Lisboa* de "poema contra a Providência" (1969g, v. 4, p. 1061).

posição do antagonista, que Rousseau parece se orgulhar. Na própria *Carta a Beaumont*, ele se detém e se justifica pelo fato de ter feito pessoalmente uso de uma linguagem tão pouco afeita à ideia de tolerância:

> há circunstâncias lamentáveis que forçam um homem público a atacar a contragosto um bom cidadão. Aquele que, em meio aos furiosos, pretende ser moderado, expõe-se à fúria deles; e compreendo que em turbilhão semelhante a este de que sou vítima, seja preciso uivar com os lobos ou arriscar-se a ser devorado por eles (ROUSSEAU, 1969e, v. 4, p. 934).

Essa oscilação revela que o autor não acredita que as circunstâncias ideais para a confecção de uma peça sobre a tolerância seja aquela em que o espírito se veja ocupado em responder a um antagonista intolerante; eis uma das razões pelas quais Rousseau se orgulha de haver escrito *Júlia* e a *Profissão de fé do Vigário saboiano*: trata-se de peças intensamente voltadas para a argumentação contra a intolerância e feitas em tom apropriado ao tema; peças oriundas tanto dos ideais filosóficos do autor quanto das circunstâncias felizes em que se encontrava, porquanto, na ocasião em que foram confeccionadas, o espírito do autor não se encontrava imbuído em querelas: era o tempo em que se vivia nos bosquezinhos da Hermitage, "esquecendo completamente a raça humana" (ROUSSEAU, 1959b, v. 1, p. 427) e arranjando, para a imaginação, sociedades de criaturas como nunca encontrara na Terra. Nessas sociedades imaginárias, todos os ódios recíprocos entre os partidos antagonistas do século XVIII se viram atenuados ou mesmo dissolvidos por uma imaginária união de paz e amor. No caso da *Nova Heloísa*, Rousseau inventa uma união conjugal entre o ateu (Wolmar) e a devota (Júlia); nesse casamento, fica evidente que a paz e a felicidade que ambos logram obter na vida em comum não se deve à ilusão do amor, mas à virtude; em *Júlia*, "no lugar do 'amor', baseado nas semelhanças e substituições de corpo e alma, o eu e o outro, aparece o acordo contratual de casamento, estabelecido como uma defesa contra as paixões e como base da ordem social e política" (MAN, 1996, p. 244). E a virtude maior que o autor exige como base para essa ordem não é outra senão a virtude da tolerância; não obstante estar demarcada entre os cônjuges uma nítida diferença de opinião em matéria de religião, em nenhum momento do romance veem-se as personagens tentando convencer ou constranger uma à outra; os filhos do casal são educados na ideia de liberdade de consciência, e em Clarens, onde moravam, cultivavam-se jardins e amigos: é a descrição de um mundo feliz entre pessoas de exemplar tolerância, pois, como assevera Moretto (1994, p. 13), "os personagens da *Nova Heloísa* são seres de exceção, de alta generosidade e muito longe estão do homem comum e de suas intrigas", e o autor coloca na boca de cada um deles instruções sobre a tolerância de que eles próprios dão exemplos.

No caso da profissão de fé no *Emílio*, essa união é ainda mais radical, pois Rousseau faz um católico e um protestante habitarem o corpo de uma mesma e única pessoa: é impossível decidir se o Vigário saboiano é um protestante disfarçado de católico ou se é um católico disfarçado de protestante, e a intenção deliberada dessa união num contexto em que os católicos representavam a infâmia da intolerância foi, para o nosso cidadão de Genebra, "fazer falar um padre católico como jamais nenhum teria falado" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 721). Em todo caso, o que é certamente decisivo é o fato da essência do discurso contra a intolerância estar inteiramente condensada em sua profissão de fé em meio a uma linguagem cujo tom realmente não tem nada de dogmático ou de hostil; pelo contrário, a narrativa chega a ser melosa: não faltam lágrimas e abraços entre o mestre e seu discípulo, e por ver nesta obra perfeitamente harmonizados entre si a ideia e o tom da tolerância, o autor acredita que ela "pode fazer uma revolução entre os homens" (Id, 1959c, v. 1, p. 1018).

É sempre à luz desse modelo de conjugação entre pensamento e sentimento de tolerância que Rousseau faz sua crítica ao modo hostil como algumas vezes os filósofos do seu século se lançavam contra o partido da intolerância (e sabemos que tal crítica se aplica ao próprio autor da *Carta a Beaumont*). Assim, quando Rousseau fala em "intolerância filosófica" (1959e, v. 1, p. 889), em "fanatismo ateu" (1959b, v. 1, p. 565), identificando o filósofo ao "fanático do tempo da Liga" (1964d, v. 3, p. 3), ou, ainda, quando sugere a imagem de "lobos enraivecidos, encarniçados em esfarraparem-se entre si" (1959b, v. 1, p. 435) para ilustrar a disputa entre filósofos e cristãos, é cabível assentir que são recursos de oratória que se prestam mais a sublinhar a necessidade atemporal de afastar o nobre ideal tolerantista do espírito de partido do que a acusar de fato a intenção tolerantista dos filósofos do século XVIII. Grœthuysen (1949, p. 317), ao afirmar que "quando Rousseau considera os filósofos como uma seita, como pessoas à parte, ele está errado" certamente não diz uma inverdade, mas também não diz uma verdade luminosa, porque tal afirmação erroneamente valoriza mais as hipérboles linguísticas do autor do que os aspectos centrais de sua obra.

Outra caricatura que precisa ser abolida se pretendemos ler Rousseau como um filósofo tolerantista que faz da razão a autoridade em matéria de religião, é aquela que retrata nosso pensador como um autêntico fiel da Igreja cristã. A esse respeito, se a tese massoniana do Rousseau-católico nem merece ser examinada em razão de sua evidente falsidade, o mesmo não se pode dizer da tese segundo a qual Rousseau seria um afiliado à Igreja protestante. É verdade que, na causa comum que faz com os filósofos da *Enciclopédia*, um dos argumentos que o nosso filósofo evoca é o argumento protestante do livre exame da Escritura, mas também é verdade que, nas suas várias considerações feitas em torno da tríade

razão - livre exame - Escritura, é sempre a razão que é honrada, e não a Escritura ou a tradição protestante do livre exame; dessas três instâncias, "só a razão poderá ser considerada como regra de crença" (CAMUNHA, 2008, p. 53). Com efeito, de modo algum Rousseau faz coincidir seu conceito pessoal de livre exame com o da tradição da Reforma, que consistia basicamente no direito de explicar passagens da Escritura. "A livre interpretação da Escritura" — diz nosso autor — "implica não somente o direito de explicar suas passagens, cada uma segundo o seu sentido particular, mas o de *permanecer na dúvida* sobre aquelas que sejam duvidosas, e ter o *direito de não compreender* aquelas que forem consideradas incompreensíveis" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 714, grifo nosso). Essa ideia rousseauniana de livre exame claramente sobreleva a razão, retirando-a da humilhante função instrumental de mera *intérprete* da Escritura para o digno cargo de *crítica* da Escritura, tornando-a autoridade suprema em matéria de fé. É o próprio Rousseau quem declara inequivocamente que, em face das duas regras de fé, "a razão e o Evangelho; a segunda será tanto mais imutável quanto mais se apoiar na primeira" (1964n, v. 3, p. 697). Se nesse exercício crítico a razão aparenta, por vezes, estar numa posição reservada ante os pontos obscuros da escrita teológica, não é por fraqueza ou submissão, mas por astuciosa estratégia de defesa contra o erro, estratégia esta conquistada pelo *direito de duvidar*. Advertindo seus opositores sobre o caráter estratégico dessa dúvida, Rousseau declara: "permaneceremos ignorantes, porém livres de erro" (1964n, v. 3, p. 699).

Mas isso só se aplica quanto aos pontos que apresentam tão somente obscuridades, sem traços que possam ferir os princípios da lógica formal e das leis físicas conhecidas. Se um mistério na Escritura apresenta contradição interna ou contraria algum conhecimento certo quanto à ordem inalterável da natureza, em nome da sensatez, a razão não faz nenhuma concessão nem reserva: é o caso da eternidade das penas e dos milagres.

Tratando dos mistérios, como o da eternidade das penas que a Escritura busca estabelecer a custo de uma contradição com a ideia de justiça divina, Rousseau (1995b, v. 5, p. 11) estabelece que a razão "possui todos os dados imagináveis para sentir que eles não existem, pois, apesar de não se poder ver uma coisa absurda, nada é mais claro do que o absurdo". De modo semelhante, um homem dotado de razão, habitante da Terra, que conhece a lei física da geração dos corpos corruptíveis, não admitiria dar veracidade ao espetáculo de ver um morto ressuscitar por medo de que esse espetáculo o enlouquecesse (Cf. ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 741).

Com efeito, a instrução "religiosa" do nosso escritor foi considerada herética pelas autoridades cristãs de seu século; elas arderam de ódio em face do caráter incendiário do

livro que trazia a *Profissão de fé do Vigário saboiano*, e este opúsculo, por sua vez, também ardeu sob o fogo ateado nas praças públicas por aquelas mesmas autoridades. Em suas obras, Rousseau sempre retratou toda e qualquer polícia eclesiástica como instituição escravizante do corpo e do espírito humanos, e de tal crítica ele não isentou a Igreja reformada. Nas *Cartas escritas da montanha*, essa Igreja aparece tão "intolerante como a Igreja Romana" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 716). Por ocasião da queima de seu livro e da ordem de prisão, a súmula de sua crítica à intolerância encontra-se tendente, na *Carta a Montmollin*, a considerar que ambas as Igrejas são igualmente intolerantes: "é lamentável" — diz ele — "que os ministros do Evangelho se façam, nesta ocasião, de vingadores da Igreja Romana, quando apenas os dogmas sanguinários e intolerantes são atacados e destruídos em meu livro" (Id, 1826g, v. 21, p. 391).

Portanto, por mais que possa parecer paradoxal, é em nome de sua própria ortodoxia que "Rousseau propõe com firmeza e clareza o direito à heresia" (CANDAUX, 1964, p. cxciii); católicos e protestantes se viram alvoroçados ante a instrução rousseauniana de que se deve recusar o dogma do pecado original, que é impossível ofender a Deus, que a ideia do inferno é incompatível com a ideia de justiça, que assentir com a revelação e os milagres não é coisa digna de homens sensatos, que um homem verdadeiramente religioso está dispensado de prestar culto exterior e, finalmente, que a Igreja ou as Escrituras absolutamente não têm autoridade sobre a razão. *Pari passu*, nenhum verdadeiro ministro religioso, católico ou protestante, deixou de defender a ideia da salvação e o dogma do pecado original defrontando-se radicalmente com a tese rousseauniana de que não há pecado, nem culpa, nem perversidade alguma no coração humano, e muitos, senão todos os ministros religiosos que se defrontaram pessoalmente com Rousseau, recusaram reconhecer sua alegação de sinceridade na comunhão com a tradicional doutrinária cristã: o Arcebispo de Paris chega a declarar, em seu *Mandament*, que o autor do *Discurso sobre a desigualdade* "apodera-se dos primeiros momentos do homem, a fim de estabelecer o império da irreligião" (BEAUMONT, 2004, p. 100); o pastor protestante Montmollin (1884, p. 49) escreve que "ele [Rousseau] parecia visivelmente tornar tudo duvidoso e lançara o ridículo sobre a religião, tanto pela maneira de se enunciar, como pelo método que havia empregado", e o colega de Montmollin, Jacob Vernes, se debate ante o paradoxo de uma ideia monstruosa que recusa veementemente: a de que "Rousseau é cristão sem orar a Deus [e sem reconhecer a 'prova dos milagres']" (1764, p. 90).

Teriam nisso os ministros religiosos alguma razão? Nada se sabe, pois, com muita razão, Rousseau, acerca de si mesmo, sempre insistiu que ninguém poderia ter inspeção

sobre seus (os dele) sentimentos interiores, seja em matéria de religião ou em qualquer outra. Pode-se então supor que o protestantismo *sui generis* de Rousseau não passaria de uma religião da sua própria liberdade interior, e se tivermos de admitir que a defesa rousseauniana da tolerância deva passar necessariamente pelas categorias da religião de Genebra, teremos de admitir que, em essência, o protestantismo de Rousseau é uma verdadeira *invenção* e, enquanto tal, diverso do protestantismo de Genebra. Convenha-se que seria ir longe demais supor que a ideia rousseauniana de natureza humana, a qual se encontra articulada ao seu pretenso protestantismo, teria algo a ver com a doutrina do pecado original pregada pelos pastores de Genebra ou mesmo pelos fundadores da Reforma. Pode-se supor sem receio de equívoco que Rousseau tenha se declarado protestante por questão de mera conveniência, afinal o título servia de roupagem ao seu ideal de tolerância, visto que Genebra — a crer no conteúdo do artigo de d'Alembert — era conhecida por ser um reduto de tolerância; ou ainda porque o título de protestante encontrava-se inextricavelmente ligado ao título de cidadão de Genebra, título do qual Rousseau se orgulhara durante algum tempo. Em todo caso, o tempo da Genebra tolerante acabou quando chegou a vez da Genebra de Tronchin, tida por perseguidora do filósofo sob a acusação de que suas obras eram contra a reforma protestante e as leis da Cidade[7]. Dirigindo-se a essa Genebra intolerante, Rousseau (1964n, v. 3, p. 715) declara: "sei que vossa história [...] está cheia de fatos que apontam uma inquisição muito severa, e que, de perseguidos, logo os reformadores tornaram-se perseguidores".

Em face dessa declaração provocada pelo impacto da dura realidade, os que veem no prosélito de Warens[8] um sempre verdadeiro e sincero protestante genebrino precisam convir que Rousseau deve ter mudado seu pensamento em relação a Genebra, deixando de vê-la como um exemplo de tolerância para mostrá-la como um exemplo de intolerância. Se, na *Carta a República de Genebra* (1753), ele escreve para os magistrados da cidade expressando a "felicidade de haver nascido entre vós" (ROUSSEAU, 1964a, v. 3, p. 111), na terceira das *Cartas escritas da montanha* (1764) ele lamentará a "infelicidade de viver sob a égide de semelhantes magistrados" (Id, 1964n, v. 3, p. 750); se, no *Contrato Social*, Calvino é o

[7] Estudos mais recentes, assinala Luiz Sahd, parecem indicar que, não obstante o caráter intolerantista que a resposta de Tronchin assume sob a pena de Rousseau, a resposta dada pelo magistrado genebrino apresentaria um aceitável grau de razoabilidade ao ser cotejado com as variáveis políticas e religiosas que a cercaram.

[8] A Madame de Warens foi a pessoa indicada pelo sacerdote católico Monsieur de Pontverre para promover a conversão ao catolicismo do adolescente Rousseau, recém-fugido da protestante Genebra. Nas *Confissões*, nosso autor deixou bastante claro o motivo que o levara a essa "conversão": "Imaginava-a uma velha devota muito rabugenta; em meu entender, a boa dama de Monsieur de Pontverre não podia ser outra coisa. Vejo um rosto repleto de encantos, uns lindos olhos azuis cheios de suavidade, uma tez fascinante, uma garganta encantadoramente modelada. Nada escapou ao rápido golpe de vista do jovem prosélito; porque, no mesmo instante, o fui dela, convicto de que uma religião pregada por tais missionários não podia deixar de levar ao Paraíso" (ROUSSEAU, 1959a, v. 1, p. 49).

"grande homem [cuja memória, em Genebra, não] deixará de ser aí abençoada" (Id, 1964h, v. 3, p. 382), na segunda das *Cartas da montanha* ele é o teólogo de espírito questionador e mesquinho que "tinha todo o orgulho do gênio que se dá conta de sua superioridade e que se sente indignado se ela é questionada" (Id, 1964n, v. 3, p. 715). Como bem sintetiza Bertram (2013, p. 14), "a Genebra que anima o pensamento de Rousseau nem sempre é a Genebra da realidade". Com efeito, os magistrados genebrinos do XVIII estavam tão longe do espírito da República quanto "os pastores do XVIII estavam longe do espírito da Reforma" (PISSARRA, 2006, p. 61) e essa distância encontra-se assinalada na pergunta retórica[9] que nosso genebrino faz ao magistrado Tronchin, que alegava defender a Santa Reforma Evangélica constituinte da religião do Estado: "O que é a religião do Estado? É a Santa Reforma Evangélica. Eis, sem dúvida, palavras bem sonoras. Mas, o que é hoje, em Genebra, a Santa Reforma Evangélica? Por acaso sabeis, senhor? Nesse caso vos felicito. Quanto a mim, ignoro-o" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 712).

Foi em vista dessa corrupção que fez da religião um mero instrumento de perseguição por parte do magistrado civil de Genebra que a argumentação política rousseauniana, sobretudo a presente nas *Cartas da montanha*, encontra-se dirigida à defesa de "um Estado laico [e a] consequente separação entre este e a Igreja" (PISSARRA, 2006, p. 61). Seria coerente admitir que quando afirmou, nessas *Cartas*, que "a religião protestante é tolerante por princípio" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 716) ou quando escreveu, na *Carta a Moultou*, "sou, na minha religião, tolerante por princípio [...] tolero tudo, menos a intolerância" (Id, 1826h, v. 22, p. 128), nosso autor estava a usar uma linguagem que considerou conveniente para traduzir, em princípios, o ideal filosófico da tolerância, operando assim uma reviravolta quanto ao papel que, na escolástica, se atribuía à filosofia. Ao fazer do protestantismo um mero instrumento para as lições de tolerância, Rousseau faz da teologia uma mera serva da filosofia, e isto não significa dizer que a filosofia precise da religião para se sustentar e ser respeitável; a história da religião, segundo nosso filósofo, provaria exatamente o contrário disso: foram os eclesiásticos que ousaram "crer que a religião se tornaria mais respeitável se revestida pela autoridade da filosofia" (Id, 1964m, v. 3, p. 47).

Surgem daí as questões da sinceridade religiosa e do gênio de Rousseau e, com base nelas, a da legitimidade e da habilidade do filósofo em passar por religioso para destruir a intolerância religiosa a partir de seu próprio sistema. Sabe-se que, quanto ao

---

[9] A palavra *retórica*, aqui, não tem o mesmo sentido nem o mesmo peso que Bento Prado Jr. lhe empresta na obra *A Retórica de Rousseau*. Neste comentador, *retórica* define uma filosofia que se inscreve na crítica da metafísica e se atrela a uma teoria dos auditórios. Aqui, a palavra *retórica* tem o mero sentido do ornamento que intensifica a oratória da persuasão.

Contrato Social, essa legitimidade é explícita: não há dúvidas de que o legislador está autorizado a tornar sensível ao povo os princípios da vontade geral através do artifício do recurso ao céu, e esse fato nos leva a indagar se porventura não caberia também ao verdadeiro filósofo tornar sensível o imperativo moral da tolerância pela via do discurso de religião; se não caberia ao sábio, em sua missão de instruir para a tolerância, "honrar nos deuses sua própria sabedoria" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 383). Não se pode decidir sobre tais indagações respondendo que sim ou que não, pois esta é uma aporia rousseauniana que deve permanecer como tal pela mera razão de que qualquer decisão nessa matéria implicaria em ter de explicar como se pode ter acesso às verdadeiras convicções do coração de outrem. Decidir sobre esse assunto seria mesmo ir contra os fundamentos da tolerância, pois seria admitir que a fé e a crença do outro estariam à nossa mercê, e tal admissão seria ainda menos razoável no caso de um homem tão complexo quanto Jean-Jacques Rousseau.

Todavia, após trezentos anos de seu nascimento, pode-se, sem arriscar difamá-lo ou ferir sua reputação, supor que ao conceber um Deus benevolente para oferecer aos homens, Rousseau agia com plena consciência de que lidava com um artifício pedagógico de instrução para a tolerância. Era pedagogicamente *útil* que esta lição aparecesse sob a forma de religião; que o ideal da tolerância parecesse sair do céu a fim de exercer autoridade na Terra e tocar no fundo dos corações e, sob o selo religioso, conduzir os homens com mais eficiência. O apelo ao céu se explicaria pelo fato do ideal de bem da tolerância pertencer a uma ordem moral pura demais, alta demais para que não fosse legítimo usar de todos os meios para torná-la acessível e compreensível aos povos. Se devemos aceitar que "[Rousseau] jamais renunciou à idéia da verdade 'objetiva' e às exigências da moralidade 'objetiva'"(CASSIRER, 1999, p. 121), é preciso ver no dogma religioso de recusa da intolerância que ele sugere em seu *Contrato Social* um esforço de tradução dessa verdade para a linguagem dos sentimentos dos cidadãos. Sabe-se que essa tradução foi ousada e frequentemente seu autor foi acusado de contradição devido à forma "intolerante" pela qual ele teria tentado inculcar no povo o imperativo moral da tolerância. Mas há muitas testemunhas que recusam ver nessa passagem uma contradição, a exemplo de Genildo Silva, para quem "a intolerância professada no 'dogma da religião civil' está a serviço de proibir o maior dos males sociais fomentados pela religião: a *intolerância*" (2004, p. 228). Enfim, cumpre aceitar que estamos lidando com um ousado defensor da ideia de tolerância e que, para entender a verdade sobre sua religião civil, é preciso levar a sério o que ele próprio declarou: "o dogma não é nada, a moral é tudo" (ROUSSEAU, 1969d, v. 4, p. 1077).

Mas deixando de lado a questão da opção rousseauniana pelas formas

terminológicas do discurso teológico e adentrando na substância moral e filosófica do seu discurso, temos Kawauche a assinalar que a crítica à religião elaborada por Rousseau através do texto do Vigário saboiano é uma "crítica universal" (2008, p. 122), acompanhando, neste pormenor, a opinião de vários outros pesquisadores que também apontam para o "universalismo da religião natural contra as 'fórmulas nacionais'" (GOLDSCHMIDT, 1974, p. 606). É precisamente essa universalidade que coloca o protestantismo de Rousseau inteiramente, ou quase que inteiramente, na mesma categoria da razão filosófica; tudo leva a crer que o substrato moral que preenche a forma religiosa de Rousseau é o próprio ideal filosófico da tolerância. O autor de *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, num capítulo a que significativamente dá o nome de *une philosophie du protestantisme*, não poderia resumir melhor o caráter filosófico da ideia de livre exame em Rousseau: "a liberdade que se manifesta nesse exame [...] é uma liberdade imanente à razão" (GOUHIER, 1984, p. 234). Portanto, falar do protestantismo rousseauniano não seria outra coisa senão falar da própria razão; se, como diz Cassirer, "a religião não pode ser clara e racional" (1994, p. 26), é preciso indagar qual seria o verdadeiro estatuto da "melhor de todas as religiões" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 614) que nosso "protestante" diz professar por ser a mais clara, pois ele literalmente escreve que a "melhor de todas as religiões é infalivelmente a mais clara" (op. cit.).

Com efeito, em seu protestantismo *sui generis*, Rousseau intui que, para levar os homens a adotar uma moral de combate ao mal da intolerância, será preciso dar para eles um Deus puramente concebido a partir da luz da razão, um Deus ajustado ao ideal racional da tolerância entre os homens em vista de diferentes facetas do mal da intolerância se deverem a vícios armados de autoridade sagrada, ou seja, de vícios que as próprias divindades ordenariam aos mortais. O intuito rousseauniano ao conceber um novo Deus racional é substituir, no espírito de seus prosélitos, os deuses imorais e desprezíveis da tradição, deuses que, num mundo em que predominasse a razão, teriam sido desmascarados e "punidos nesta terra como criminosos" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 597).

O desmascaramento dos deuses abomináveis que tornam os homens fanáticos é, segundo Rousseau, uma das missões do verdadeiro filósofo. Num fragmento nomeado *Ficção ou Peça alegórica sobre a revelação*, nosso autor descreve um santuário cuja cúpula tem no seu fecho a inscrição "Povos, servi os deuses da terra" (1969c, v. 4, p. 1048); no solo, a multidão a quem os senhores desse santuário vendaram os olhos dedica-se a uma orgia sanguinária. Em meio a essa cena, aparece a figura do filósofo que, aterrado, diz: "que horrível espetáculo, por que conspurcar meus olhos com ele? Apressemo-nos em deixar

esse lugar infernal" (Ibid, p. 1050), mas, no mesmo instante, o filósofo é detido por um ser invisível que lhe fala: "ainda não é hora [...] acabas de compreender a cegueira dos povos, resta-te ainda ver qual é o destino dos sábios neste lugar" (op. cit.).

Esse ser invisível não é outro senão a Razão, e esse destino era o de tirar o véu da estátua postada no centro do santuário e ante a qual todo o povo adorava como a um ídolo sagrado. Quando, enfim, a estátua é descoberta, o filósofo a contempla horrorizado: "viam-se pintados em seu rosto um 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 punhal" (Ibid, p. 1052). Na análise que Starobinski (1991, p. 76) faz acerca dessa passagem, o comentador declara que "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".

A convicção rousseauniana que está por trás desse desmascaramento de deuses através da concepção de um novo Deus, todavia racional e mais afeito à tolerância, é a de que o remédio do mal deve ser extraído a partir do próprio mal. É evidente que Rousseau, tal como os demais filósofos, vê na histórica crença em divindades um grande mal, mas ele acredita que não há nenhum mal do qual não se possa extrair algum bem e esse bem consiste no uso instrumental da crença na divindade para a consecução da tolerância e, neste sentido, o deísmo de Rousseau pouco difere, na prática, das pretensões pregadas pelo ateísmo enciclopédico de seu século, se é que podemos dizer que os abertamente ateus do século XVIII se confundem, de fato, com os enciclopedistas. É Pissarra (2004, p. 69) quem levanta essa questão ao observar que, "embora alguns enciclopedistas defendessem o ateísmo, a maioria tinha uma visão religiosa mais próxima do deísmo". Se é assim, estamos diante de mais uma razão pela qual Rousseau deve ser considerado como mais um a engrossar a fileira do enciclopedismo.

Em todo caso, "o deísmo que [Rousseau] advoga não é outra coisa senão a expressão racional da religião" (MACHADO, 2000, p. 61), ou melhor, é uma homenagem à autoridade da razão. É a razão que "*permite* acreditar em Deus" (ROUSSEAU, 1961a, v. 2, p. 591, grifo nosso), e essa permissão se dá porque só uma verdadeira autoridade pode permitir. Tal permissão não implica, em absoluto, uma concessão ou abdicação de autoridade; a razão só permite que haja crença em divindade sob a condição de que essa ideia de divindade passe antes pelo seu crivo, ou seja, que essa divindade seja um Deus reconhecido imediatamente pela razão, jamais um Deus revelado que tenta se impor por força de profetas a um ou a todos

os povos; interessa à razão extirpar os cultos e as doutrinas insensatas que procuram se estabelecer pela força, porquanto, se tal força viesse a prosperar definitivamente, se instalariam, ao mesmo tempo, duas coisas inseparáveis: a intolerância absoluta e a desrazão absoluta. Ao permitir a crença numa divindade, a razão passa, por assim dizer, a tolerar a religião sob a condição de que esta lhe seja uma serva fiel; portanto, longe de ser indiferente ou condescendente para com a religião, a razão a vigia muito de perto. Tal posição, em vez de diminuir o poder da razão, o aumenta, pois cooptando a religião, a razão rouba da tirania e da intolerância uma força que lhe é poderosa. Rousseau não ignora que a repercussão social que se espera obter através de uma divindade permitida pela razão é uma expectativa considerada como um mal para os tiranos que tradicionalmente usam da religião para oprimir os homens; é para tais tiranos que o autor confessa sua convicção quanto ao que ocorreria se só houvesse uma religião na Terra e essa religião estivesse submetida ao crivo da razão: "Deus não mais será o órgão da maldade dos homens. A religião não servirá mais de instrumento à tirania dos eclesiásticos e à vingança dos usurpadores; servirá apenas para tornar os crentes bons e justos" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 702).

É, portanto, por acreditar na eficácia da estratégia que consiste em procurar o remédio do mal no interior do próprio mal que Rousseau estabelece como condição para o culto religioso que esse culto não esteja dirigido a outro Deus senão aquele que a razão permite; culto pelo qual o homem se habilita a sacudir o jugo da opinião em matéria de religião e a conquistar a liberdade uma vez que "é da essência da razão ser livre" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 713). A religião que cultua a divindade assim concebida pouco se distinguiria, em seus efeitos, da sabedoria e da virtude filosófica da tolerância, que vê o mal na desrazão e na sua representação visível, que é a sociedade da intolerância.

Para formular esse culto, Rousseau se lança ao trabalho de uma instrução religiosa diferente da que teria se dado até então, que, oferecendo para o homem uma divindade má, torna o homem igualmente mau. No caminho inverso, nosso autor crê ser possível dar uma nova instrução que torne o homem bom ao conceber para ele um Deus bom. Se, "em geral, os crentes fazem de Deus como eles próprios são: os bons fazem-no bom, os maus fazem-no mau" (ROUSSEAU, 1959b, v. 1, p. 228), pode-se ir na contramão dessas projeções religiosas dos temperamentos humanos ao oferecer para todos os homens uma ideia de Deus bom e independente do mal a que necessariamente se encontra presa toda instituição social. Somente esse Deus assim fora de qualquer instituição social seria o Deus da verdade.

Mas de qual verdade? Da verdade de que o homem é essencialmente bom e independente do mal a que necessariamente se encontra presa toda instituição social. O Deus

bom que não tem culpa do mal da sociedade e o homem bom que nasce sem culpa do mal da sociedade se espelham mutuamente; julgar injustamente que o homem é mau é julgar injustamente que Deus é mau: não se pode ofender a um sem ofender ao outro. Investigando as relações entre filosofia e religião no século XVIII, Cassirer (1999, p. 72) observou que "o que leva Rousseau [...] a separar-se definitivamente de todas as formas de fé tradicionais é a firmeza com a qual rejeita toda idéia de uma culpabilidade original" e isso se aplica tanto a Deus como ao homem. Com efeito, a contestação do autor sobre esse ponto, na *Carta a Beaumont*, é frontal. Contra seu opositor, Rousseau (1969e, v. 4, p. 939) não vê "por que seria necessário imputar a Deus uma injustiça tornando-nos pecadores e passíveis de punição pelo vício de nosso nascimento" e acrescenta, no mesmo parágrafo, que "o pecado original explica tudo, exceto seu próprio princípio" (Ibid, p. 939). De fato, o postulado rousseauniano da bondade natural é absolutamente incompatível com o dogma do evangelho da salvação cristã que permeava toda a tradição religiosa do século XVIII. As suposições que esse dogma oferece são, para Rousseau, aviltantes para a ideia racional de Deus: se os cristãos supõem-se salvos por uma divindade que resgatou da perdição eterna um grupo arbitrário de eleitos, grupo este doravante incumbido da missão de levar o evangelho da salvação aos infelizes nascidos herdeiros da danação de seus pais, nada impede esse grupo de, alegando salvação da alma alheia, levar o seu próximo a ser convertido, convencido e constrangido sob pena de morte. Ao atacar o dogma do pecado original, Rousseau recusa a intolerância que assume a forma de política expansionista das religiões que alimentam a fantasia da salvação revelada com exclusividade, intolerância que se manifesta como autossuficiência e impostura de fanáticos que, por pretenderem "ter razão sozinhos contra todo o mundo" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 725), fazem-se de apóstolos da verdade para declarar guerra aberta em seu intuito de converter, convencer e constranger, inclusive pela condenação à morte.

Se a razão ordena que os homens sejam todos iguais e tratados como tais, a ideia de que alguns homens são eleitos pela divindade, seja para desfrutar de uma boa eternidade ou para ser atormentado numa má eternidade, não se coaduna com a ideia de um Deus justo. Segundo Rousseau, não se vai contra a razão quando se imagina um Deus que serve de freio aos maus, mas a ideia de eternidade das penas, ou de que as boas ações devam ser motivadas por uma promessa de recompensa, ainda por cima eterna, não parece ao filósofo muito digna de uma divindade justa. "Não digo que os bons serão recompensados, pois que outro bem pode aguardar um ser excelente a não ser existir de acordo com a sua natureza?" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 590) — reflete o autor da *profissão de fé* no *Emílio*, ao tempo em que, falando da ação do freio aos maus, diz "tenho dificuldades para acreditar

que sejam condenados a tormentos sem fim" (Ibid, p. 591).

Esta recusa da ideia de inferno[10] enquanto lugar de danação eterna tem por objetivo, dentre outros, o de enfraquecer eventuais sentimentos de hostilidade entre os homens, evitando emprestar a tais sentimentos uma sanção divina e, ao mesmo tempo, a criação desse sentimento pela ideia de que seu semelhante é um ser destinado à danação. O autor do *Contrato Social*, cuja opinião é de que "é impossível viver em paz com pessoas a quem se acreditam condenadas" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 469) faz a devota Júlia confessar: "vejo que é impossível que a intolerância não endureça a alma. Como amar ternamente as pessoas que reprovamos? Que caridade pode ser conservada entre os condenados? Amá-los seria odiar a Deus que os pune." (Id, 1961a, v. 2, p. 699).

Afora a preocupação com a hostilidade entre os homens, a recusa da ideia de inferno em Rousseau também parece atender a um gosto pessoal por temperamentos brandos. Se tal ideia não cabe a "nenhum homem que pense bem de Deus" (ROUSSEAU, 1969g, v. 4, p. 1069) não é apenas porque não se deve pensar de modo favorável à intolerância, é também porque não convém à sociedade da tolerância temperamentos irascíveis e rancorosos, que tomam gosto pelo amedrontamento, a exemplo dos padres que vivem afastando demônios de um moribundo a fim de sustentar o "estado de medo que a Igreja gosta de mergulhá-lo" (Id, 1961a, v. 2, p. 717).

Em suma, no que diz respeito à vida futura na eternidade, Rousseau busca evitar a ideia de que a contabilidade moral seja um problema de Deus porque, se Deus é bom, o ser feito à imagem e semelhança do seu autor também deve ser necessariamente bom, e esse homem bom deve ser concebido como capaz de lidar com o bem e o mal como uma questão exclusivamente sua, pois Deus não teria nada de mal nem nada a ver com o mal que a sociedade inventou. O mal não seria uma questão do sistema universal, mas uma questão do sistema social, essa arte humana pela qual o próprio homem livremente construiu seu modo de existir porque teria talvez parecido a esse homem que existir pura e simplesmente, tal como Deus o fizera, não fora o bastante. A esse ponto, retornaremos em outro capítulo.

Se o fenômeno da intolerância religiosa está ligado às ideias ultrajantes que se tem da divindade, importa a Rousseau conceber um Deus enquanto Ser supremo cuja essência consiste numa independência impossível de ser perturbada por qualquer coisa que venha do ser humano; a razão ordena que, para um homem, seja impossível ofender a Deus. Essa consideração tem em vista desautorizar todo ato de intolerância a título de vingança feita

[10] Para um exame mais apurado dessa ideia tal como é abordada em Rousseau, recomenda-se a leitura da seção sobre *O temor do inferno*, presente na Tese *Rousseau e a fundamentação da moral*, de Genildo Silva.

em nome da divindade, como se esta pudesse ficar ofendida e precisasse de vingadores. Ao fazer uso da linguagem religiosa para explicar que não se deve jamais punir as ofensas feitas unicamente a Deus — porquanto não cabe aos homens vingar a divindade — nosso autor termina por fazer a seguinte nota: "me sirvo da expressão *ofender a Deus* segundo o uso comum, embora eu esteja longe de admiti-la em seu sentido próprio" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 798).

Uma das expressões mais patentes de que a razão só permite crer em Deus na medida em que esse credo seja razoável é a exigência de que tal crença não se faça acompanhar de superstições, e Rousseau acolhe essa causa da razão nas reflexões que tece em torno das revelações e dos milagres. No texto em que exclama: "quantos homens entre mim e Deus!" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 610), o autor pretendeu resumir de modo taxativo a essência de seu ceticismo em relação ao que denomina "fantasia das revelações" (Ibid, p. 608). Um Deus cuja natureza é a de ser uma ideia da razão não pode se fazer representar numa contingência histórica, por isso Rousseau faz o seu Vigário saboiano declarar que verdadeiramente não reconhece nenhuma manifestação da divindade a não ser a grande obra da natureza ou a que lhe ocorre no íntimo através daquele instinto que todo homem compartilha e que se chama *consciência*. Em relação ao que seus colegas de religião acreditavam serem revelações de Deus, diz o Vigário, só resta assumir uma posição de "dúvida respeitosa" (Ibid, p. 625), posição que Rousseau batiza de "ceticismo involuntário" (Ibid, p. 627) para distinguir do ceticismo sistemático que, na verdade, seria o dogmatismo pirrônico: o esforço voluntário e sistemático em permanecer num estado de dúvida e suspensão de todo conhecimento. A permanência nesse estado de ceticismo sistemático seria impraticável por ser, segundo o autor, "violento demais para o espírito humano" (Ibid, p. 567).

A função dessa dúvida respeitosa em relação ao mal da intolerância é a de fazer do homem um ser modesto e circunspecto; modesto para não impor, em nome de Deus, sua autoridade pessoal sobre seu semelhante, e circunspecto para não aceitar essa imposição, pois o que Deus ordena a um homem fazer, ordena a todos igualmente e sem empregar intermediários; os conteúdos revelados na consciência nada mais são que os eternos deveres da moral; "os verdadeiros deveres da religião são independentes das instituições dos homens" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 631). É a igualdade que condiz com o ideal da tolerância, pois se trata de uma igualdade pela qual os homens são considerados como irmãos, como seres que se devem mutuamente a obrigação de se mostrarem modestos e circunspectos uns para com os outros.

Quanto aos milagres, as instruções de Rousseau ditam que é preciso ter mais

dúvida do que respeito, pois se a crença na revelação avilta um Deus racional ao pretender que ele se faça representar por eventos contingentes, a crença no milagre erra duas vezes porque acrescenta à revelação a ideia de que esta se deve dar mediante uma alteração da ordem da natureza e, sendo "a ordem inalterável da natureza que melhor manifesta o Ser supremo" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 750), aceitar o milagre enquanto "ação imediata do poder divino num fato particular, uma mudança sensível na ordem da natureza, uma exceção real e visível às suas leis" (Ibid, p. 736) seria aceitar que Deus se contradiz. "E quem sois para ousar dizer-me que Deus se contradiz?" (Id, 1969b, v. 4, p. 614) — indaga o raciocinador da profissão de fé no momento em que o autor está preocupado em conceber um Deus racional a fim de que, espelhados nele, os homens se tornem mais racionais e menos inconsequentes. A irracionalidade, sobretudo a dos fanáticos, é algo que se prende à tradicional ideia do Deus milagroso e o autor do *Emílio* brinca com a infantilidade dos fanáticos ao afirmar que "o maior de todos os milagres seria que no lugar onde houvesse fanáticos perseguidos não houvesse milagres" (Ibid, p. 611). Um exemplo do modo como a admissão de milagres poderia ensejar o mal da intolerância apresenta-se nessa conjectura que Rousseau levanta na terceira das *Cartas escritas da montanha*:

> se, no próprio seio das artes, das ciências, dos colégios, das academias, se, no meio da Europa, na França, na Inglaterra, um homem fosse ao século passado, armado com todos os milagres da eletricidade, operados por nossos físicos de hoje, teria sido ele queimado como feiticeiro ou seria seguido como um profeta? É presumível que ocorresse uma coisa ou outra; é certo que nos dois casos, haveria um equívoco (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 740).

O autor faz ver aqui que feiticeiros e profetas não existem realmente, e que é a crença em milagres que os fabrica, ensejando um perigo tanto para o indivíduo quanto para a sociedade, seja quando o indivíduo é vitimado pelo ataque de fanáticos furiosos por ser reconhecido como feiticeiro, seja quando a sociedade é vitimada pela impostura de quem ela reconhece como profeta. Em todo caso, o autor estabelece que acreditar em milagres não é algo conveniente a um homem que sabe raciocinar, e recusa tanto a existência fatual de milagres quanto a necessidade destes como prova de doutrina, pois, sendo o milagre, por definição, "uma exceção às leis da natureza" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 738), uma "impossibilidade física" (Ibid, p. 741), a chamada "prova" do milagre, "mais do que todas as outras, só tornaria mais refratárias as pessoas esclarecidas e verdadeiras" (Ibid, p. 734). Na terceira das cartas escritas da montanha, nosso autor detalha as dificuldades intransponíveis que tornam a existência de um milagre qualquer inconcebível. A primeira dificuldade relaciona-se com o *reconhecimento* de um milagre, pois uma vez que a razão não conhece

todas as leis, falar de exceção é praticar uma tola vanglória:

> qual é esse mortal que conhece todas as leis da natureza? Newton não se vangloriava de conhecê-las todas. Um homem sábio, testemunha de um fato inusitado, pode atestar que viu esse fato e que se pode nisso acreditar. Mas nem esse homem sábio, nem qualquer sábio sobre a terra, jamais afirmará que esse fato, por mais espantoso que possa ser, seja um milagre. Pois como poderia sabê-lo? (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 738).

A segunda se relaciona com a *admissão* do milagre em vista do fato de que a razão conhece *algumas* leis, a exemplo da corrupção necessária e inelutável dos seres contingentes. Sob esse prisma, supor que da morte de um homem siga a sua ressurreição seria acolher a loucura. "Ao invés de me tornar crédulo," — comenta Rousseau (1964n, v. 3, p. 741) — "teria muito medo que o espetáculo [de um morto ressuscitando] me enlouquecesse". Sobre a admissão desse milagre em especial pode-se resumir a opinião do autor sobre os milagres em geral pelo comentário que ele tece acerca do versículo 40, capítulo XII, do evangelho de Mateus: "a morte de um homem não é um milagre e também não é um milagre que um corpo que ficou na terra durante três dias seja dela retirado. Nessa passagem, não se diz uma palavra sobre a ressurreição" (Ibid, p. 732). Para o autor, não se pode chamar levianamente de milagre uma coisa apenas porque ela é impressionante ao povo "incapaz de raciocínios encadeados, de observações lentas e seguras e, em todos os assuntos, escravo dos seus sentidos" (Ibid, p. 728), daí por que o dogma cristão da ressurreição se afigura, para nosso filósofo, uma leviandade que peca contra a verdade, contra a lógica, contra a razão e mesmo contra a boa-fé popular. As teologias que buscam asseverar que Jesus fez milagres pecariam contra a verdade do próprio cristianismo porque, "depois de ter declarado que absolutamente não faria milagres, Jesus anunciou que falsos Cristos os fariam" (Ibid, p. 746); pecaria também contra a lógica do pensamento por cometer a falácia da petição ao postular a necessidade do milagre como prova da doutrina e a da doutrina como prova do milagre, caindo num círculo vicioso; pecaria, enfim, contra o bom senso universal pois o que fosse considerado miraculoso para um século ou para um povo não poderia sê-lo para os outros. "Não!" — protesta Rousseau (1964n, v. 3, p. 741) — "dai-me milagres que permaneçam como tais, não importa o que aconteça, em todos os tempos e em todos os lugares".

Em vista de tantos aspectos que provam pela irracionalidade dos milagres, aos cristãos de má-fé, Rousseau é duro e taxativo por entender que esses não seriam mais do que impostores a conduzir o povo a acreditar em mentiras, e contra a prática desses impostores de usar nomes de pessoas dotadas de prestígio religioso como testemunhas de suas trapaças, ele denuncia o "grosseiro sofisma que consiste em empregar a prova moral para

constatar fatos naturalmente impossíveis" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 737). Aos povos cristãos e de boa-fé, nosso autor busca esclarecer o mecanismo inconsciente que leva ao equívoco de se acreditar em milagres: "pode-se, com muito boa-fé, enganar-se a si mesmo enganando os outros: por menos que um fato esteja acima de nossas luzes, nós os supomos acima da razão, e o espírito vê, enfim, um prodígio onde o coração nos faz desejar fortemente que o vejamos" (Ibid, p. 742).

São tais exigências pontuais de racionalidade da instrução religiosa de Rousseau que a torna incapaz de induzir prosélitos a determinadas seitas. Seria um equívoco supor que a proposta do Vigário saboiano é ensinar ao pupilo a se filiar à seita protestante; a letra do *Emílio* contraria essa ideia na passagem preambular ao texto da *Profissão de fé*: "a que seita filiaremos o homem da natureza? A resposta é muito simples, ao que me parece: não o filiaremos nem a esta, nem àquela" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 558). Como bem observou Cassirer (1999, p. 111), o significado histórico-espiritual da filosofia da religião de Rousseau "consiste no fato de que ele retira do fundamento da religião a doutrina da *fides implicita*"[11], isto é, da fé desacompanhada do uso próprio da razão.

1.2 A questão do teatro

Partindo para a conclusão deste capítulo, cumpre estabelecer a posição de Rousseau sobre a questão do teatro em face da importância desse assunto como variável da diferença de pensamento do genebrino em relação aos demais filósofos do XVIII francês. Viu-se, no que concerne ao tema da religião, que essa diferença parece ter sido de ordem meramente quantitativa, isto é, referia-se ao *quanto* se pode fazer uso da religião como instrumento pedagógico para a instrução da tolerância. Em seu *Tratado sobre a tolerância*, Voltaire tenta demonstrar que a tolerância é, antes de tudo, uma *virtude filosófica*, e sentencia: "temos religião de sobra para odiar e perseguir, e pouca para amar e socorrer" (VOLTAIRE, 2000, p. 15). François, portanto, não ignora que a religião seja útil à boa moral e à boa política, ou que um homem sinceramente crente em revelações e milagres, por medo de

[11] Na teologia medieval, a *fides implicita* [fé implícita] era a confiança que o sujeito depositava no objeto da fé, ainda que esta não estivesse acompanhada do entendimento próprio pela qual a fé poderia guiar suas próprias escolhas. Na modernidade, a noção de *fides implicita* é retomada por Kant sob conceito de *Unmündigkeit* (Menoridade, Imaturidade). Em sua análise sobre a atualidade da noção, Pierre Bourdieu (1983, p. 8) observa que "todas as igrejas adoram a *fides implicita*", pois nela encontram as justificativas para que as classes mais desprovidas da capacidade de opinião depositem sua confiança no entendimento de seus representantes e, assim, deleguem suas escolhas a uma instância escolhida por eles. A recusa rousseauniana da *fides implicita* significa, segundo Cassirer, que ninguém pode crer por um outro e por meio de um outro; que, em matéria de religião, cada um deve falar por si e ousar mobilizar todo seu eu. Para o comentador "nem o calvinismo nem o luteranismo tinham superado a doutrina da *fides implicita* de maneira tão radical [quanto Rousseau]" (CASSIRER, 1999, p. 112).

ofender a Deus ou à autoridade da Igreja, possa vir a praticar a tolerância, mas vê nessa mesma religiosidade uma arma pouco eficaz e, com Voltaire, outros pensadores tolerantistas[12] entrarão em consonância nesse reconhecimento em torno do valor relativo da religião. Sobre esse fundo comum Rousseau destoa por ter levado a sério as descrições pascalianas do estado de miséria do homem e de sua necessidade de apelo ao sentimento religioso. Quase que se pode reconhecer a verve poética rousseauniana nas palavras com que o autor dos *Pensées* diz que

> o homem não passa [...] 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, 1979, p. 66, grifo nosso).

É preciso dizer "quase" porque a diferença essencial entre Pascal e Rousseau reside em que este último jamais reconheceria que o mal assim descrito teria "raízes naturais". Contudo, afora isso, o genebrino descreve, tal como fizera Pascal, o estado presente da humanidade como o de um mal profundo e degradante, e aposta no remédio igualmente profundo do *sentimento religioso*, remédio que, para a mentalidade enciclopedista, se mostraria contraindicado por conter o perigo de agravar o mal a que se destina curar. Antes de qualquer outro motivo, Voltaire detesta Rousseau por este apostar no sentimento, e mais ainda por apostar no sentimento religioso; alguém observou que "Voltaire rejeitara a glorificação da paixão pronunciada por Diderot: afinal, não são os ventos que impulsionam o navio? Voltaire arremata: 'e que o fazem naufragar'" (POMEAU, 1995, p. 46). Também o autor do verbete *Tolérance* da *Enciclopédia* afirma que "é sobretudo em matéria de *sentimento* e de *religião* que os preconceitos destruidores triunfam com maior força, e com direitos mais especiosos" (ROMILLY, 2010, p. 178). Rousseau, é claro, sempre esteve ciente desse perigo, pois, do contrário, não teria tanto cuidado ao escrever sua *Profissão de fé do Vigário saboiano*, antes da qual prefacia, citando Horácio, que caminha através de fogos recobertos por cinzas enganadoras; ele sabe que "é sobretudo em matéria de religião que a opinião triunfa" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 558), mas assume o risco, não sem estabelecer para si, como vimos, um expediente *sui generis* pelo qual ele logra afastar-se de todas as formas de fé

---

[12] Pierre Bayle, apesar de lançar-se na defesa de um ateísmo virtuoso, não ignora o valor moral da religião; Montesquieu também pensa a possibilidade de fazer da religião e do sentimento um veículo do ideal filosófico da tolerância, pois faz notar no *Espírito das Leis* que, "assim como podemos julgar entre as trevas aquelas que são menos densas e entre os abismos aqueles que são menos profundos, podemos procurar entre as religiões falsas aquelas que são mais conformes ao bem da sociedade." (1996, p. 465). Em *De l'Homme*, Helvétius sustentará a pertinência de uma religião universal, e Diderot, em *De la suffisance de la religion naturelle*, pugnará por uma religião natural sob o argumento de que "somente ela não acabará" (2001, p. iv. *apud* CASSIRER, 1997, p. 231).

tradicional.

O preço que Rousseau pagou por tentar criar *devotos* do ideal filosófico da tolerância, por tentar fazer com que o mal da religião fosse usado como um remédio contra o próprio mal, foi a fama de traidor do movimento *philosophique*. Poucos de seus contemporâneos entenderam que seu objetivo era o de "retirar do próprio mal o remédio que deverá curá-lo" (ROUSSEAU, 1964g, v. 3, p. 288), mas o que esperar de um século em que a filosofia estava cega de indignação contra a religião? Contra quase todos, Rousseau viu que se um ensino laico pode transmitir insidiosamente ideias religiosas como a da dominação, um ensino religioso também poderia levar a se respeitar ideias filosóficas como a da liberdade e, então, profissões de fé, confissões e orações de cunho protestante tornam-se, sob a pena de Rousseau, lições da mais genuína tolerância filosófica. Ao usar da linguagem religiosa como instrumento de sedução pedagógica, Rousseau não teria feito nada mais do que colocar em prática sua máxima de que "é preciso saber lidar com os homens, é preciso conhecer os instrumentos que permitem influir sobre eles" (1969b, v. 4, p. 543).

Jean-Jacques arrisca-se a enfrentar o encanto da religião porque confia nas cordas que o amarram ao mastro de seu ideal filosófico; sua sedutora poesia está a serviço de uma instrução racional, de modo que é preciso relativizar a afirmação helvetiusiana de que "Rousseau, em suas obras, está sempre menos ocupado em instruir do que em seduzir seus leitores" (HELVÉTIUS, 2001, p. 76).

Contudo, para enorme desconcerto dos *philosophes*, sobretudo de Voltaire, Rousseau desacredita da eficácia do teatro (e das belas-artes em geral) do XVIII francês enquanto recurso pedagógico de aperfeiçoamento moral precisamente porque se preocupa com a questão de saber qual a forma de sedução mais adequada para a instrução filosófica. Na visão rousseauniana, se é preciso juntar alguma sedução à instrução, que essa sedução seja, antes de tudo, profunda e grave, e não simplesmente divertida e brincalhona; se Rousseau opta pela sedução religiosa em vez da sedução teatral é porque ele compreende que o reconhecimento e a atenção dispensada pelo povo a um legislador é maior quando este apela para o Ser eterno do que quando se ampara em fundamentos seculares. É de se crer que se Rousseau inventa a vulgata de uma filosofia criticável é para levar o homem ainda seduzido pela religião a acreditar que ele permanece na religião quando, na verdade, está a praticar a verdadeira filosofia; se o vulgo não consegue fugir da sedução religiosa, que ele então se sinta religiosamente seduzido pela filosofia, que nele aconteçam "as coisas mais novas sem qualquer aparência de novidade" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 697) a ponto dele não ver a diferença entre "a tolerância do filósofo e a caridade do cristão" (Ibid, p. 697). Na quinta das

Cartas escritas da montanha, esse intento é declarado: tornar a religião uma coisa racional para estabelecer uma duradoura liberdade filosófica (Cf. ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 802).

Na perspectiva rousseauniana, esse tipo de sedução duradoura o teatro jamais conseguirá realizar. Para o autor de *Narciso*, a diversão teatral não é de todo má porque impede que as velhas paixões se dirijam às más ações, mas esse impedimento não é duradouro, só funciona enquanto as pessoas estão no teatro; uma vez fora do teatro, essas mesmas paixões continuam e voltam à sua antiga direção. Trata-se, então, a diversão teatral, de uma questão de polícia. Neste ponto, nosso autor foi sincero o bastante para com o povo parisiense ao prefaciar sua peça teatral *Narciso* com as seguintes palavras: "quando não existem mais costumes, tem-se de pensar unicamente na polícia, e sabe-se muito bem que a música e os espetáculos constituem um de seus mais importantes objetivos" (ROUSSEAU, 1961c, v. 2, p. 972).

Portanto, nesta perspectiva, se se trata de dar aos tigres algum alimento a fim de apaziguá-los por um curto espaço de tempo, a diversão é cabível; mas se a questão é de instruir os homens a reverem suas velhas paixões ou dar a elas uma nova direção, a diversão não serve porque apenas as emula e não oferece nenhum novo caminho moral. Rousseau (1995b, v. 5, p. 20) insinua na *Carta a d'Alembert*, ao postular que "a opinião não depende do teatro, já que em vez de ditar a lei ao público, o teatro a recebe dele" (tese esta reafirmada no capítulo *Da Censura* do *Contrato*), que o teatro seria um meio ineficaz para levar um público inclinado às disputas a adotar o gosto pela paz, porquanto o efeito geral do espetáculo seria o de reforçar as inclinações já existentes e dar uma nova energia a todas as paixões; desse modo, o teatro, para um povo intolerante, seria nocivo ou, na melhor das hipóteses, inútil.

Rousseau assinala ainda que a energia que alimenta as paixões no teatro não resulta em belas ações, pois, ainda que houvesse espectadores que amassem as belas lições morais de tolerância apresentadas no teatro, tais lições não os tornariam mais tolerantes, já que o efeito delas seria precisamente o de dispensar tais espectadores de ser tolerantes: "um homem foi admirar belas ações fabulosas, e chorar desgraças imaginárias, que mais se pode exigir dele?" (ROUSSEAU, 1995b, v. 5, p. 23): assim manifesta o genebrino seu descrédito ante o argumento d'alembertiano de que "o efeito da moral no teatro é [...] premunir contra o vício as almas fracas, através do exercício dos sentimentos honestos, e firmar nesses mesmos sentimentos as almas virtuosas" (D'ALEMBERT, 1993, p. 170).

De modo semelhante, na *Carta sobre a música francesa*, o autor busca desacreditar ao que, para ele, seria um exagerado apreço que os franceses dariam à sua

música[13] e à sua dança. Rousseau, tal como se lê no *Ensaio sobre a origem das línguas*, tem grande apreço pelo tema da música e da dança e vê nessas artes um enorme potencial como móbil da alma humana, de modo que sua crítica contra a música francesa não se estende, portanto, à música em si mesma, e sim contra um certo emprego e uma certa percepção da música por parte dos franceses, tendente a transformá-la em coisa frívola e pouco afeita ao homem sábio. Na defesa dessa frivolidade que seria, no fundo, um mal-entendido acerca da música, os franceses tenham protagonizado uma intolerância em matéria de gosto, conforme declara num fragmento biográfico:

> O gosto por uma arte que eu cultivara mais do que convém a um homem sábio e na qual acreditava ter feito alguma descoberta fez-me falar da música e dos dançarinos com a mesma liberdade com que falava da ciência e dos sábios, do governo e dos reis. Mas aprendi logo, arriscando meu repouso, minha vida e minha liberdade, que há tempos e lugares em que as frivolidades devem ser tratadas com maior circunspecção do que as coisas graves e que, em geral, *a intolerância do mau gosto* não é menos cruel do que a das falsas religiões (ROUSSEAU, 1959a, v. 1, p. 1117, grifo nosso).

Esta crítica à frivolidade se estende com mais força ainda para a comédia. Por ver no homem de intolerância alguém que é cego para a própria feiura, que não se reconhece nas caricaturas que os esclarecidos fazem dele, e que vê o riso lançado contra ele como pura ridicularização contra sua pessoa (e não como verdadeira admoestação contra o vício da intolerância), nosso autor critica as comédias pelas quais se buscam satirizar a intolerância: "um rosto feio não parece feio a quem o tem. Pois se quisermos corrigi-los através de sua caricatura, abandonaremos a verossimilhança e a natureza, e o quadro não produzirá mais efeito. A caricatura não torna odiosos os objetos, só ridículos" (ROUSSEAU, 1995b, v. 5, p. 25), escreve o grave e raciocinador cidadão de Genebra na *Carta a d'Alembert*, destinando a mensagem ao maior de todos os brincalhões e satíricos: Voltaire. Nenhuma passagem resume melhor a demarcação dessa diferença de estilos de instrução para a tolerância do que aquela em que o autor da quinta das *Cartas escritas da montanha* faz Voltaire interceder por Jean-Jacques junto aos magistrados genebrinos que eram a favor da comédia e contra o *Emílio* e o *Contrato*:

> tanto preguei a tolerância! Não se deve exigi-la tanto dos outros e nunca tê-la para com eles. Esse pobre homem acredita em Deus? Deixemos isso de lado, ele não criará uma seita. Ele é enfadonho? Todos os raciocinadores são assim [...] Creiam-me, deixemos raciocinar aqueles que nos deixam brincar (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, c 5, p. 799).

---

[13] Rousseau, tal como se lê no *Ensaio sobre a origem das línguas*, tem grande apreço pelo tema da música e da dança e vê nessas artes um enorme potencial como móbil da alma humana. Sua crítica contra a música francesa não se estende, portanto, à música em si mesma, e sim contra um certo emprego e uma certa percepção da música por parte dos franceses.

Capítulo Segundo: A hipótese do mal da intolerância

> "L'intolérant est l'homme de Hobbes, l'intolérance est la guerre de l'humanité" (ROUSSEAU, 1964g, v. 3, p. 341).

Adotando como referência principal o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1753), o presente capítulo parte do que nos parece ser a mais básica de todas as leituras acerca do conteúdo desse *Discurso*, a saber, que nesta obra Rousseau postula um modelo de homem *bom*, situado num tempo amoral e pré-histórico que antecede a origem do *mal*, supõe-se que a pesquisa sobre esse texto possa elucidar as relações filosóficas que o autor estabelece entre as noções de *bem e mal* e as de *bom* e *mau*.

Tal pesquisa já justificaria um exame do *Segundo Discurso* para a presente tese, ainda que nele não houvesse nenhuma menção à noção específica de tolerância ou intolerância. Contudo, essa menção existe, não obstante a ausência de palavras ligadas ao sintagma *tolér*, pois é perfeitamente sustentável que ao ter se ocupado da origem e dos malefícios de traços humanos como os do orgulho, do amor-próprio e da impiedade, Rousseau tenha se ocupado de noções praticamente sinônimas à de intolerância, tal como ele próprio a descreverá em obras posteriores; também é plausível supor que o problema da intolerância esteja incluído entre a "infinidade de problemas de moral e de política" (ROUSSEAU, 1964e, v. 3, p. 191) que o autor afirma haver contemplado no *Discurso sobre a desigualdade* e que só não citou expressamente porque, segundo ele mesmo admite, o tempo limitado o fez suprimir ou a imaginação não lhe sugeriu.

O fato de considerar ser o tema do mal o assunto privilegiado de uma obra cujo título trata expressamente do tema da desigualdade social entre os homens pode dar a impressão de se estar a cometer uma arbitrariedade. Tal impressão, contudo, logo deve se dissipar ao se compreender que, na perspectiva de Rousseau, constatar a existência da desigualdade social entre os homens é constatar imediatamente a existência do mal. O ininterrupto movimento da história, a constante luta pela sobrevivência sob o domínio de instituições sociais, tudo isso, na perspectiva do autor, remete à evidência do mal e à exigência inelutável de ter de se lidar com ele. Antes de haver assentado, na *Carta ao Rei da*

Polônia, que "a primeira fonte do mal é a desigualdade" (ROUSSEAU, 1964m, v. 3, p. 49), nosso autor escreve, no *Discurso sobre a desigualdade*, que "os homens são maus — uma experiência triste e contínua dispensa provas" (Id, 1964e, v. 3, p. 202). Desse modo, ele estabelece que o mal se evidencia pelo mero fato do homem agir para mudar alguma coisa, pois ninguém se esforçaria para mudar o que está bem; a existência do mal dispensaria provas porque as funções específicas das instituições sociais existentes, as ciências, as artes, os hospitais, as escolas, as leis, os governos, supõem necessariamente a existência de males específicos que cada uma dessas instituições busca — desesperada e inutilmente, na opinião de Rousseau, — remediar através de suas respectivas atividades. Contra Philopolis, que, evocando Leibniz, pretendia tudo estar bem e o mal não existir, nosso autor indaga:

> Mas, meu senhor, se tudo está bem como está, tudo estaria bem como esteve, antes de existirem governos e leis; pelo menos, teria sido supérfluo estabelecê-los [...]. Se tudo está bem como está [...] para que servem nossas cátedras, nossos tribunais e nossas academias? Para que chamar um médico quando tiverdes febre? [...] Se tudo está do melhor modo possível, deveis censurar toda e qualquer ação, pois toda ação produz necessariamente alguma mudança no estado em que as coisas se encontram no momento em que se dá; não se pode, pois, tocar em coisa alguma sem fazer o mal (Id, 1964l, v. 3, p. 233).

Evidentemente Rousseau não ignora que a questão do mal, tal como Philopolis pretendera colocar, existe e carrega um profundo desafio filosófico, mas ele também não ignora o fato de que esse desafio não tem qualquer utilidade para o mais comum dos homens, não resolve o problema do mal-estar real vivido na sociedade moderna. Em face dessa convicção, ele dispensa o mais profundo desprezo e desinteresse pelo problema do mal metafísico e oferece, pelo menos, três justificativas para essa atitude.

Em primeiro lugar, estaria a irrealidade do mal metafísico e, por extensão, de toda entidade metafísica: "que é o mal em si mesmo?", indaga retoricamente Rousseau (1969f, v. 4, p. 1141) na *Carta a Franquières*, destacando que o verdadeiro mal é uma noção que só faz sentido enquanto conceito humano criado para ajudar a pensar exclusivamente o sistema social; que pensá-lo como fazendo parte de um sistema universal e, o que é pior, como tendo realidade independente da existência dos homens, é cometer o erro da reificação. Quando observa tal impropriedade dizendo "nossos filósofos insurgiram-se contra as entidades metafísicas, e não conheço ninguém que as produza tanto" (op. cit.) nosso crítico parece ter em vista a parte do verbete da *Enciclopédia* em que Diderot define o mal metafísico

como princípio[14] ontológico negativo em oposição ao bem-estar físico e moral e como causa dos males físico e moral. Contra o que considera ser uma velha tradição filosófica habituada a hipostasiar ideias e torná-las causas dos males humanos, nosso autor pleiteia que o papel do verdadeiro filósofo seja o de abandonar tais sutilezas de metafísica para voltar-se ao problema do sofrimento que os homens causaram a si próprios.

O segundo motivo seria a irremediabilidade, pois o mal metafísico, supondo sua natureza absoluta e incondicionada, seria, por definição, sem remédio, tornando-se inútil para o homem prestar atenção a ele. Por fim, o terceiro seria a indiferença patológica do homem quanto ao mal metafísico, pois ainda que esse mal existisse como entidade real e fosse remediável, ele precisaria existir ainda como objeto da sensibilidade humana a fim de se tornar uma *realidade para* os homens, isto é, uma coisa capaz de afetá-los; apenas sob essa condição o mal metafísico poderia ser objeto de interesse e de preocupação, e contudo não é porque, não existindo, não afeta a ninguém.

Perspectiva semelhante Rousseau adota em relação ao chamado mal físico, o mal pertinente à geração e corrupção que ele reconduz para a realidade humana, reduzindo-o quase que exclusivamente ao fenômeno da velhice e ao da morte. A este gênero de mal nosso autor concede realidade, mas nega-lhe o estatuto de coisa que merece interesse na medida em que eles também seriam, tal como o mal metafísico, irremediáveis e patologicamente indiferentes, ou pelo menos, quase indiferentes ao homem. Uma das lições mais surpreendentes que se pode extrair de uma leitura atenta do *Discurso sobre a desigualdade* é a de que os homens verdadeiramente não sofrem com os males físicos; a velhice e a morte quase não teriam realidade para o primitivo homem da natureza porque não seriam objetos de sua sensibilidade; o homem da natureza, não tendo uma ideia do que é morrer, não seria capaz de se apavorar ante essa ideia; em sua vida selvagem, o processo natural de redução da atividade animal o levaria docemente a uma extinção imperceptível para ele mesmo:

> os velhos, que se movimentam pouco, pouco transpiram; a necessidade de alimentos diminui com a faculdade de os prover e, como sua vida selvagem afaste deles a gota e o reumatismo, sendo a velhice de todos os males o que

[14] As observações de Diderot sobre o mal metafísico baseiam-se quase que completamente nas considerações do Arcebispo de Dublin, William King (1650-1729), autor, dentre outras obras, de *De origine mali* [Sobre a origem do mal], publicado em Londres, em 1702. O autor do artigo da *Enciclopédia* resume a ideia geral do sistema do Arcebispo do seguinte modo: "Todas as criaturas são necessariamente imperfeitas, e sempre infinitamente distantes da perfeição de Deus; se se admite um princípio negativo, como a privação dos Peripatéticos, pode-se dizer que cada ser criado é composto de existência e de não-existência; é um nada tanto em relação às perfeições que lhe faltam, quanto em relação àquelas que os outros seres possuem: esse defeito, ou como se pode chamar, essa mistura de não-entidade na constituição dos seres criados, é o princípio necessário de todos os males naturais, e tornam o mal moral possível" (DIDEROT, 2001, p. 916).

> menos os socorros humanos podem atenuar, *extinguem-se, enfim, sem se perceber que cessam de existir, e quase sem que eles mesmos o percebam* (ROUSSEAU, 1964e, v. 3, p. 137, grifo nosso).

Em diversas oportunidades, o autor acusa, em relação a esse tema, o papel da civilização no aguçamento do mal físico, com destaque para a ação dos médicos e dos padres, ou melhor, para a atenção demasiada que essa civilização dera às opiniões dos médicos e às superstições religiosas. Na *Carta a Voltaire*, de 1756, contra a poética que destacava a grandeza do mal pela enorme quantidade de mortes repentinas ocorridas por ocasião do desastre de Lisboa, Rousseau atenua essa grandeza com uma indagação que aponta para a pequenez do mal dessas mortes em face do provável sofrimento que teria sido provocado por médicos e padres se aquelas pessoas não tivessem morrido repentinamente:

> apesar do que tal descrição tem de tocante e provê à poesia, não é certo que um único desses infortunados tenha sofrido mais do que se, de acordo com o curso ordinário das coisas, tivesse esperado em longa agonia a morte que vinha surpreendê-lo. Há fim mais triste do que o de um moribundo a quem se extenua com cuidados inúteis, que um notário e herdeiros não deixam respirar, que os médicos assassinam à vontade em seu leito, e a quem padres bárbaros fazem, com arte, saborear a morte? Quanto a mim, vejo em toda parte que os males a que a natureza nos submete são muito menos cruéis que os que nós a ele acrescentamos (ROUSSEAU, 1969g, v. 4, p. 1062).

Não se trata aqui de um oportunismo de querelante. Rousseau sempre sustentou que os males naturais ou físicos são diminutos em face do aguçamento dos terrores da morte infundidos pela civilização; tal convicção já se encontrava presente quatro anos antes da *Carta a Voltaire*, quando, em resposta ao Monsieur Bordes, nosso autor justifica perante seu interlocutor o motivo do horror para com a medicina de seu tempo, dizendo que, descobrindo sempre mais perigos e males do que meios para nos garantirem contra eles, os médicos contribuiriam para "aumentar nossos alarmas e tornar-nos pusilânimes" (1964r, v. 3, p. 92). Em *Júlia*, obra que seria publicada em 1760, no texto referente à Heloísa agonizante, o autor critica a má-fé do catolicismo lúgubre, destacando a natureza do mal praticado pelos "padres bárbaros" no momento da morte:

> um católico moribundo está rodeado apenas de coisas que o assustam e de cerimônias que o enterram ainda vivo. Pelos cuidados que se tomam para afastar dele os Demônios, ele crê ter o quarto cheio deles; morre cem vezes de terror antes que acabem com ele e é nesse estado de medo que a Igreja gosta de mergulhá-lo para melhor dominar sua bolsa (ROUSSEAU, 1961a, v. 2, p. 717)

Fernando Machado, em sua análise sobre a recepção católica de Rousseau em Portugal, mostra como a profissão de fé da Heloísa agonizante repercutiu entre os religiosos da Igreja romana e remete-se a um certo abade Monnet, cuja opinião seria a de que

"quem assim pintava o cristianismo molhara 'o seu pincel na garganta da serpente'" (2000, p. 129). Todavia, não foi da serpente, e sim de Montaigne, de quem Rousseau tirou suas palavras para descrever o modo como os padres católicos aguçavam a morte de seus fiéis:

> Na verdade, creio que são essas atitudes e preparativos assustadores de que nos cercamos que nos causam mais medo do que ela [a morte]: [...] um quarto sem luz, círios acesos, nossa cabeceira invadida por médicos e pregadores; em suma, todo o horror e todo o pavor ao nosso redor. Eis-nos já amortalhados e enterrados. [...] Feliz a morte que não deixa tempo para que se preparem tais acompanhamentos! (MONTAIGNE, 200, v. 1, p. 142).

Como se vê, a defesa rousseauniana da indiferença patológica do homem natural em relação ao mal físico é inseparável de um tradicional ceticismo no tocante às opiniões que buscam justificar a religião e as previdências sociais em geral em face de um alegado desabrigo humano frente à dor, à velhice e à morte. Para Rousseau, tais previdências não se justificariam em absoluto porque, em vez de desabrigar os homens do mal físico, os colocaria de frente a esse mal. O homem natural, não tendo previdência, vive no presente, não antevê seu futuro, não prevê sua morte, não se angustia frente ao seu destino; vive cada dia o seu dia sem pensar no amanhã e, por isso, para ele, a vida não é um mal. Ao representar Voltaire como um homem que vivia no luxo, amaldiçoando a vida humana, e devendo, na verdade, amaldiçoar a sociedade que tornou a vida humana um mal, Rousseau lança vários e envenenados argumentos, todos fundados na ideia de que "é o abuso que fazemos da vida que a torna penosa" (Id, 1969g, v. 4, p. 1063); essa mesma ideia se encontra presente nas palavras com as quais se dirige ao Sr. de Franquières:

> o doce gozo da vida é permanente; para gozá-la, basta não sofrer. A dor é apenas uma advertência, importuna mas necessária, de que esse bem que nos é tão caro está em perigo. Ao examinar de perto tudo isso, descobri, experimentei talvez, que o sentimento da morte e o da dor é quase nulo na ordem da natureza. Foram os homens que o aguçaram. Sem seus insensatos refinamentos, sem suas instituições bárbaras, os males físicos não nos atingiriam, quase não nos afetariam, e não sentiríamos a morte (ROUSSEAU, 1969f, v. 4, p. 1141).

O argumento central dessa passagem nos permite fazer a seguinte conclusão em torno do mal físico na filosofia rousseauniana: o problema do mal físico, no fundo, é o problema antropológico do aguçamento da sensibilidade ao mal físico, e esse aguçamento consiste, ele mesmo, num problema de ordem antropológico-moral. Os "insensatos refinamentos" (op. cit.) teriam aí o estatuto de vício moral humano; os homens só seriam afetados pelos males físicos em razão de seus próprios vícios; "o mal físico" — garante Rousseau (1969b, v. 4, p. 587) — "nada seria sem os nossos vícios, que no-lo tornaram sensível". Fechado assim o cerco para o mal metafísico e o físico, nosso autor se concentra

totalmente na terceira espécie de mal: o mal moral antropológico, objeto da análise que segue.

2.1 Das origens do mal

Todo o interesse e importância que Rousseau recusa dar aos dois primeiros tipos de mal — o mal físico e o metafísico —, ele atribui a um terceiro: o mal moral antropológico, em face do qual nosso escritor mobiliza todo o seu arsenal teórico e terapêutico. Dir-se-ia mesmo que a filosofia de Rousseau está tão comprometida com a questão do homem e do mal moral que ela poderia se designar muito propriamente de antropologia filosófica da moral, pois, de fato, o estudo do homem só interessa a Rousseau na medida em que se prende à moral, assim como o estudo da moral só lhe interessa na medida em que se prende ao do homem. No *Discurso sobre a desigualdade*, os registros disponíveis em matéria de antropologia física e cultural — se é que, a rigor, podemos falar em "antropologia"[15] em pleno século XVIII — são ora recolhidos ora desprezados arbitrariamente pelo autor, a fim de se ajustarem à sua conjectura antropológica de escopo puramente moral; do mesmo modo, os registros em matéria de moral, que se expandiam para o terreno de fábulas em que não faltavam potestades celestes e animais falantes, são totalmente reconduzidos para o entendimento de uma moral exclusivamente adaptada para a pessoa humana.

Sob esse prisma, despreza-se como mero luxo do pensamento e vão refinamento do espírito qualquer outra atividade especulativa sobre o mal que não esteja adstrito ao sistema dos interesses da pessoa humana. Existindo exclusivamente no interior desse sistema, o mal não escapa para qualquer outro sistema: "o mal que o homem faz retorna a ele sem nada mudar no sistema do mundo" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 587). Preso ao sistema humano, as palavras *sentiment* e *remède* ganham significado; elas aparecerem quase cinco dezenas de vezes no *Discurso sobre a desigualdade*, sugerindo que o mal a merecer atenção é um mal que o homem sente, que se confunde com sua prosaica realidade social, que se determina como pluralidade concernida à sensibilidade dos que sofrem de diversos modos

[15] É de se crer que, no século XVIII, a antropologia física e o estudo comparado de culturas (a etnologia) ainda não existiam de fato, mas, ironicamente, teriam passado a existir a partir de Rousseau, pelo menos segundo a opinião do etnólogo Lévi-Strauss (1972, p. 10), para quem "Rousseau não se limitou a prever a etnologia: a fundou". Independente disso, as conjecturas de natureza antropológica disponíveis aos autores do século XVIII são aproveitadas por Rousseau apenas na medida em que servem ao seu escopo moral, daí porque a questão da constituição anatômica do homem primitivo tem, para o autor, uma importância secundária, mesmo porque as informações disponíveis não lhe pareciam confiáveis: "Não seguirei" — explica Rousseau (1964e, v. 3, p. 134) antes de iniciar sua descrição do homem natural — "sua organização através de seus desenvolvimentos sucessivos; não me deterei procurando no sistema animal o que poderia ter sido inicialmente para ter-se tornado como é. [...] A anatomia comparada progrediu muito pouco até hoje, as observações dos naturalistas ainda são muito incertas para que se possa, sobre tais fundamentos, estabelecer a base de um raciocínio sólido".

numa sociedade marcada por injustiças, mas em face das quais o filósofo age diagnosticando males e prescrevendo regras de justiça como quem receita remédios.

Contudo, de um modo geral e à primeira vista, uma análise historiográfica dos textos rousseaunianos que tratam do tema do remédio parece-nos revelar que o autor passa por três fases distintas em relação ao grau de confiança em encontrar uma solução para o problema do mal, ou dos males. A primeira, que corresponderia aos discursos e cartas escritos nos primeiros anos da década de 50, seria a fase da vacilação, em que ele parece mais preocupado em apontar as causas e a gravidade do mal, sem a certeza de que o conhecimento dessas causas lhe permitirá encontrar o remédio. No mesmo ano em que é publicado seu primeiro libelo contra a civilização — O *Discurso sobre as ciências e as artes* (1752) —, Rousseau (1964r, v. 3, p. 95) sente a necessidade de assim responder a um crítico que o acusara de haver carregado demais nas tintas do mal com que pintara a sociedade: "vi o mal e procurei encontrar as suas causas: outros mais espertos ou mais insensatos poderão achar o remédio". No *Discurso sobre a origem da desigualdade* (1755), ele denuncia que "destruíram sem remédio a liberdade natural" (ROUSSEAU, 1964e, p. 177); que os homens "se atiraram nos braços de um senhor absoluto, sem condições e sem remédio" (Ibid, p. 180), e chega mesmo a fazer a seguinte advertência: "contentemo-nos com indicar aquele mal a que outros devem dar remédio" (Ibid, p. 204). Nessa primeira fase, tudo se passa como se não coubesse a Rousseau, mas a outros, aos grandes preceptores, aos sábios legisladores imitarem a prudência dos médicos. Todavia, à medida em que se lê os grandes romances e tratados do genebrino publicados em 1762, além de outros textos seus com considerações sobre educação e política, percebe-se que o escritor passa à fase da autoconfiança, tornando-se ele próprio, o preceptor, o legislador a prescrever o remédio para o mal. Por fim, nas obras autobiográficas, confeccionadas depois da atribulada recepção de seus grandes escritos, percebe-se um declínio dessa confiança, passando-se, por assim dizer, à fase do desalento. Em todo esse percurso, porém, não se deixa de ver sempre uma preocupação do autor em comparar os diversos males entre si, em determinar se este ou aquele mal é curável ou não, ou em aplicar o remédio adequado quando é o caso. No *Discurso sobre as ciências*, ao falar da corrupção dos costumes, nosso terapeuta diagnostica que "o mal não é tão grande como poderia tornar-se" (Id, 1964d, v. 3, p. 349), deixando evidenciada sua opinião de que se a civilização fundada em costumes palacianos não é a melhor das formas de vida humana, ao menos não é a pior. No *Contrato Social*, prognostica que o abuso da lei pelo Governo é "um mal menor do que a corrupção do Legislador" (Id, 1964h, v. 3, p. 404); nas pesquisas feitas no *Emílio*, ele sustenta a tese de que há esperança de fazer algum bem ao aplicar sua teoria da educação ao "mal

existente" (Id, 1969b, v. 4, p. 242). Em todos esses casos, "Rousseau impele-nos a considerar num único olhar as imagens do mal e aquelas dos remédios ou das tentativas de cura" (STAROBINSKI, 2001, p. 163).

Resta, portanto, indagar qual é o bem que o filósofo tem em vista ao diagnosticar o mal e/ou prescrever-lhe o remédio. Sabe-se, de antemão, que esse bem deve estar ao alcance de uma terapêutica que atua exclusivamente no campo da antropologia moral, portanto não é e nem precisa ser o bem absoluto que o Sr Philopolis teria proposto existir, nem — conforme se acredita, em discordância com alguns teóricos, — o "melhor dos mundos possíveis" de Leibniz[16]. É Bastide quem pretende ser o ideal rousseauniano do bem semelhante ao leibniziano na medida em que o filósofo alemão teria postulado o maior bem possível: "o sistema de Leibniz não contradiz o de Rousseau. Com efeito, por um lado, Leibniz fala do maior bem possível e não de um bem absoluto" (BASTIDE, 1978, p. 313). Contudo, a rigor, isso nos parece forçar um pouco as semelhanças, pois o bem a que se opõe o mal no sistema de Rousseau, a crer no texto do *Segundo Discurso*, estaria tão longe de ser o bem absoluto quanto o "maior bem possível", pelo menos no sentido universal que Leibniz teria emprestado a essa expressão. Concederíamos que Rousseau postula um maior bem possível num sentido, como já assinalamos, antropológico-moral; é que nosso autor parece inclinado, se não a desprezar, a pelo menos não dar muita atenção à tese do melhor dos mundos, posto afirmar que "a constituição do universo não permite que todos os seres sensíveis que o compõem concorram, a uma só vez, para a felicidade mútua" (ROUSSEAU, 1964j, v. 3, p. 1902). Em todo caso, o bem postulado no *Discurso sobre a desigualdade* não é outro senão a idade do ouro da espécie humana, e apenas da espécie humana. Numa poética nostálgica inspirada na *Metamorfose* de Ovídio, para quem "a Idade do Ouro foi a primeira época em que nutriu, por sua própria vontade, justiça e direito; não lei" (2003, p. 11), o retor do *Segundo Discurso* faz da humanidade um corpo coletivo formado por todos os indivíduos humanos de seu século para, dirigindo-se a esse corpo, dizer: "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" (ROUSSEAU, 1964e, v. 3, p. 133, grifo nosso).

Essa idade de ouro, esse objeto digno do desejo nostálgico da espécie humana, se reveste de um potencial crítico ante o mal que diz respeito à espécie humana em sua condição presente, e esse mal, como nos mostra muito claramente a leitura do *Segundo*

---

[16] "Encontrar-se na conveniência ou nos graus de perfeição contidos nesses mundos [...] eis a causa da existência do melhor, conhecido por Deus pela sabedoria, escolhido pela sua bondade, e produzido pela sua potência" (LEIBNIZ, 1983, p.110).

Discurso, não veio a se tornar uma realidade abrupta a sobrepujar o bem como que o tomando de assalto. A crítica rousseauniana à sociedade do século XVIII, tal como ela é apresentada no *Discurso sobre a desigualdade*, não se resume em acusar a presença dos males; ela acusa também a profundidade de cada um desses males ao oferecer uma genealogia segundo a qual cada mal presente aparece enquadrado numa cadeia de herança que remonta à mãe primeva de todos os males, a que, imergindo a espécie humana num estado de sociedade, deu início aos processos que puderam, "deteriorando a espécie, tornar mau um ser ao transformá-lo em ser social" (ROUSSEAU, 1964e, v. 3, p. 162).

O que Rousseau estabelece como certo e indiscutível em torno dessa origem do mal, é que, antes dela, o ser humano já existia como um ser não social, o que implica necessariamente, segundo as premissas de sua filosofia, em existir como um ser bom. Nesses termos, a anterioridade do homem em relação ao mal da sociedade instaura um problema aparentemente insolúvel para um sistema de pensamento que, como o rousseauismo, não reconhece nenhum outro sujeito agente da mudança além do próprio homem. Cumpre aqui perguntar *como o homem, sendo bom, pode ter dado origem ao mal?*

A explicação que o autor do *Segundo Discurso* oferece como resposta a essa pergunta não abole o mistério em torno da origem do mal, mas retira desse mistério os absurdos que a religião lhe acrescentara. Como se sabe, o mito com o qual Rousseau ilustrou sua solução ao problema da origem do mal marcou época precisamente porque apresentou seres humanos e ações naturais, fazendo frente à velha narrativa cristã que apresentara personagens sobre-humanos e ações sobrenaturais. De fato, o mito rousseauniano é formado apenas por "conjecturas extraídas unicamente da natureza do homem e dos seres que o circundam" (ROUSSEAU, 1964e, v. 3, p. 132); ele dialoga com a tradição jusnaturalista ao recuperar a hipótese do estado de natureza a fim de postulá-la como a época de ouro da humanidade, e absorve os dados de pesquisa sobre história natural para situar o homem das origens como um ser em estado de apaziguamento animal.

O resultado dessa conjectura assim tão articulada com o que havia de mais científico na época é um *gênesis filosófico*[17] que supera muito em racionalidade o gênesis bíblico, e quando dizemos "científico" não queremos dizer a *ciência* como hoje a percebemos, associada ao produtivismo e ao trabalho profissional especializado, mas ao saber racional, ao saber letrado de caráter pedagógico. Rousseau é, em seu gênesis filosófico, um cientista na

[17] A expressão se baseia numa observação de Jean Starobinski (1991, p. 295), para quem o *Discurso sobre a desigualdade* "é um *Gênese* filosófico em que não faltam o jardim do éden, nem a culpa, nem a confusão das línguas. Versão laicizada, 'desmitificada' da história das origens, mas que, suplantando a Escritura, repete-a em uma outra linguagem. Essa linguagem é a da reflexão conjetural, e toda sobrenatureza dela está ausente"

medida em que se mostra apto a ensinar, a satisfazer a curiosidade dos seus leitores por um saber que vem de uma explicação raciocinada, e esse saber é a expressão do espírito enciclopedista do século.

Como observa Starobinski, é verdade que o bem das origens postulado por Rousseau continua sendo, tal como no mito religioso do Éden, um bem anterior ao mal; um bem que comporta a felicidade humana de estar naturalmente equipado para adquirir imediatamente os víveres capazes de satisfazer a todos os desejos humanos, estes limitados à subsistência do corpo animal. A natureza, cúmplice desse bem, abriga o homem primitivo e, mais do que hospitaleira, ela é paradisíaca; ao derredor, há águas correntes, plantas exuberantes, frutos e ervas comestíveis de toda espécie; nesse lugar, a vida humana transcorre calma, apenas como sentimento de existência num eterno presente, sem qualquer ideia de futuro e de passagem do tempo; reinam a abundância, a tranquilidade e a bem-aventurança.

Não obstante tal semelhança, diferente do Adão bíblico, e mais coerente com a ideia de apaziguamento animal, Rousseau não supõe que seu homem possa articular linguagens para falar com potestades celestes, ou entender o sentido de responsabilidade para compreender mandados de proibição ou de dever de fazer companhia para a fêmea de sua espécie. O homem das origens é um animal a quem Deus não dá uma ordem no sentido de um mandado (LITHOLDO, 1969, p. 93). Portanto, segundo a narrativa rousseauniana, o instante primevo do homem natural se caracteriza por uma bestial solidão: "fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto" (ROUSSEAU, 1964e, v. 3, p. 134), tal animal "está em paz com toda a natureza, e é amigo de todos os seus semelhantes" (Ibid, p. 203). Isso é tudo! Apesar da conjectura fisiológica de *homo sapiens* que o autor empresta a esse animal, ele não esconde a similitude desse momento primevo com a pacificidade de um ovino, mas diferente de Voltaire, que torcia o nariz para essa semelhança do homem das origens com o quadrúpede, nosso autor parece assumi-la com tranquilidade: pelo menos é o que parece ao leitor da *Carta a Bordes*, onde se lê que "não devemos absolutamente ter tanto medo da vida puramente animal, nem considerá-la o pior dos estados em que possamos cair, pois valeria muito mais parecer com uma ovelha do que com um anjo mau" (Id, 1964r, v. 3, p. 78). Por essa similitude se vê até que ponto Rousseau retrocede em sua hipótese das origens; é esse apaziguamento puramente orgânico de animal que perfaz o *bem* enquanto ordem natural, e essa ordem encontra-se indissoluvelmente ligada ao *bom* enquanto conjectura de homem natural.

Nunca será demais insistir que essa ordem é natural. Nem o *bem*, nem o *bom* desse estado de natureza pertence à ordem moral. Este é um ponto fundamental, acerca

do qual, infelizmente, pairam sérios equívocos em boa parte dos comentadores do filósofo. Já se teve a oportunidade de notar que não basta dizer aos leitores presos à imagem do Rousseau moralista e romântico que a bondade do primitivo homem natural é amoral, pois eles continuam pensando nessa amoralidade em termos morais. Mesmo quando se admite que "o intento de Rousseau não era tanto afirmar a bondade inata do homem, mas negar sua perversidade intrínseca" (MERQUIOR, 1980, p. 18) é a ideia de bondade moral que se tem em mente. Está na hora de dizer que essa bondade nada mais é que uma determinação orgânica. No homem natural do *Segundo Discurso*, o *amor de si* não é egoísmo, nem o instinto da *piedade natural* é "faculdade de compartilhar o sofrimento alheio" (FORTES, 1996, p. 57); não há *ego* nem *alter*; aí, *amor de si* e *piedade natural* são conceitos menos da psicologia do que da biologia. Os instintos que Rousseau situa como constitutivos dessa animalidade primitiva são elementos úteis ao equilíbrio da sobrevivência orgânica. Se o homem natural não devora nem maltrata seus semelhantes, é menos em razão de uma prudência refletida do que de um automatismo que envolve, dentre outras coisas, determinações de caráter alimentar, pois a repugnância ante a visão de vísceras deve-se, sobretudo, ao fato do animal das origens ter predisposições vegetarianas e viver em meio à fartura vegetal; a pacificidade do antropoide não passaria de um apaziguamento animal, semelhante ao da criança aleitada e, no *Emílio*, o gosto primitivo pelo leite das fêmeas vegetarianas aparecerá como prova dessa predisposição: "uma das provas de que o gosto da carne não é natural para o homem é a indiferença que as crianças mostram por esse alimento, e a preferência que dão a alimentos vegetais, como os laticínios" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 411). Portanto, falar da bondade ou do direito natural que preside a vida do homem no primitivo estado de natureza é falar de uma bondade que nada tem a ver com disposições morais que lhe permitiriam vislumbrar diferenças entre o bem e o mal. Os primitivos habitantes do estado de natureza, dita Rousseau (1964e, v. 3, p. 153), "não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons"; "o indivíduo em si, tal como saiu das mãos da natureza" — assevera Cassirer (1999, p. 74) — "encontra-se ainda fora da oposição entre o bem e o mal".

É no espaço lógico da oposição entre a ordem natural do bem e a ordem social do mal enquanto violência e injustiça onde "tudo se governa unicamente pela lei do mais forte" (ROUSSEAU, 1964e, v. 3, p. 191), que devemos encontrar a origem e o fundamento do mal. A linha fronteiriça que separa o bem e o mal é a hipótese do "concurso fortuito de inúmeras causas estranhas, que poderiam nunca surgir" (Ibid, p. 162) e que, entretanto, teriam surgido e determinado a entrada do homem natural na sociedade e, a partir

daí, a filiação de males numa sequência de crescente *depravação*.

Ao fazer pesar sobre a fortuidade a origem do mal, Rousseau está a dizer que nada determina a necessidade da origem ao mal. Se em face da perfectibilidade humana, o autor considera que "seria triste, para nós, vermo-nos forçados a admitir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem" (Id, 1964e, v. 3, p. 142) é porque, em absoluto, ele não se vê forçado a tal; para ele, nada haveria na perfectibilidade que pudesse sugerir uma tendência ou propensão para o mal. Com acerto, Goldschmidt (1974, p. 288) afirma que, "opondo-se ao instinto animal, a perfectibilidade é mais vazia de conteúdo que aquele: ela não é nem invenção, nem reflexão, não sem razão, ela nada mais é senão liberdade".

Se a perfectibilidade é um elemento originário da alma humana e só age quando provocada pelas circunstâncias exteriores é porque ela, sozinha, não poderia produzir o amor-próprio, este sim, o elemento maléfico da alma humana. Contudo, o amor-próprio, apesar do seu *habitat* ser a alma humana, não tem origem nessa alma, mas na conjunção desta com as circunstâncias exteriores. Na obra de Rousseau, a noção de *amor-próprio* encontra-se inequivocamente sob a égide da perversão. O autor do livro *Rousseau's Theodicy of Self-Love* analisou cuidadosamente a natureza desse amor antes de constatar que

> o *amour-propre* é fundamentado na visão de que os elementos da natureza humana original — a piedade, *amour de soi*, perfectibilidade e livre-arbítrio que os indivíduos humanos possuem 'em si mesmos', independentemente das relações sociais — não podem explicar por si sós a aparente tendência humana de cair em condições de escravidão, conflito, vício, miséria e auto-alienação (NEUHOUSER, 2008, p. 57).

Com efeito, toda a primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade* é dedicada a pulverizar tudo o que na constituição primitiva do homem pudesse ter alguma realidade e influência para se constituir um fundamento subjetivo e natural do mal. As ações fortuitas que dão origem a esse mal são estranhas ao homem; os misteriosos concursos de imprevistos provêm do mundo exterior, e não do eu; se o mal entrou no mundo pela atividade das mãos do homem, é importante destacar que seu coração não agiu; se ele se sentiu chamado a agir, é preciso conceder que "a provocação veio de fora" (STAROBINSKI, 1991, p. 301). Sem o convite das circunstâncias objetivas, as faculdades subjetivas do homem do estado de natureza permaneceriam para sempre enclausuradas, silenciosas e passivas no interior do sujeito; se é verdade que o homem do estado de natureza agiu para sobreviver, não é menos verdade que ele o fez por reação; ele venceu os desafios que simplesmente aconteceram diante dele, não os premeditou; situações desafiadoras foram sofridas, não

desejadas; seu progresso através do trabalho para vencer os obstáculos naturais à sobrevivência, seu curso de desenvolvimento em direção ao mal da sociabilidade, da reflexão e do orgulho, é um percurso tempestuoso de desastres e de descuidos, semelhante ao do *Angelus Novus* descrito por Benjamin[18]; a perversão que determinou a queda do indivíduo se deu na relação social em que sua vontade individual se viu de repente forçada a se deparar com outras vontades que lhe eram exteriores e não, como na tradição agostiniana[19], no interior da própria vontade individual. Para Rousseau, a ordem primitiva é a igualdade compreendida como independência entre as vontades; a novidade que instaura a desordem é a dependência moral, cujos antecedentes estariam no surgimento da relação social pela qual as vontades passam a se tornar mutuamente sensíveis à desconsideração; é elucidativa, nesse particular, uma observação apresentada no *Emílio* que relaciona as noções de ordem, vício e dependência: "não tendo nenhuma moralidade, a dependência das coisas não prejudica a liberdade e não gera vícios; a dependência dos homens, sendo desordenada, gera todos os vícios" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 311).

Igualmente importante é salientar que essa história do mal instaura uma *depravação* e não uma *destruição* do bem originário. Prefaciando sua genealogia, Rousseau dirige-se ao auditório de todos os homens para lhes anunciar que vai descrever o bem da idade de ouro "de acordo com as qualidades que recebestes, e que tua educação e teus hábitos puderam depravar, mas que não puderam destruir" (1964e, v. 3, p. 133). Embora a palavra *dépraver*, no francês do século XVIII, significasse, como faz notar Bastide (1973, p. 237), "desviar de sua natureza verdadeira", esse desvio, conforme destaca o próprio Rousseau, não implica numa destruição ou substituição do original pelo artificial, mas numa superposição, numa coexistência entre o original e o artificial no sistema humano. Todavia, o único bem natural que o homem carrega após ser sequestrado pela nau da história é sua subjetividade

---

[18] "Há um quadro de Klee chamado *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece estar a afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos de progresso" (BENJAMIN, 1985, v. 1, p. 226).

[19] "Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema — de vós, ó Deus" (AGOSTINHO, 2001, p. 158). Tal como Rousseau, Agostinho situa a origem do mal na moralidade, mas o mal viria da uma vontade que, sozinha, faz mau uso de seu livre-arbítrio; tal mal teria algo de teológica culpa voluntária do indivíduo que desobedece ao sair da ordem natural; pesa sobre o indivíduo um pecado e uma vigilância divina. Esse peso e essa culpa sobre o indivíduo inexistem em Rousseau, para quem a vontade não se corrompe ao escolher o mal, e sim ao sofrê-lo por se ver repentinamente envolvida na desordem da relação com outras vontades.

íntima; uma vez imerso no mundo das aparências, no mundo em que a fortuidade o torna mau, é apenas em sua individualidade que ele logra encontrar abrigo. É, então, que o conflito entre o bem e o mal se resolve em sofrimento moral humano; esse conflito é o que se dá entre artifício e origem; ele perpassa toda a obra de Rousseau, para quem o homem moderno sofre por viver no artifício social de uma maldade produzida por suas próprias mãos e que sabota sistematicamente o reconhecimento da solitária bondade originária de seu coração.

Convém admitir que essa explicação apresentada no *Segundo Discurso* não poderia representar melhor o espírito do iluminismo, na medida em que foi uma explicação que se encontrou radicalmente voltada contra a irracionalidade das fábulas teológicas sobre a origem do mal e das causas do sofrimento humano. Rousseau nada concedeu às narrativas cristãs sobre a origem do mal, das quais participavam potestades que sugeriam a intervenção da transcendência religiosa. O que era ainda mais inaceitável para o filósofo, e contra o que ele incansavelmente se empenhou, foi o fato dessa tradição fazer residir a origem do mal no pecado do orgulho, estabelecendo, assim, uma perversidade intrínseca ao coração do homem que, aliás, segundo essa fábula, não passa de uma criatura feita inábil para se proteger do pecado e para se redimir deste, necessitando, para tanto, apelar para a ajuda do criador que, cedendo por meio de arbitrária misericórdia, exige submissão e arrependimento dos fiéis perante seus representantes na Terra. Ora! Contra essa fantasia infame se insurgirá Rousseau, assim como os demais enciclopedistas, sustentando que o arrependimento devotado à transcendência, e menos ainda a submissão à Igreja, são coisas que não têm mais lugar no mundo moderno. Na causa em que atua junto aos filósofos da *Enciclopédia*, Rousseau busca conduzir o rebanho da sociedade para longe do caminho da devoção teológica para com impostores e da vã esperança de uma redenção divina para o mal; sua meta, ao instruir os homens de que os males de sua existência podem e devem ser combatidos mediante o uso da razão, é curá-los da cegueira quanto aos dogmas e superstições, é desamedrontá-los quanto ao mito do inferno, a fim de que retomem o controle consciente de seu destino. O Vigário saboiano, "o homem natural que vive no estado de sociedade" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 483), foi o exemplo que Rousseau deu ao seu século do homem iluminista, do homem que teve a coragem e a decisão de submeter ao crivo da razão suas antigas crenças religiosas.

Todavia (o que não deixa de ser irônico), foi precisamente o extraordinário entusiasmo de Rousseau por esse espírito iluminista que o afastou dos seus companheiros de letras. Para o filósofo de Genebra, não bastava que a razão humana fosse apenas um instrumento de combate aos males; ele apostava na capacidade da razão em combater o mal pela raiz e, sob esse aspecto, o *Discurso sobre a desigualdade* é obra única em seu século. É

dela que fala Starobinski (1991, p. 34) ao observar que "Rousseau quer apreender o princípio do mal. Põe em causa a sociedade, a ordem social em seu conjunto. O esforço crítico, nele, não se dispersa e não se atribui como tarefa afrontar uma a uma as múltiplas manifestações do mal".

Evidentemente que, para realizar esse aprofundamento, Rousseau não poderia pensar a razão e o mal com a mesma perspectiva de seus companheiros. Para emprestar à razão a força de que esta necessitava para fazer frente ao próprio princípio do mal, nosso autor formula, através da noção de consciência, a ideia de que a razão, não obstante ser um produto da história, é capaz de se aliar a um princípio natural pelo qual se habilita a fazer frente ao mal em sua essência. Ao anunciar que "a consciência é o mais esclarecido dos filósofos" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 767), ele pretende que o acordo da consciência com a razão dê a esta a capacidade de ir além do nível dos esclarecimentos sobre as manifestações particulares do mal; aliada à consciência, a razão lograria ser esclarecida sobre o mal em si mesmo, e esse mal não poderia estar no plano empírico dos males que acontecem na sociedade, não poderia ser um fato histórico que se dá na sociedade; esse mal tem de abarcar todos os males, tem de ser a sociedade inteira e a razão que o captura não pode se aliar a um partido da sociedade, mas a um partido que põe em xeque a sociedade inteira, e esse partido é o da consciência; é por ela que Rousseau toma ciência de estar aferrado à sociedade, não obstante sentir que, em seu âmago, é um indivíduo livre.

Esse mal radical é sentido como incômodo do indivíduo em se ver preso a uma sociedade que recusa reconhecer a individualidade. O remédio que o próprio Rousseau administra em si mesmo é a poesia da solidão. Por meio dela, ele se transporta inteiramente, por assim dizer, ao lugar do homem absolutamente solitário que ele mesmo fabrica com sua poderosa pena, a fim de esquecer e descansar da memória do mal. A esse transporte poético, entretanto, ele dá uma dimensão moral e pedagógica; são argumentos solidamente sustentados pelo genebrino que (i) o mau vive em sociedade enquanto o bom vive só, e que (ii) instruir os homens à bondade é "fazer-lhes amar a solidão e a paz, mantê-los a alguma distância uns dos outros e, em lugar de excitá-los a se amontoarem nas Cidades, levá-los a se espalharem igualmente sobre o território" (ROUSSEAU, 1961d, v. 2, p. 21).

Sob esse prisma, a selvagem solidão do animal das origens é, por assim dizer, o modelo perfeito que serve como fonte de inspiração para a virtude no homem social; o homem moralmente bom deve ser necessariamente uma mímesis virtuosa do homem das origens, e o retrato desse homem, já o dissemos, é o do Vigário saboiano, a personagem rousseauniana representante da aliança entre razão e consciência. Por ser um homem bom,

aquilo que lhe é um bem, deve ser um bem para todos os seus semelhantes; é a imagem do verdadeiro homem ético; suas máximas são tais que ele se encontra em condições de desejar torná-las em lei universal e, por isso, nosso escritor faz esse homem dizer "tudo o que sinto estar bem está bem, tudo que sinto estar mal está mal" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 594). Fosse o Vigário um ser coletivo ou estivesse declamando para um público, ele jamais teria o direito de falar assim; contudo, ele fala como um ente moral absolutamente solitário; adstrito a essa interioridade de seu mundo moral, ele é, nesse mundo, um ser absoluto. Se essa personagem, no texto da Profissão de fé, concebe Deus como um outro — "Deus de minha alma" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 587) — é porque ele está sob uma condição pedagógica que exige dinamizar essa solidão, que exige aliar moralidade e dever; sob essa condição, importa ao Vigário sentir e pensar que ele e Deus encontram-se conectados como cúmplices de um mesmo íntimo, de uma mesma esperança, de uma mesma felicidade; em essência, essa é a religião do Vigário: um exercício íntimo de cumplicidade com Deus que faz do homem um feliz solitário perante a sociedade; sua ligação e seus deveres para com outros homens encontram-se inteiramente dependentes desse exercício de religiosidade.

É por meio desse exercício religioso tão peculiar que o Vigário logra ficar em paz com o seu eu verdadeiro, com a humanidade natural que constitui o seu ser mais profundo; aqui, a verdadeira natureza e a verdadeira religião se tocam. Se é verdade que "há muita diferença entre o homem natural que vive no estado de natureza e o homem natural que vive no estado de sociedade" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 483), não é menos verdade que essa diferença só é determinada pela experiência existencial do homem, não por sua individual essência meta-histórica; se o homem das origens é um indivíduo tomado em sua união com a animalidade meta-histórica que é a natureza, o homem da religião natural é tomado em sua "união com o universal transcendente meta-histórico que é Deus" (DELLA VOLPE, 1969, p. 19).

Tal como o homem primitivo, o Vigário é essencialmente um indivíduo, com a diferença de que vive numa sociedade histórica. Em face dessa semelhança entre o homem natural do estado de natureza e o homem natural do estado de sociedade, para Rousseau, tanto faz que, em seu exercício de esquecimento e de descanso da memória do mal, a personagem fictícia com a qual se identifica seja a do solitário homem selvagem ou a do solitário homem religioso. Em todo caso, "o homem da natureza" — como bem observou Starobinski (1991, p. 85) — "é imediatamente o eu de Jean-Jacques". Com efeito, nos *Diálogos*, pretendendo ser reconhecido como alguém que fala de si mesmo, Rousseau (1959e, v. 1, p. 935) afirma que seu modelo de homem primitivo não fora tirado "senão de seu próprio

coração"; na *Carta a Beaumont*, falando do Vigário saboiano, ele admite: esse homem "sou eu mesmo" (Id, 1969e, v. 4, p. 949). Em ambos os casos, trata-se de uma identificação que deve ser compreendida à luz do fato de que Jean-Jacques Rousseau foi "um homem que excluiu a si mesmo da sociedade" (STAROBINSKI, 1991, p. 46), e isso também pode ser verificado pela história intelectual e pessoal do autor. Ele se afastou tanto teoricamente quanto efetivamente de cristãos, de jusnaturalistas clássicos e de enciclopedistas, não obstante a causa comum que, com estes, trava contra o mal da intolerância. A senha para fazer parte da sociedade dos cristãos era o credo do dogma do pecado, e Rousseau rejeita esse credo por não conceber que seu homem natural seja um pecador. Para fazer parte da sociedade dos jusnaturalistas clássicos era preciso, a fim de edificar o sistema jurídico com base nas humanas disposições naturais de justiça e de propriedade, aceitar que tais disposições existissem no homem do estado de natureza, mas Rousseau também não aceita isso; pelo contrário, rejeita pensar o seu homem como um ser capaz de reflexão e de cálculos em consideração a limites entre o eu e o outro. Quanto aos enciclopedistas, ignora-se se algum dia Rousseau chegou a manter algum laço de amizade com alguém além de Diderot, mas mesmo este tocará no ponto frágil da relação ao enviar para o amigo a peça de teatro *O Filho Natural*, na qual a personagem Constance diz "interrogai vosso coração; ele vos dirá que o homem de bem está na sociedade, e que somente o mau vive só" (DIDEROT, 2012, p. 5). "Fiquei surpreendido e mesmo um tanto contristado por nela encontrar, entre várias coisas descorteses mas toleráveis contra os solitários, esta acerba e dura sentença" (ROUSSEAU, 1959b, v. 1, p. 454), explica o defensor da solidão, justificando o rompimento da amizade. Voltaire e D'Alembert, para quem as peças de Molière deveriam entrar em Genebra, foram rechaçados pelo genebrino, pois Rousseau teimou que Molière era inaceitável por ridicularizar o homem solitário: "V. Sa. não poderia negar-me duas coisas" — escreve o genebrino na *Carta a D'Alembert* — "uma, que Alceste nessa peça é um homem direito, sincero, estimável, um verdadeiro homem de bem; outra, que o autor lhe dá uma personagem ridícula. Isto é bastante, creio, para tornar Molière indesculpável" (1995b, v. 5, p. 34). Quem é Alceste? É ninguém menos que o misantropo de Molière, a representação teatral do homem insociável em favor do qual o cidadão de Genebra exigia mais respeito e consideração.

Essa defesa intransigente da solidão (nunca será demais insistir) tem uma justificação filosófica sobretudo na medida em que ela é remédio contra um mal que se pretende humanamente universal. É pela solidão que o homem bom opera o livramento dos males. Por estarem distanciados da metafísica filosófica e das opiniões com as quais a sociedade subjuga o espírito humano com terrores sobre a dor, a velhice e a morte, tanto o

selvagem quanto o Vigário, não sofrem o mal. Ao haver se libertado da metafísica filosófica e das práticas e opiniões católicas, o Vigário libertou-se dos medos e terrores que sua Igreja infundia para com a morte, permanecendo, nesse caso, num estado semelhante ao do primitivo homem natural. O bom Vigário tem, ainda, como sua aliada no combate ao mal, uma cosmovisão pessoal pela qual concebe Deus como força garantidora da justiça moral e da continuidade da existência de sua alma, isentando-a, assim, dos efeitos dos males físicos e morais. Nessa cosmovisão, a constituição do universo presume a coexistência necessária de "duas substâncias distintas; a saber, [...] aquilo que pensa e aquilo que possui extensão" (ROUSSEAU, 1969e, v. 4, p. 955). A substância pensante e ativa seria Deus, a extensa e passiva seria a matéria; a origem das coisas se explicaria, então, "a partir de duas diferentes causas, uma viva e outra morta, uma motriz e outra movida, uma ativa e a outra passiva, uma eficiente e a outra instrumental" (op. cit.). Nesse sistema, o Vigário pretende que a imortalidade de sua alma seja o efeito necessário de uma força universal que "prolonga, por assim dizer, a sua existência com a dos seres" (Id, 1969b, v. 4, p. 588); desse sistema se tira que: (i) Deus é inocente[20] do mal físico, já que a "culpada" das coisas morrerem é a lei de uma matéria contra a qual a força ativa universal nada pode fazer; que (ii) Deus é inocente do mal moral, já que a "culpada" dos sofrimentos humanos é a sociedade, contra a qual a força ativa universal também nada pode fazer.

É por ter em mente essa cosmovisão na qual Deus aparece como força viva, absolutamente neutra em relação ao mal, que, no fundo, Rousseau rejeita atribuir a Deus um estatuto de uma subjetividade a quem eventualmente se poderia inculpar pelo mal. É preciso sempre relativizar os tratamentos com que, nos textos, nosso autor parece dispensar à divindade o atributo da personalidade; as discussões que mantém com Voltaire sobre o caráter da pessoa divina não podem ser realmente levadas a sério, pois elas se dão sob um pressuposto que não condiz com os verdadeiros fundamentos da cosmologia rousseauniana. Dir-se-ia que foi para não deixar Voltaire fazer-lhe sombra que ele adentrou nessa questão por ocasião do pavor que se espalhara por toda a Europa em razão do terremoto que arrasou a cidade de Lisboa em 1755, sepultando milhares de cadáveres sob os escombros das casas. Voltaire dá a um público ansioso por justificação daquilo que, para muitos, era um castigo dos céus, seu pungente *Poema sobre o desastre de Lisboa ou Exame deste axioma: 'Tudo está bem'*, em face do qual Rousseau vê uma oportunidade de marcar posição, interpretando que o referido *Poema* sugeria a culpa ou a cumplicidade da divindade para com o mal. É então que

[20] Essa inocência é prolatada também no verbete *Le MAL* da Enciclopédia, onde Diderot (2001, p. 917) escreve: "certos males, tais como a geração, a corrupção, podem ter lugar entre as obras de um Deus sábio e bom".

o nosso célebre e, até então, silencioso escritor, escreve a *Carta sobre a Providência* para, dirigindo-se a Voltaire, provocá-lo dizendo: "se o embaraço da origem do mal vos forçava a alterar alguma das perfeições de Deus, por que querer justificar seu poder em detrimento de sua bondade?" (ROUSSEAU, 1969g, v. 4, p. 1060). A bem da verdade, não havia embaraço algum da parte de Voltaire. Este conhecia bem demais o dilema que envolvia a ideia de Deus como entidade subjetiva e simplesmente tratou-o como tal, ou seja, como um problema insolúvel. É destacando sua insolubilidade que ele o esboça:

> ou Deus quer extirpar o mal deste mundo, e não pode, ou pode e não quer; ou não pode nem quer; ou, finalmente, quer e pode. Se quer e não o pode, é sinal de impotência, o que é contrário à natureza de Deus; se pode e não o quer, é malvadez, o que não é menos contrário à sua natureza; se não quer nem pode, é simultaneamente malvadez e impotência; se quer e pode (o que de todas estas hipóteses é a única que convém à Deus), qual é a origem do mal sobre a terra? (VOLTAIRE, 1978a, p. 112)

Todavia, sugerindo que Voltaire teria preferido acreditar no Diabo, isto é, numa onipotência que poderia evitar o mal, mas não evitou, Rousseau segue argumentando nessa *Carta* de 18 de agosto de 1756 que terremotos fazem parte do sistema universal ante o qual Deus nada podia fazer, e que Deus seria cúmplice, sim, dos indivíduos bons, feitos naturalmente para viver como nômades, circulando livremente sobre a terra, e não de uma sociedade má que arrebanha seus membros em cidades, sem nenhuma consideração pelo mal que isso pode representar.

Querelas à parte, nada impede que o Deus pregado por Rousseau na *Carta sobre a Providência* seja o mesmo do Vigário saboiano em razão da semelhança da inocência dessa divindade com a do homem natural. Deus seria tão inocente do mal da matéria e do mal da sociedade quanto o primitivo animal do estado de natureza, de modo que uma religião do sentimento, limitada ao culto interior dessa divindade, pouco difere da poética do sentimento pela qual se logra evocar nostalgicamente o primitivo estado de natureza. Em todo caso, Rousseau confere a esse exercício de recusa do mal pelo sentimento uma importância verdadeiramente filosófica.

Mas é dessa importância que se queixa Voltaire quando lança sua crítica contra Rousseau, pois, de modo algum, Voltaire dá valor ao sentimento enquanto dimensão filosófica relativa ao tema do mal; para ele, o mal não é, em absoluto, uma questão de sentimento. Tira-se daí que ambos os pensadores representam alternativas tão diferentes em torno do problema do mal que é difícil se pensar numa base comum sobre a qual discordam. Se devemos admitir que Rousseau resolve com seu método o problema da origem, da natureza e da existência do mal e, por essa razão, busca mostrar que o problema teórico do mal da

intolerância se prende a um problema do sentimento, temos de admitir que isso se dá porque ele tem em vista um mal do qual se apropria completamente no plano de sua consciência. O mal, entretanto, é para Voltaire algo que basicamente diz respeito à ordem dos acontecimentos e, sob essa perspectiva, pouco resta, para ele, senão admitir que "a origem do mal sempre foi um abismo de que ninguém até hoje chegou a ver o fundo" (1978a, p. 112), por isso, no tocante ao mal da intolerância, como atesta Sébastien Charles,

> é forçoso reconhecer que, em seu combate contra o fanatismo, Voltaire parece mais interessado pelos efeitos produzidos no nível prático do combate, e notadamente pelo sucesso obtido em favor dos defendidos, muitas vezes póstumo, infelizmente, que pela preocupação de convencer teoricamente seus adversários (2001, p. 1).

Com efeito, no tratado voltairiano sobre a tolerância, apenas uma pequena parte é dedicada à argumentação teórica, pois, em essência, o texto é um noticiário dos estragos que o fanatismo causou na ordem dos acontecimentos históricos. Isto leva a que, no tocante ao que costumamos entender como sendo o problema do mal, a atitude predominante de Voltaire pareça ser a de "manter-se à superfície da existência humana, mostrar que essa superfície basta-se a si mesma, explica-se a si mesma" (CASSIRER, 1997, p. 202), enquanto a de Rousseau é a de promover uma incursão profunda nessa existência, sob a condição, é claro, de que essa existência seja a de si mesmo.

Extremamente preocupado com essa existência de si, que no entanto nada perde de seu caráter filosófico porque não se confunde com a particularidade do escritor, mas com a universalidade da condição humana, o problema específico do mal da intolerância não será, para Rousseau, uma questão de defender vítimas episódicas da intolerância, como fizera Voltaire, que tinha o seu *Affaire* Calais e vários outros. Pelo menos até o ano de 1762, quando Jean-Jacques ainda não terá sofrido ele próprio perseguições por motivo de intolerância eclesiástica e civil, o desafio quanto ao mal da intolerância será, para Rousseau, uma questão de lidar com aquilo que, na pessoa humana, torna-a intolerante, e com o que poderia servir de remédio para esse mal. No *Terceiro* e *Quarto* capítulos desta tese, nos propomos a mostrar quais seriam esses remédios que, no *Emílio* e no *Contrato Social*, o filósofo prescreve como forma de combater o mal da intolerância na pessoa particular e na pessoa pública, respectivamente. Aqui, entretanto, é hora de adentrarmos no tema da genealogia do mal, a fim de diagnosticar esse mal, mostrando quais vícios teriam penetrado na alma humana ao ponto da depravação no sentido da intolerância, não para assinalar o que na alma humana determina a intolerância, e sim quais são as condições sem as quais não se poderia chamar um homem de intolerante. Faremos sobre a ramificação do mal da intolerância o que o próprio autor disse

haver feito em seu *Discurso* em relação ao tronco do mal, a saber, "[comparar] o homem do homem com o homem natural" (ROUSSEAU, 1959b, v. 1, p. 388).

2.2 Das origens do mal da intolerância

Pesa sobre essa comparação, com vistas ao mal da intolerância, os mesmos perturbadores paradoxos que pesam na filosofia de Rousseau quanto ao mal em geral, a saber: se o homem é *essencialmente* bom, com que direito podemos continuar a lhe dar o nome de homem após ele ter se tornado mau? Reconduzindo esse paradoxo à nossa questão, poderíamos formular a seguinte indagação: se o homem é *essencialmente* não intolerante, com que direito podemos continuar a chamá-lo de homem após ele ter se tornado intolerante? O que seria, afinal, um *homem intolerante*? O próprio autor teria se deparado com esse problema específico quando usou a expressão "homem humano" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 595) para enfatizar que o homem, por natureza, deve ser dotado de *humanidade*. Na passagem a que pertence a referida expressão, essa *humanidade* confunde-se com o caráter da *pitié naturelle*, contexto em que o autor parece sugerir que a impiedosa intolerância retiraria do homem um caráter que lhe é essencial. De um modo geral, pode-se dizer que as considerações rousseaunianas passíveis de ser lidas como princípios de resposta a essa questão se encaminham para a seguinte conclusão: o conhecimento do que seja um *intolerante*, sendo este necessariamente um ser humano, não é possível sem a consciência de um contraste profundo e radical no intolerante entre uma humanidade cujas raízes são naturais e uma intolerância cujas raízes são históricas. Um homem intolerante, na perspectiva rousseauniana, não deve ser pensado como um ser simples ou que está de acordo consigo mesmo, mas, pelo contrário, como um ser essencialmente complexo e em conflito consigo mesmo pelo que nele há de antagônico entre humanidade e intolerância. Pontuemos essas oposições por meio de uma comparação entre o homem natural do *Segundo Discurso* e o homem intolerante tal como retratado por Rousseau em suas profissões de fé e nas obras pós 1762.

Que é um homem intolerante? É um truísmo para movimento enciclopédico que homem intolerante seja um animal ímpio[21], e Rousseau não apenas consente com isso como empresta a essa impiedade um caráter teórico e profundo. Na definição rousseauniana de homem intolerante apresentada na *Carta sobre a Providência*, o intolerante é aquele que

[21] Na *Enciclopédia*, Diderot emprega *ad nauseam* a noção de impiedade para definir o verbete *Intolerância*: "todo meio que excita o ódio, a indignação e o desprezo, *é ímpio*. Todo meio que desperta as paixões e que tem em vista interesses egoístas, *é ímpio*. Todo meio que afrouxa os laços naturais e afasta os pais dos filhos, os irmãos dos irmãos, as irmãs das irmãs, *é ímpio*. Todo meio tendente a sublevar os homens, a armar as nações e regar a terra de sangue, *é ímpio*" (DIDEROT, 2004, p. 1, grifo nosso).

condena *impiedosamente* o seu semelhante e, sob esse aspecto, ele contrasta radicalmente com o homem natural do *Segundo Discurso*, na medida em que este é provido da *pitié naturelle*, o móbil que, no homem natural, o faz se entregar irrefletidamente ao impulso "de repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível" (ROUSSEAU, 1964e, v. 3, p. 125), e à comiseração que leva "o animal espectador a se identificar [...] com o animal sofredor" (Ibid, p. 155).

Ao defender-se dos ataques do católico e intolerante Beaumont, que acusara o *Emílio* de ser um escrito ímpio, Rousseau parece recorrer ao conceito de impiedade do *Segundo Discurso* para replicar, dizendo "ímpios são aqueles que se arrogam o direito de exercer o poder de Deus sobre a Terra, e querem abrir e fechar o Céu a seu bel-prazer" (ROUSSEAU, 1969e, v. 4, p. 1006). Aqui, o retrato da impiedade do intolerante se manifestaria como abuso de poder associada ao fenômeno da intemperança[22]; a alma intolerante seria destemperada, no sentido exato do termo, por lhe faltar o tempero da piedade que arrefece a ferocidade, a onipotência da paixão furiosa; ao intolerante assim concebido não repugnaria degolar o seu próximo, metê-lo numa fogueira ou em grilhões, abrindo, por assim dizer, o inferno para o seu semelhante. Rousseau considera que essa depravação da piedade natural no intolerante é de tal monta que implica numa espécie de desnaturação da humanidade. Analisando a linha evolutiva da genealogia rousseauniana do mal no tocante aos seus efeitos na alma humana, Daguerressar sustenta que "o termo final e historicamente coerente dessa evolução [..] é muito exatamente uma *desnaturação*" (1977, p. 14, grifo nosso) e, de fato, Rousseau aponta para a desnaturação ao insinuar que, no lugar de uma natureza humana, os intolerantes teriam uma natureza de lobo (porquanto esse animal seria, ao contrário do homem, naturalmente impiedoso). Essa insinuação está presente na declaração de que "o intolerante é o homem de Hobbes" (ROUSSEAU, 1964g, v. 3, p. 341), pois, aqui, tem-se em vista a epígrafe pela qual o filósofo inglês ficara conhecido quanto à definição do seu homem natural: *homo homini lupus* [o homem é o lobo do homem]. Essa associação entre a intolerância com o animal de malta não é arbitrária na obra de Rousseau, e provavelmente não deve ser na de outros enciclopedistas[23]. É como sanha de "lobos enraivecidos, encarniçados

---

[22] Num interessante estudo sobre esse assunto, o autor do livro *Réflexions sur la Tolérance*, René Guyon (1930, p. 3), afirma que "há curiosas correspondências entre a intolerância e a intemperança. O intemperante, em razão de seu excesso, termina perdendo o controle de si, e o perde em razão de uma efervescência mental que se assemelha a uma intoxicação, um desequilíbrio no qual uma paixão domina as demais sem qualquer respeito pela razão".

[23] Em *Princesa da Babilônia*, Voltaire brinca dizendo que o reino da protagonista teria sido tomado pela raiva de intolerantes porque estes teriam sido mordidos por cães raivosos e, em *O Filósofo Ignorante*, refere-se aos teólogos perseguidores como cães da lama teológica que "latindo uns contra os outros, latiram contra De Thou,

em esfarraparem-se entre si" (ROUSSEAU, 1959b, v. 1, p. 435) que nosso autor descreve a falta de piedade (ou de humanidade) dos intolerantes que travavam, em seu século, disputas de religião; ao rebater com igual dureza a linguagem dura de Beaumont, Rousseau (1969e, v. 4, p. 934) lamenta ter que "uivar com os lobos". Nessa perspectiva, o homem de Hobbes seria aquele a quem falta *humanidade* no sentido específico de falta de *piedade*, e um homem impiedoso é, para Rousseau (1969b, v. 4, p. 595), "um animal tão depravado quanto um lobo piedoso".

A imagem do quadro produzido por uma sociedade de ímpios faz o autor declarar que "a intolerância é a guerra da humanidade" (ROUSSEAU, 1964g, v. 3, p. 341) e aqui a crítica é endereçada à concepção de estado de natureza atribuída a Hobbes. Nessa guerra, a impiedade se alia à desconfiança mútua, a suspeita em relação ao outro torna-se o motor da sobrevivência e, assim, cria-se a guerra da humanidade. Ao suspeitar que o outro possa lhe atacar, o intolerante ataca por antecipação e, ao fazer isso, não pode mais se dar o luxo de acreditar que não será atacado quando o outro se tornar mais forte. Da intolerância ofensiva nasce a intolerância defensiva e dela nenhuma religião positiva estaria livre, nem mesmo a religião protestante, que o autor diz acreditar ser tolerante por princípio. Numa carta endereçada a um católico que acusara os protestantes de ser intolerantes, Rousseau busca estabelecer a distinção entre a intolerância ofensiva e a defensiva ao demonstrar que a intolerância católica contra os protestantes tende a ser cada vez mais ferrenha porque ela se assenta na segurança de que se "[os protestantes] vierem a ser mais fortes [...], eles não [...] tolerarão" (1826f, v. 22, p. 369).

O contraste entre a impiedade do cristão intolerante da Europa e a piedade do homem do estado de natureza foi um dos pontos fortes da crítica rousseauniana contra as religiões positivas, afinal, na obra de Rousseau, o homem natural, que é piedoso sem ser religioso, é infinitamente mais agradável a Deus do que o cristão intolerante, que é religioso sem ser piedoso. Muitas vezes, Rousseau lançou mão do seu modelo de homem natural como modelo de *piedade não religiosa* para criticar o duplo desvio de moral operado pela *religião não piedosa* dos cristãos de seu século. Através do Vigário saboiano, ele chamará à atenção de que a única verdadeira piedade é a que se dá na relação homem-homem, e não na relação homem-Deus. Apesar da terminologia religiosa que Rousseau emprega para promover sua crítica ao discurso da piedade teológica de seu século — uma vez que ele se remete muito ao

---

contra La Mothele-Vayer, contra Bayle" (VOLTAIRE, 2001, p. 18). No verbete *Intolerante*, Diderot associa a impiedade do intolerante a um esquecimento da humanidade, entretanto projetada no outro; nesse sentido, o intolerante seria um bicho cruel que persegue no seu semelhante o bicho que ele próprio é.

conceito de caridade cristã — não se pode dizer que a piedade em favor da qual ele pugna seja de natureza religiosa; trata-se, a piedade de Rousseau, de um verdadeiro conceito de antropologia filosófica. A ideia que o filósofo genebrino tenta divulgar, em seu século, seria a mesma que o autor do *Eutífron* formulara no seu livro ao assinalar que a piedade é um gesto de humanidade, e não um ritual de comércio entre homem e divindade:

> SÓCRATES — Mas pedir aos deuses o que devemos pedir, não é precisamente solicitar destes aquelas coisas de que temos necessidade?
>
> EUTÍFRON — Que mais poderia ser?
>
> SÓCRATES — E, ainda, oferecer-lhes os presentes devidos não é dar-lhes aquilo que necessitam? Posto que não seria próprio de um homem inteligente dar presentes a quem não tem necessidade deles.
>
> EUTÍFRON — Dizes a verdade, Sócrates.
>
> SÓCRATES — Mas, neste caso, Eutífron, a piedade se converteria numa técnica comercial que regulasse as trocas entre os deuses e os homens (PLATÃO, 1997, 14e, p. 32).

Com efeito, se a religião do Vigário saboiano merece o nome de religião natural, é porque o modelo de piedade que inspira o religioso é aquele de que dá exemplo o modelo natural; sustentar esse modelo em meio a uma sociedade de intolerantes é transformar o modelo de piedade em virtude de piedade, a qual não é outra coisa senão a própria virtude da tolerância filosófica, na medida em que essa piedade passa a ser refletida[24] e estendida à humanidade inteira. É esta virtude que, por definição, falta ao intolerante. A intolerância religiosa, sob essa luz, comete o duplo erro de reter o supérfluo e lançar fora o essencial; prezar o vão cerimonial da religião e desprezar a verdadeira religião; praticar o dogma em detrimento da moral; submergir numa fé vã e não se agarrar à obra salvadora; ignorar, enfim, que Deus, por assim dizer, prefere o ateu virtuoso ao crente impiedoso, como sugere o próprio Rousseau ao supor-se diante de Deus no dia do juízo final: "preferiria poder dizer a Deus: Sem pensar em ti, fiz o bem que te é agradável, e meu coração seguia tua vontade sem conhecê-la, do que lhe dizer [...] Ai de mim! Amei-te e não cessei de te ofender; eu te conheci, e nada fiz para te agradar" (ROUSSEAU, 1969g, v. 4, p. 1073).

Nesse particular sobre o ateísmo, mais uma vez, assinala-se o caráter puramente filosófico da noção rousseauniana de piedade, pois, a rigor, o primitivo homem da natureza, do qual o Vigário é versão virtuosa do modelo de piedade, é um ateu. Esse ateísmo é

---

[24] Evidentemente, essa compreensão da passagem da piedade à tolerância filosófica não é simples. A autora do artigo *Justice et sentiments moraux* supõe a intermediação de um *senso* entre o *afeto* puramente passional da piedade e o *princípio* puramente racional, ao estabelecer que "a referência à piedade pode valer como um fundamento afetivo das virtudes, um *senso* de justiça que, uma vez generalizado, pode ser compreendido como um *princípio* de equidade e de justiça" (BRUGÈRE, 2010, p. 181).

uma implicação lógica das premissas estabelecidas no *Segundo Discurso*: se o homem do primitivo estado de natureza é incapaz de toda reflexão, ele não pode sustentar qualquer posição em matéria de religião, e nem haveria sentido em sustentá-la porque vive num mundo em que não há moral, nem culpa, nem pecado, nem salvação, nem qualquer necessidade de crença ou de religião, nem mesmo da religião natural, posto que, nesse caso, o adjetivo "natural" só se aplica ao fiel religioso que submeteu à reflexão crítica os males das religiões positivas para ficar apenas com a moral. O homem da natureza, "seguindo apenas o instinto da natureza, caminha com passos sempre corretos. Esse homem não conhece Deus" (ROUSSEAU, 1969f, v. 4, p. 1137), é, portanto, um ateu no sentido aqui já assinalado em nota sobre a classificação de Rétat em torno das diferentes concepções de ateísmo encontradas na obra rousseauniana.

O homem do primitivo estado de natureza se caracterizaria por sua moderação das paixões; afastado das opiniões e dos preconceitos sociais quanto às verdadeiras necessidades humanas, esse homem não seria vítima da cupidez; seus desejos não ultrapassariam os limites dos bens verdadeiramente necessários, ou seja, dos bens de que dependem imediatamente sua própria conservação física. Ao escrever que as paixões "encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos" (ROUSSEAU, 1964e, v. 3, p. 143), o autor da genealogia do mal pretende destacar que, no espaço originário do estado de natureza, a justa medida das paixões do homem natural se explica por seu fundamento, que é a necessidade. Para Rousseau (1964e, v. 3, p. 143), "só se pode desejar ou temer as coisas segundo as ideias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza", e o homem natural não se encontraria dotado de luzes artificiais para ir além da fome puramente sensual, do puro desejo animal de apaziguamento físico. Em sua mímesis do primitivo homem natural, falando das paixões imoderadas nascidas de luzes artificiais fomentadas pela sociedade, o Vigário saboiano declara: "se eu não tivesse paixões, eu seria, em minha condição de homem, tão independente quanto o próprio Deus" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 857). O contraste desse retrato com o do intolerante, conforme podemos extrair da obra rousseauniana, é evidente: enquanto as necessidades do primitivo homem natural são do corpo, as do intolerante são as de um espírito atribulado. No *Emílio*, nosso autor procurará remediar essa situação ao propor uma educação negativa para as crianças, pois a atribulação de espírito viria de uma educação positiva que "pretende formar o espírito antes da idade" (Id, 1969e, v. 4, p. 945), o que ocorre quando se ensinam às crianças falsas necessidades, quando se inculcam nelas ideias como as de Deus, inferno, alma antes mesmo que elas venham a ter alma, "já que o corpo nasce, por assim dizer, antes que a alma"

(Id, 1969b, v. 4, p. 704).

Além da impiedade e da imoderação, outro caractere destacado do retrato do intolerante é seu gosto pelo barulho do mundo. O intolerante é alguém que "só pensa no barulho do mundo" (ROUSSEAU, 1959e, v. 1, p. 797), no sentido de que vive a reclamar consideração por suas opiniões, glorificando-se ruidosamente quando concordam com ele, enfurecendo-se quando não concordam. Tal caractere se afigura, para Rousseau, um traço de maldade e de afastamento da condição do homem natural, o qual dá pouca atenção à opinião e gosta do silêncio. Se o intolerante é alguém que vive "para se ocupar apenas com as opiniões" (Id, 1969e, v. 4, p. 974), isso significa que ele vive sempre intranquilo, e esses são traços que também o afastam radicalmente da condição natural, uma vez que a atividade especulativa do espírito não é natural, e sim resultado do desenvolvimento de uma vigília depravadora. As faculdades mais exercitadas no estado de natureza seriam aquelas cujo objetivo principal é o ataque e a defesa animal; são os olhos, o olfato e a audição que possibilitam ao animal das origens um estado de quieta atenção semelhante ao sono. Ao viver só, desocupado e sempre próximo ao perigo, o homem natural gosta de dormir e pensa pouco (Cf. Id, 1964e, v. 3). Na obra em que Rousseau extrai sua noção do que representa esse dormir — o *Discours sur la nature des animaux* — lê-se que

> nos animais, estado do sono não é um estado acidental ocasionado pelo pouco ou muito exercício de sua funções durante a vigília; esse estado é, pelo contrário, *uma maneira de ser essencial que serve de base à economia animal* [...] o sono, que parece ser um estado puramente passivo, uma espécie de morte, é, portanto, ao contrário, o primeiro estado do animal vivo e o fundamento da vida (BUFFON, 1753, p. 10 *apud* GABNEBIN, 1964, v. p. 1313, grifo nosso).

O homem natural do *Segundo Discurso*, descrito segundo a economia do animal de Buffon, é o perfeito antagonista do homem que vive sempre vigilante, sempre desconfiando de todos, sempre preocupado em saber tudo, em perscrutar os detalhes mais inúteis, ansiando saber até mesmo do que se passa no interior da consciência alheia. Tal disposição seria antinatural porque naturalmente o homem não é assim e nem precisa disso; o homem das origens não pode se dar o luxo de viver em vigilante atividade de espírito, pois tal representaria abrir mão de sua economia animal, do prazer de estar vivo e dormindo desocupado e confiante de si.

Infere-se, daí, que a passividade do primitivo homem da natureza é uma importante característica que assinala seu contraste com o retrato do intolerante. O primitivo não se debateria como se vivesse mergulhado ou enterrado num mundo que o sufoca ou o enlameia, como faz o intolerante mergulhado na sociedade. Nesse particular, há certas

analogias entre a alma platônica que se banqueteia e se suja de terra ao impregnar-se num corpo, com o indivíduo rousseauniano que se impregna de sociedade. Alguém observou, certa vez, que, enquanto "para Platão, o contato com o corpo mancha a alma, Rousseau, que significativamente menciona o mito platônico da decadência da alma no prefácio do *Discurso sobre a desigualdade*, substitui o 'corpo' pela 'sociedade'" (MERQUIOR, 1980, p. 18). Com efeito, essas similaridades existem: se a alma platônica encontra-se mergulhada e manchada de terra, o homem depravado rousseauniano encontra-se mergulhado e manchado de sociedade; a incorporeidade da alma é um valor tão importante para Platão quanto é a insociabilidade do indivíduo para Rousseau; para contemplar a essência das coisas, a alma platônica precisa estar livre do que anuvia sua visão, assim como o indivíduo rousseauniano precisa estar livre da atividade que agita seu espírito para poder ver os objetos tais como são.

Sem que seja preciso prosseguir com outros nexos relativos à filosofia platônica, a passividade é, para Rousseau, uma condição natural e essencial para o arrefecimento do egoísmo. É nesse sentido específico que se inscreve sua observação: "o inquisidor é o homem mais ativo que a terra já produziu" (ROUSSEAU, 1826c, v. 23, p. 53), pois o gosto por inquirir os outros seria característica de um egoísmo ativo. Cassirer chama a atenção para o fato de que a diferença fundamental entre o egoísmo do homem de Rousseau e o do homem de Hobbes está na passividade, e ressalta, explicando o texto rousseauniano, que "a deficiência da filosofia de Hobbes consiste em colocar no lugar do egoísmo puramente passivo existente no âmbito do estado natural um egoísmo ativo" (CASSIRER, 1999, p. 97). Nessa mesma linha, Starobinski testemunha que "o homem primitivo é 'bom' porque não é bastante ativo para fazer o mal" (1991, p. 37). Isso explicaria, por oposição, um dos traços mais marcantes do homem intolerante: a extraordinária atividade de suas faculdades egocêntricas, que teriam como efeito a ampliação do seu egoísmo e a perturbação de sua percepção, predispondo-o para o orgulhoso amor-próprio e para o erro.

A essa questão do amor-próprio reservamos os parágrafos conclusivos do presente capítulo por ser a que explica a maioria dos contrastes anteriores entre o retrato do intolerante e do homem natural. Se o intolerante é alguém cuja preferência por si mesmo advém da atividade da comparação com os outros, se é alguém cuja preferência por sua opinião depende de que ele dê atenção às opiniões alheias para determinar que só a dele deve ser honrada como a única verdadeira, isso indica a presença nele de uma perigosa atividade do amor-próprio. E o que seria esse amor? Rousseau (1964o, v. 3, p. 219) o define com precisão numa nota ao *Discurso da desigualdade*: "[um sentimento] nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro".

A descrição genealógica do referido *Discurso* dá conta de que, no progresso do mal, o primeiro momento, o da passagem do homem para o estado de sociedade, é o momento em que nasce o amor-próprio, e por pouco que seja a atividade desse amor, ela já é bastante para levar a espécie humana ao orgulho, à prática de fazer mais caso de si do que dos outros animais, e de fazer com que cada indivíduo humano faça mais caso de si do que dos outros. O indivíduo tomado assim por esse orgulho torna-se disposto a punir o desprezo que os outros lhe dispensam na mesma proporção da importância que atribui a si mesmo. Em seu curso de aumento da atividade, o amor-próprio desencadeará um arrefecimento da piedade natural, tornando os homens "menos tolerantes" (ROUSSEAU, 1964e, v. 3, p. 170) entre si e, por fim, esse amor se tornará uma "atividade petulante" (op. cit.) e crescerá, chegando ao "intolerante amor-próprio" (Id, 1959e, v. 1, p. 797), ou seja, ao ponto em que o indivíduo fará tanto caso de si que "atormenta-se com a existência de seus semelhantes e gostaria de ver todo o gênero humano aniquilado diante dele" (Id, 1959e, v. 1, p. 797). Nesse sentido, o intolerante amor-próprio é o orgulho dilatado. Pouca diferença há entre os dois. Na *Carta a Beaumont*, Rousseau (1969e, v. 4, p. 971) declarará que "o zelo pela salvação dos homens não é a causa das perseguições; são o amor-próprio e o orgulho que as produzem".

Esse modo de zelar pela autoconservação contrasta radicalmente com o modo operado pelo homem do primitivo estado de natureza e, para assinalar esse contraste, Rousseau (1964o, v. 3, p. 219) dá ao móbil da autoconservação do homem natural o nome de *amor de si*, destacando que este é um "sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação". A atividade do amor de si no homem natural se atrelaria exclusivamente ao instinto animal de sobrevivência, jamais à vaidade de existir perante a sociedade. Na perspectiva rousseauniana, se o exercício do intolerante amor-próprio corresponde à experiência de carregar um pesado jugo (o jugo da opinião), a experiência do natural amor de si corresponde à da mais absoluta liberdade. A esta última experiência anseia o autor dos *Devaneios* ao declarar que "renunciando às comparações e às preferências, [o amor-próprio] contentou-se com que eu fosse bom para comigo mesmo; então, tendo novamente tornado amor de mim mesmo, voltou à ordem natural das coisas e me libertou do jugo da opinião" (ROUSSEAU, 1959c, v. 1, p. 1079).

A ideia de ordem é, aqui, fundamental. Se é verdade que o amor-próprio é uma *desordem* na alma, se ele contém a causa da perversão ao criar no homem a vaidade e sede pelo poder, fazendo-o carregar o peso das opiniões, não é menos verdade que essa carga não pertence ao indivíduo nem tem origem em sua alma, mas pertence exclusivamente à sociedade e dela se origina. O paradoxo do homem intolerante se explicaria pelo contraste

entre um bem que se define como ordem individual, e um mal que, em última instância, é desordem social. Na perspectiva da antropologia moral rousseauniana, um homem que envenena sua alma com o mal da intolerância, que acredita intimamente que sua opinião é preferível à de todos os demais, é um homem que cedeu à desordem social, independente do fato desse mesmo homem comportar-se externamente conforme convenções disciplinares que aparentem tolerância.

Apesar de Rousseau reconhecer com os demais enciclopedistas a importância jurisdicional, para as sociedades de fato, da diferença entre o foro da intolerância interna e o da intolerância externa — e até mesmo lutar por essa distinção nas obras políticas pós 1762, quando a Genebra de Tronchin e a França de Beaumont impuserem uma abordagem mais prática —, em face dos princípios de sua antropologia moral, Rousseau não vê como pensar a educação do indivíduo ideal e a constituição da sociedade ideal como recusando o mal da intolerância apenas pela metade. Nesta recusa idealizada, inspirada no modelo do homem da natureza, a civilização ideal nada pode ceder ao artifício da desordem; aí, o mal da intolerância deve ser expurgado tanto em nome da paz civil quanto em nome da paz da consciência.

Mas essa idealização não é, todavia, uma incursão no abstracionismo. Quando Vaughan (1915, v. 1, p. 61) anuncia que "o individualismo abstrato do segundo *Discurso* [e] o coletivismo abstrato do *Contrat social*" serão igualmente esquecidos na abordagem que Rousseau faz da visceral questão da intolerância nas obras pós 1762, o comentador relega um tanto duramente demais os grandes tratados rousseaunianos ao território da pura abstração. Com efeito, falar de individualismo ou coletivismo abstrato, e mesmo de uma recusa idealizada do mal da intolerância, soa muito estranho quando se trata do *Emílio* e do *Contrato Social*. Dir-se-ia que ao ler essas duas obras, o leitor é levado a acreditar estar diante de um texto vivo, que dialoga muito de perto com problemas reais, com males realmente existentes, seja do homem em geral, seja da sociedade do século XVIII. Isso se dá por três razões. Em primeiro lugar porque as utopias pedagógica e política de Rousseau, mesmo quando adentram na árida questão dos males físicos, enfatizam os aspectos morais com os quais nos debatemos diariamente. Em segundo, porque não se trata de uma utopia que pensa a solução do mal em termos de uma redenção transcendente, de uma cura metafísica e absoluta, mas sim de uma terapêutica imanente, de uma atenuação puramente humana do mal pelo remédio da sabedoria e da virtude; se essa remediação termina por parecer irrealizável não é devido à impossibilidade lógica de sua efetivação, mas a uma dificuldade determinada por certas circunstâncias sociais passíveis de sofrer modificações. Em terceiro porque a

terapêutica rousseauniana é homeopática no sentido de que ela busca o remédio do mal a partir do próprio mal; sob esse prisma, o mal da desigualdade não se extingue; ela apenas passa a ter o caráter de remédio ao deixar de ser uma injusta desigualdade em que homens imperam sobre homens, para se tornar uma justa hierarquia em que a lei impera sobre os homens, pois se todos os homens encontram-se submetidos à mesma lei, todos se tornam iguais entre si. Também o mal do amor-próprio não se extingue, vira remédio quando o eu torna-se eu comum e assume a forma de amor pelo gênero humano, a exemplo do *Emílio*, ou amor à pátria, a exemplo do *Contrato*. O mal da reflexão que trouxe a desordem natural também não se extingue, vira remédio quando se torna instrumento de criação de uma nova ordem (a civil). Em suma, se fora pela educação que se produziu no indivíduo compostos funestos que o tornaram intolerante, deverá ser pela educação que esse indivíduo deve se precaver da formação de tais compostos; se foi pelas invenções da política que os homens encontraram as condições sociais para a prática da intolerância, que seja por esses mesmos inventos políticos que se encontrem as condições proibitivas dessa prática. Tratemos, pois, nos capítulos *Terceiro* e *Quarto*, respectivamente, da educação e da política como remédios para o mal da intolerância.

Capítulo Terceiro: Intolerância e Religião Natural

> "C'est surtout en matière de religion que l'opinion triomphe" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 558).

O movimento iluminista realizou a sua mais sistemática campanha na luta contra o mal da intolerância através da crítica às teorias pedagógicas tradicionais; praticamente todos os autores verdadeiramente comprometidos com o racionalismo do século XVIII viram no anacronismo das antiquadas estruturas da educação feudal um bom motivo para assinalar, cada qual a seu modo, a necessidade de uma reforma educacional que estivesse mais de acordo com a orientação moderna, segundo a qual os ditames da razão poderiam e deveriam servir como base para uma pedagogia humanista destinada a sobrepor-se ao ensino teológico tutelado pelas ordens religiosas, no geral mais preocupadas com a formação de eruditos do que com a de virtuosos. E a virtude que os enciclopedistas franceses reivindicavam como fim precípuo dessa nova educação não era outra senão a virtude da tolerância. Se no século XVI, em *De Pueris*, Erasmo ([19--], p. 32) considerava que, "embora a erudição tenha lá infinitas vantagens, caso não esteja a serviço da vida virtuosa mais prejudica que beneficia", no século XVIII essa virtude é caracterizada sobretudo como tolerância. A autora do artigo *Do vício à virtude* demonstra que "foi ao longo do século XVIII que houve a disseminação dessa ideia [de tolerância] como virtude" (ALMEIDA, 2010, p. 170), atribuindo essa propagação sobretudo aos escritos filosóficos de língua francesa.

Rousseau não se furta a esse engajamento. Muito pelo contrário! Num contexto em que a educação significava submeter o homem ao artifício de uma sociedade escravizada pelo despotismo, nosso autor teve a coragem de oferecer uma alternativa ousada e radical, amparada na convicção de que as virtudes da humanidade só florescem quando libertadas da massificação social. Doze anos antes de publicar o *Emílio ou da Educação* (1762), no *Discurso sobre as ciências e as artes*, ele já prenunciava a rebelião do espírito livre contra o mal representado por um modelo social de educação que sufocava a livre florescência do indivíduo, conformando-o à opinião do "rebanho chamado sociedade" (ROUSSEAU, 1964d, v. 3, p. 8). Igualmente, o *Emílio* é a obra de um rebelde, e uma grande obra; Rousseau (1959b, v. 1, p. 568) a considerava o seu "mais digno e melhor livro" e, ainda

hoje, cumpre reconhecer ser ele "o maior tratado pedagógico da modernidade" (BOTO, 2005, p. 383).

Fazendo eco à luta filosófica do século, no *Emílio*, Rousseau defende, dentre outras ideias, a necessidade de uma pedagogia voltada para a formação das virtudes morais combativas do mal da intolerância. A epígrafe apresentada sob o título da obra — *sanabilibus aegrotamus malis ipsaque nos in rectum genitos natura, si sanari velimus, adiuvat* [sofremos de males curáveis; se queremos ser curados, a natureza vem em nosso auxílio, pois nascemos para a saúde] (SÊNECA *apud* ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 239) — indica a preocupação do autor em recuperar lições filosóficas da sabedoria antiga para remediar os males do presente. É com a referida frase extraída do livro *De Ira*, de Sêneca, que Rousseau dá início à sua crítica iluminista mediante o resgate da antiga ideia de natureza como sanidade e pacificidade, pois antes que o *sauvage robuste* do *Segundo Discurso* aparecesse como um ser dotado de *pitié naturelle*, Sêneca (1991, p 281) já pregava que "a espécie humana — raça branda por natureza — não tem o pejo em satisfazer-se com o sangue do próximo".

Não há como negar que a natureza é a ideia fundamental do tratado rousseauniano sobre a educação; se o autor concorda com a posição enciclopedista de que uma instrução esclarecida é a única saída para levar os homens às virtudes da humanidade, ele não deixa de advertir que o sentido desse desenvolvimento racional não deve combater uma suposta natureza perversa e concorda que a educação seja conduzida pela razão, mas essa razão praticamente se define como respeito à natureza. Assim, o grande desafio teórico que Rousseau enfrenta no *Emílio* é, no fundo, o mesmo enfrentado no *Contrato*, a saber: "como pode o homem civilizado recuperar os benefícios do homem natural, assim inocente e feliz, sem retornar ao estado de natureza, sem renunciar às vantagens do estado social?" (LANSON, 1912, p. 16). Reconduzindo esse desafio para o nosso tema, e considerando o escopo do assunto tratado no *Emílio*, dir-se-ia que essa questão também é a de saber como pode o homem que se tornou mau e depravado mediante sua impiedosa intolerância religiosa recuperar a conduta piedosa sem retornar ao estado de natureza e sem renunciar às benesses da religião? Em todo caso, a resposta do *Emílio* se dirige à ideia de que, para formar homens capazes de vencer o mal da intolerância, não é preciso vencer a natureza, e sim, pelo contrário, os obstáculos que a impedem de fluir.

Imbuído da ideia de uma educação que concilia as noções de razão e natureza, Rousseau se preocupa em prescrever uma educação doméstica na qual um preceptor deve ter o cuidado de promover condições para que seu discípulo aprenda a se conformar apenas com as leis da necessidade. A meta dessa educação é a de que o aprendiz Emílio seja

um homem livre em todas as fases de sua vida. Se, para o bom desenvolvimento corporal do infante, cabe ao educador protegê-lo dos constrangimentos arbitrários, a fim de que apenas as leis imutáveis da natureza fixem-lhe os verdadeiros limites de suas ações físicas, para o bom desenvolvimento moral do jovem, cabe ao educador alertá-lo do perigo das opiniões arbitrárias, a fim de que apenas as leis imutáveis da razão fixem-lhe os limites de suas ações morais. Quem quer que leia o grande romance rousseauniano sobre a educação, verá que, no percurso da infância à maturidade, Emílio é guiado por um preceptor que domina a arte dos limites da tolerância para com os males humanos. Os males que Emílio deve aprender a tolerar estão limitados aos males físicos, e essa tolerância se prescreve em consideração ao dever humano de submeter-se à "lei da necessidade no que diz respeito aos males físicos" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 816), ou seja, para ser livre em sua condição de homem, Emílio deve entender que uma igualitária "*sujeição* do homem à dor e aos males de sua espécie, aos perigos da vida, enfim, à morte" (Ibid, p. 377, grifo nosso) não são empecilhos à sua liberdade, e sim condições para o seu exercício.

Essa aprendizagem à *sujeição* ou "tolerância" para com os males naturais a que todos os homens se encontram igualmente sujeitos tem o objetivo de fixar, com rigorosa exatidão, o conteúdo da boa sujeição. Nessa educação, todo jugo e sofrimento que esteja encerrado nos estreitos limites daquilo que é igualmente necessário à vida de todos os indivíduos da espécie humana é um mal que convém ser "tolerado" por Emílio, e isso por duas boas razões: em primeiro lugar, porque seria tola insensatez protestar contra males necessários; em segundo, porque tais males — pretende Rousseau — são pequenos demais para causarem verdadeiros sofrimentos[25]. É amplamente reconhecido que, para nosso autor, o jugo da natureza é grandemente compensado pelas doçuras que proporciona ao homem destinado à liberdade; portanto, o cuidado de fazer com que Emílio aceite sem reclamar esse jugo não implica em fazê-lo sofrer, mas em torná-lo feliz. Essa lição, adverte nosso amante da natureza, deve começar o mais cedo possível e jamais ser interrompida durante todo o tempo em que o educando estiver sob os cuidados do preceptor. Na parte do texto dedicado à infância, Rousseau (1969b, v. 4, p. 290) sentencia: "quem conhece apenas necessidades

[25] Um dos instrumentos que Rousseau privilegia como meio de tolerar mais facilmente os sofrimentos necessários, e de não tolerar os desnecessários, é a verdadeira amizade. Vemos, em *Júlia ou a Nova Heloísa*, Milorde Eduardo a escrever para o amigo Saint-Preux, prestes a cometer suicídio por considerar intolerável o mal do desencanto amoroso que aflige sua alma. Eduardo busca mostrar que o projeto do amigo é insensato porque reflete uma subjugação à ilusão da paixão amorosa, ilusão esta que deve ser desvanecida em nome da amizade, dos deveres sociais e mesmo da esperança de outro remédio menos imediato e violento que o da morte, a saber, o tempo. Na *Carta a Hume*, de 29 de março de 1766, é ainda em nome da amizade, que "se toleram mais facilmente" (ROUSSEAU, 1826d, v. 23, p. 276) as inconveniências das palacianas regras de convenções sociais.

físicas, só chora quando sofre". O contexto dessa sentença revela que o objetivo é fixar o princípio de que, desde criança, o indivíduo deva ser educado a jamais protestar sem razão; se os primeiros choros das crianças são pedidos, é preciso tomar cuidado para que eles brevemente não se tornem ordens; é indispensável, e perfeitamente possível que, desde cedo, não se deixe nascer na criança a ideia de império e de dominação, dado que essa ideia é "excitada menos pelas suas necessidades [as da criança] do que por nossos serviços" (Id, 1969b, v. 4, p. 287); "é preciso" — explica o pedagogo (Ibid, p. 290) — "estudar com cuidado sua linguagem e seus sinais, a fim de que, numa idade em que não sabem dissimular, possamos distinguir em seus desejos o que vem imediatamente da natureza do que vem da opinião". Conforme se lê no *Emílio*, Rousseau acusa o seu século de desconsiderar a educação infantil, entregando-a ao desmazelo ou ao zelo extremo, polos opostos que terminam por causar sofrimentos na criança, seja por olvidar os gritos da natureza de uma criança de peito presa a cueiros que chora por liberdade de movimento, seja por inventar caprichos que terminam por produzir crianças mimadas e birrentas.

Se Rousseau, "numa época em que a infância era tão pouco considerada" (CERIZARA, 1990, p. 31), escreve um capítulo dedicado aos dois primeiros anos de vida de uma criança, a fim de mostrar aos seus tutores como livrá-la de qualquer traço do capricho, é porque acredita que os elementos fundamentais da personalidade despótica de que todo intolerante dá exemplo são estabelecidos já na primeira educação; as primeiras causas do espírito de dominação e da maldade não derivariam de vícios naturais, mas de hábitos caprichosos e arbitrários contraídos desde a tenra infância. Esclarecendo os princípios do seu projeto de educação na *Carta a Beaumont*, ao declarar que os adultos intolerantes são pessoas infantis que "se irritam como crianças" (ROUSSEAU, 1969e, v. 4, p. 983) quando contrariados, nosso autor tem em mente a criança já depravada pela opinião, que chora sem razão alguma; tal semelhança se justificaria porque tanto as crianças birrentas quanto os intolerantes são indivíduos caprichosos que "aferram-se às opiniões particulares com uma espécie de furor, e apegam-se tanto mais a elas quanto menos razoáveis elas parecem" (op. cit.). Para combater esse mal, sugere o autor, "o único hábito que devemos deixar que a criança pegue é o de não contrair nenhum" (Id, 1969b, v. 4, p. 282), e o princípio que justifica a eficácia dessa sugestão é precisamente o da bondade natural:

> se o homem é bom por sua natureza, como creio haver demonstrado, segue-se que ele assim permanece enquanto nada de estranho a ele o altere. E se os homens são maus, como se deram ao trabalho de me ensinar, segue-se que sua maldade chega-lhes de outro lugar; cerre-se, pois, a entrada ao vício e o coração humano será sempre bom. Com base nesse princípio, estabeleço a educação negativa como a melhor, ou antes, a única educação boa

(ROUSSEAU, 1969e, v. 4, p. 945).

O autor do *Emílio* diz, expressamente, que seu intuito através da educação negativa é preparar, a distância, o reinado da liberdade da criança, e esse reinado, que deve permanecer ainda distante para ela, não é outro senão o reino da razão. Em nome do ideal de educação negativa, "o educador não pode acelerar o desenvolvimento da razão; ele só pode preparar-lhe o caminho à medida que afasta os obstáculos que o obstruem" (CASSIRER, 1999, p. 118). Portanto, Emílio deve nascer afastado dos intelectuais, eruditos, catequistas e literatos para ficar sob os cuidados do um preceptor hábil para encenar um mundo aberto no qual a criança viva brincando e ocupada exclusivamente com suas inocentes diversões infantis. Obviamente, o objetivo do preceptor não é formar um ser selvagem e estúpido, e sim, em vez disso, um ser cuja razão não terá sido perturbada pelos ataques maléficos dos arbítrios e das verborragias. Contra as autoridades pedagógicas de seu século, Rousseau pretendia que a criança devesse fazer uso de sua faculdade racional apenas depois desta ter sido gestada num doméstico e salutar sono preparador. Dalbosco (2008, p. 15) afirma que, "contrariamente a Locke e muitos outros autores que defendiam o emprego da razão já no início do processo educativo, Rousseau defende a idéia de que, quando se trata da educação de crianças, não se deve iniciar pela razão". Com efeito, o sono salutar que formaria a faculdade racional na criança é justificado por Rousseau (1969b, v. 4, p. 343) pela seguinte analogia: "que diríeis de um homem que, para aproveitar a vida, não quisesse dormir nunca? Diríeis: este homem é louco; não desfruta o tempo, mas perde-o; para fugir do sono, corre para a morte. Considerai, pois, que aqui ocorre a mesma coisa, e que a infância é o sono da razão".

Eis por que se exige do preceptor a paciência para saber esperar o despertar da razão, e a atenção para detectar o instante desse despertamento. Essa paciência se justifica pelo fato de que "o homem [...] não foi feito para permanecer sempre na infância. Dela sai no tempo indicado pela natureza" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 489) e essa atenção deve estar voltada para o momento das questões religiosas. No tratado rousseauniano, a ocasião propícia em que o processo educativo deve contar com o uso de uma razão já despertada no aprendiz é o momento em que as questões religiosas se colocam naturalmente para o Emílio. Para tanto, é fundamental que tais questões não devem ser colocadas para ele, e sim por ele. Se Emílio deverá se inquietar com questões de religião "não é por tê-las ouvido, mas sim porque o progresso natural de suas luzes conduz as suas investigações para esse lado" (Ibid, p. 557). O mero fato do próprio Emílio colocar tais questões sinaliza que sua razão já se encontra amadurecida para travar a luta mais importante contra as opiniões, considerando que "é

sobretudo em matéria de religião que a opinião triunfa" (Ibid, p. 558).

Para Rousseau, o risco em se falar de religião para o Emílio antes do seu natural despertar racional é o de que o ensino religioso se aproveite de uma razão ainda adormecida para submetê-la ao jugo da opinião. E, aqui, pisamos num território delicado. Foi em matéria de religião que a ideia rousseauniana de educação negativa para a infância lhe custou censuras eclesiásticas[26], pois o aluno de Rousseau, até a idade dos dezoito anos, nunca aprendeu o que é alma, nem foi forçado a conceber a ideia de Deus. Todavia, à revelia dos anátemas lançados contra o autor e a obra, Rousseau não vacilou nesse ponto. Ele defendeu, com extrema clareza, que é um grande mal falar de Deus ou de alma para criaturas cuja razão ainda não foi preparada para tais ideias, e se indigna com o fato de que, no seu século, o catecismo religioso na infância tenha logrado destruir a razão da criança, estupidificando-a e enlouquecendo-a: "se eu tivesse de retratar a estupidez deplorável," — denuncia Rousseau (1969b, v. 4, p. 554) — "pintaria um pedante a ensinar catecismo às crianças; se eu quisesse enlouquecer uma criança, obrigá-la-ia a explicar o que diz quando recita seu catecismo".

Não obstante o caráter penetrante desse protesto, a mais dura e mais grave das críticas rousseaunianas contra o mal dos catecismos religiosos ministrados às crianças ainda não é essa. Com dramática severidade, Rousseau imputa a esse catecismo a culpa de promover uma educação para a intolerância. Além de tornar louca a criança, esse tipo de educação a tornaria hostil aos seus semelhantes. Ao ensinar o inferno às crianças, ao fazê-las acreditar na danação de todos os que não professam a opinião religiosa que lhes está sendo ministrada, essa catequese não produz nenhum conhecimento intelectual, mas ensina a criança a ser intolerante, ainda que ela não saiba explicar por quê. Tal inculcamento seria especialmente perverso em face de sua *irreversibilidade*; gravar numa criança o dogma da

[26] As censuras acerca desse ponto virão do Arcebispo de Beaumont, para quem Rousseau responderá: "O senhor me censura por haver dito e mostrado que toda criança que acredita em Deus é um idólatra ou antropomorfista, e combate isso dizendo que não se pode supor nenhuma dessas coisas de uma criança que tenha recebido uma educação cristã. Isto é o que está em questão, resta ver a prova. A minha é que a educação mais cristã não poderia dar à criança o entendimento que ela não tem, nem separar suas idéias das idéias materiais, acima das quais tantos homens não conseguem elevar as suas. Faço, além disso, apelo à experiência, e exorto cada leitor a consultar sua memória e a lembrar-se se, quando acreditava em Deus enquanto criança, não fazia sempre alguma imagem dele. Quando o senhor lhe diz que a divindade não é algo que possa ser apreendido pelos sentidos, ou seu espírito confuso nada compreende, ou entende que a divindade não é nada. Quando o senhor lhe fala de uma inteligência infinita, ela não sabe o que é inteligência, e muito menos o que é infinita. Mas o senhor fará que ela repita as palavras que quer que ela diga; o senhor a fará até mesmo acrescentar, se preciso, que as entende, pois isso não lhe custa nada, e ela preferirá dizer que as entende do que receber um ralho ou uma punição. Todos os povos antigos, sem excetuar os judeus, representaram Deus corporalmente, e quantos cristãos, sobretudo católicos, não fazem isso ainda hoje? Se suas crianças falam como homens é porque os homens são ainda crianças. É por isso que os mistérios empilhados não incomodam mais ninguém; seus termos são tão fáceis de pronunciar quanto outros. Uma das comodidades do cristianismo moderno é ter criado para si um certo jargão de palavras desprovidas de idéias, com as quais se satisfaz tudo menos a razão" (ROUSSEAU, 1969e, v. 4, p. 947).

intolerância equivaleria a cometer o ato covarde e cruel do infanticídio contra uma razão ainda adormecida. "*É preciso crer em Deus para ser salvo*": esse é o dogma catequista que Rousseau (1969b, v. 4, p. 554, grifo do autor) deplora por ser ele fatal; "esse dogma mal-entendido é o princípio da sanguinária intolerância e a causa de todas as vãs educações que dão um golpe mortal na razão humana" (Ibid, p. 554). O pedagogo está ciente de que sua posição acerca da irreversibilidade colocara em xeque toda otimista opinião de que a perfectibilidade cognitiva do ser humano estaria equipada para resolver, sozinha, o problema das imagens disformes de Deus, modificando a percepção concreta da divindade adquirida na infância, para uma concepção abstrata e adulta, pois insiste em que "o grande mal das imagens disformes da divindade que traçamos no espírito das crianças é que *essas imagens permanecem durante toda a vida*, e elas não concebem, quando adultas, outro Deus que não o das crianças" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 556, grifo nosso). Esse defensor ferrenho de uma nova educação tolerantista para a infância não deixa margens para objeções em torno de seu ideal. Respondendo aos que objetavam ser a recusa de submeter a criança ao catecismo religioso uma forma de proibi-la de ter uma ideia de Deus, ainda que prévia, nosso autor replica com a seguinte sentença: "seria preferível não ter nenhuma ideia da divindade a só ter a respeito ideias baixas, fantásticas, injuriosas e indignas dela" (Ibid, p. 556) e, nisso, Rousseau é bastante coerente com o seu projeto de educação negativa. Pode-se aplicar à crítica rousseauniana ao mal do século em matéria de educação religiosa na infância, sua admoestação geral dirigida aos pedagogos: "lembra, lembra sempre que a ignorância jamais causou mal, que só o erro é funesto e que não nos perdemos por não sabermos, mas por crermos saber" (Ibid, p. 428).

Eis por que o menino Emílio jamais será forçado a tal catecismo. Ele não enlouquecerá aprendendo nomes e expressões sem sentido em matéria de religião, não terá uma percepção infantil da divindade, não se tornará um ser intolerante e destituído de razão. A hora em que ele deverá aprender as coisas da religião, a hora em que ele mesmo começará a indagar das coisas de religião, coincidirá com o momento feliz em que ele encontrará um mestre à altura de seus questionamentos; o jovem Emílio terá a sorte de entrar em contato com os ensinamentos de um mentor sábio a quem ele confiará e dispensará toda a sua atenção; alguém que, tendo conseguido superar dignamente as adversidades da vida, representará um exemplo para o discípulo. É a hora em que Emílio deverá receber uma lição equivalente à que o próprio Rousseau teria recebido de um certo Monsieur Gaime, um padre saboiano que teria lhe dado, em sua juventude, "lições de sã moral e máximas de reta razão" (ROUSSEAU, 1959b, v. 1, p. 90). É por isso que nosso autor inclui, em seu tratado sobre a

educação, *A Profissão de fé do Vigário saboiano*, um texto contendo as confissões de um sábio que expõe sobre assuntos de religião com a expectativa de que possa sugerir a um jovem — cuja felicidade não depende mais apenas de prazeres sensuais, mas também de estar em ordem consigo mesmo —, uma forma de alcançar a felicidade moral: "quando tiveres escutado toda a minha profissão de fé, quando conheceres bem o estado de minha alma, saberás por que me considero feliz e, se pensares como eu, o que deves fazer para sê-lo" (Id, 1969b, v. 4, p. 565).

Michel Launay, no prefácio que acompanha uma edição do *Emílio*, classifica a obra de Rousseau como um misto de *romance* e de *tratado*. Essa dupla classificação se aplica perfeitamente à seção dedicada à *Profissão de fé do Vigário saboiano*, pois ela é uma prosa fictícia que relata uma verdadeira amizade entre um mestre e o seu discípulo; um expõe seus sentimentos e seus pensamentos para o outro, que contempla tal exposição como um espelho de sua própria alma; em sua profissão de fé, o Vigário saboiano é uma espécie de outro eu do seu ouvinte, o qual confessa para si mesmo: "estava emocionado, e eu também [...] À medida que ele me ia falando conforme sua consciência, a minha parecia confirmar o que ele me dizia" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 606). Contudo, essa exaltação emocional que nos situa no clima do romance não obscurece a clareza do plano do Tratado nem dissolve a solidez de sua estrutura argumentativa. Esse plano, como vimos, consiste em proteger Emílio dos ataques à sua liberdade tal como esta se afigura nos diferentes momentos de sua vida, e nada teria sido mais apropriado do que inserir na parte estrutural dedicada a preservar a liberdade moral um texto falando dos perigos contra essa liberdade. Tal perigo, já o dissemos, é a educação religiosa do século, é o jugo das opiniões infantis em torno da divindade e que formam a base da conduta intolerante.

Não é preciso, portanto, devassar todo o longo tratado rousseauniano sobre a educação com igual acuidade para compreender o que sua obra pedagógica tem a nos dizer sobre o tema da intolerância. Rousseau nos deu, em sua *Profissão de fé*, um texto condensado que serve perfeitamente de referencial ao nosso estudo. Foi esse texto, aliás, o alvo das críticas que as autoridades eclesiásticas lançaram contra o *Emílio*, deixando claro que ele tem o mérito de ser considerado como uma obra independente de filosofia iluminista. Não é ao inteiro tratado do *Emílio*, e sim à pequena parte que equivale ao texto da *Profissão de fé*, que Rousseau irá se referir, no final de sua vida, como a "obra indignamente desonrada e profanada na presente geração, mas que ainda pode fazer uma revolução entre os homens" (Id, 1959c, v. 1, p. 1018). Portanto, tenhamos sempre em mente, neste exame sobre o mal da intolerância e sua relação com o tema da educação, o importante texto da *Profissão de fé*, que,

não sem razão, apresenta em seu preâmbulo a percepção do mal que se pretende remediar: "é sobretudo em matéria de religião que a opinião triunfa" (Id, 1969b, v. 4, p. 558).

A carga semântica que a palavra *opinião* tem nessa importante passagem deve ser examinada detidamente por meio de uma consulta às primeiras considerações rousseaunianas sobre o caráter maléfico da opinião. Partindo do *Primeiro Discurso*, encontramos uma passagem que pode ser considerada como a gênese da atribuição pouco meritória que o autor do *Emílio* dará ao fenômeno da opinião: "de que serve procurar a nossa felicidade na *opinião dos outros*, se podemos encontrá-la em nós mesmos?" (ROUSSEAU, 1964d, v. 3, p. 30). Essa consideração abre o espaço para a disposição básica do *Segundo Discurso*, no qual a opinião é retratada como um fenômeno constitutivo da dimensão social e histórica, afigurando-se, por esse motivo, numa depravação radical, num mal inextricavelmente preso ao instante genealógico do desgarramento humano em relação ao seu primitivo estado de natureza; desgarramento este, irreversível, pois uma vez lançada para fora do primitivo estado de natureza, a espécie humana não pode mais para lá voltar, implicando necessariamente em que o mal da opinião seja considerado um mal incurável da sociedade humana. Mal incurável e grave, pois na narrativa rousseauniana do *Segundo Discurso*, o instante genealógico do desgarramento não permanece estático; historicamente ele se agrava, instaurando novas e crescentes depravações no decurso da existência social.

No *Emílio*, Rousseau já se encontra asseverado desse mal da opinião, mas sua intenção não é mais denunciá-la nem apontar a sua origem genealógica. Como se pode deduzir da epígrafe de seu tratado pedagógico, a perspectiva do autor encontra-se atrelada ao tema do remédio. Para o leitor que tem em mente essa trajetória intelectual, a percepção dessa mudança de perspectiva deve situá-lo diante de uma desconcertante questão: se a opinião é um mal incurável, por que considerá-la como objeto de especial atenção numa obra que parece destinada a curá-la?

A resposta pela qual frequentemente se julga encontrar uma saída para essa dificuldade é aquela que se funda no argumento de que o *Emílio* não é um obra que busca a cura ou o remédio para um mal social, e sim para o mal individual; ela buscaria repensar um indivíduo novo, apresentar para a sua perfectibilidade outros objetos e outros destinos diferentes daqueles que a história teria dado aos homens enquanto espécie. É a posição de Cerizara (1990, p. 41), para quem, "na sociedade corrompida a única coisa passível de salvação é o indivíduo"; é, afinal, a posição de todos os que leem o *Discurso da desigualdade* sob a perspectiva de um pessimismo moderado que concede abertura para o exercício da individualidade. Segundo essa leitura, embora o *Segundo Discurso* tenha afirmado que, para a

espécie humana, o estado futuro será pior do que o estado atual, esse desconsolador prognóstico teria deixado em aberto a esperança no indivíduo; a depravação crescente teria, ali, o estatuto de *tendência social*, e não de *desígnio natural*, permitindo imaginar que o estado social atual de corrupção crítica seja um momento de luta para fazer a história, e não um momento inelutável de uma história providencialmente já traçada e ante a qual não restaria ao homem senão um resignado quietismo; tal leitura é a que faz da objeção rousseauniana às cosmovisões histórico-metafísicas — independente de serem estas pessimistas ou otimistas — um convite para o homem moderno e ativo que rejeita considerar ser o quietismo "a única virtude que resta ao homem" (ROUSSEAU, 1964l, v. 3, p. 233).

Não se pode negar que essa leitura que aposta na salvação pelo indivíduo seja sedutora e autorizada pela obra do próprio Rousseau. É sedutor apostar na rejeição das metafísicas da história, apostar na esperança de que o indivíduo possa ser educado de modo a não ser subjugado pelo mal de uma opinião socialmente estabelecida como necessidade existencial, apostar que a ação salvadora não virá de uma vontade providencial que age de fora do sistema humano, mas do próprio homem. Rousseau autoriza a que se faça essa leitura ao insinuar que o devir histórico da espécie humana fornece indivíduos aptos a ensinarem outros, embora essa insinuação não implique em se pensar que a salvação viria de investimentos políticos voltados para a formação de profissionais da educação; a história forneceria indivíduos aptos a educar indivíduos em face daquela propriedade natural dos sistemas animais, que consiste em preservar o protótipo na escala individual mesmo quando o protótipo da espécie é afetado como um todo; pode-se ver, em Rousseau, um partidário da ideia de que alguns indivíduos humanos teriam permanecido incólumes às depravações ocorridas na espécie humana; pode-se conceder que o preceptor do Emílio não é sábio porque estudou, e sim porque teve a felicidade de ser poupado da corruptora torrente histórica que depravara os demais de sua espécie; pode-se supor, a crer nos escritos autobiográficos em que o autor insiste ser "um homem em toda a verdade da natureza" (ROUSSEAU, 1959b, v. 1, p. 3), que esse indivíduo ainda natural, dotado de sabedoria primitiva e, por isso, apto a ser o preceptor do Emílio, seja ninguém menos que o próprio Jean-Jacques.

Contudo, essa leitura da salvação pelo indivíduo comporta uma dificuldade insuperável, pois esse homem da natureza, para poder ministrar lições extraídas diretamente de uma natureza sem gente, precisaria abdicar de toda identidade social; precisaria ser ninguém. "Quem educa o educador?". A essa pergunta os defensores da tese da salvação pelo indivíduo responderiam muito provavelmente algo que, para o pensamento pedagógico de inspiração marxista, soaria como um evidente absurdo: "Ninguém!". Mas, como poderia

Rousseau se arvorar a falar em nome de ninguém, uma vez que necessariamente ele deve ser alguém? É preciso, então, encontrar outra resposta à pergunta que indaga a razão de se escrever um livro de cura pela educação para tentar combater um mal social incurável. Essa resposta poderia ser a da salvação pela utopia. É a resposta acolhida por Carlota Boto, que no artigo *O Emílio como categoria operatória do pensamento rousseauniano*, menciona que "o menino Emílio não existe, não existiu e não foi pensado para existir" (2005, p. 379). Apesar de, sob esse prisma, o autor do *Emílio* parecer menos ingênuo, ambas as respostas não se excluem mutuamente. Seja então uma e outra para que se possa defender, aqui, a tese de que, através do *Emílio*, Rousseau se lança ao mundo da hipótese racional da individualidade, o que, em vista de seu comprometimento temático e histórico, torna o livro uma verdadeira obra de filosofia iluminista alinhada ao ideal racional de reeducação humana contra um mal que, desde os séculos de explosão da intolerância religiosa, entranhou-se irreversivelmente em nosso tecido social. A educação proposta no *Emílio* celebrizou-se precisamente por ser uma proposta ousada e genial de educação filosófica e negativa do mal, voltada mais para impedir que os vícios penetrem do que em inculcar virtudes intelectuais. Concedamos, então, que se é verdade que o princípio negativo que Rousseau opõe ao sistema da educação vigente é a natureza, não será menos verdade que essa natureza é a conjectura do indivíduo enquanto obra de um pensamento que se eleva para além das determinações históricas e sociais. Nunca é demais lembrar que se o autor se identifica com a personagem que faz o papel de preceptor do aluno, é menos com o escritor setecentista do que com a ideia de homem da natureza que ele estabelece essa identificação. Esse homem da natureza é, no tratado sobre a educação, o impulso vivo que deve inspirar a crítica da razão ao mal da sociedade, é a sabedoria selvagem e livre o bastante para "sacudir o jugo [da opinião] em todas as coisas" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 558).

Secouer le joug[27] é uma expressão que aparece inúmeras vezes nas obras de quase todos os escritores da *Enciclopédia*. Ela significa se livrar, como que por impulso instintivo, de uma coisa que pesa e oprime. O mal da opinião que deve ser sacudido, é um mal que oprime, que pesa sobre o homem da sociedade e, para que Emílio seja feliz e bom, é preciso que ele aprenda a ser livre o bastante para deitar fora o peso desse mal, dessa opressão

[27] Segundo o *Dictionnaire de l'Académie française, 4th Edition* (1762), sacudir (o jugo) significa "[...] se défaire de quelque chose par un mouvement violent; c'est dans ce sens qu'on dit, qu'un taureau a secoué le joug. Et on dit figurément, secouer le joug, pour dire, s'affranchir de la domination, se mettre en liberté. Secouer le joug de la tyrannie. Quand les Romains secouèrent le joug des Tarquins. Ce jeune homme ne veut plus souffrir de tuteur, il veut secouer le joug. On dit aussi figurément, secouer le joug des passions, pour dire, s'affranchir de la tyrannie des passions, dompter ses passions". Houve quem definisse a própria essência da filosofia iluminista como um secouer le joug de l'autorité.

dos arbítrios tirânicos, dos caprichos que teimam em subjugar a personalidade moral do homem. Mas o que significa ser subjugado pela opinião? Por que, e como, a opinião tem o poder de subjugar os homens? Como reconhecer essa subjugação?

Para Rousseau, a opinião tem o poder de subjugar porque ela é naturalmente independente da razão, o que significa dizer que a máxima da opinião não se ajusta naturalmente à lei natural ou a da razão pública que, por definição, é a norma estabelecedora da igualdade entre os homens e, por conseguinte, daquela condição em que nenhum homem fica à mercê do arbítrio de outrem. Tal independência da opinião em relação à lei é, entretanto, a condição, mas não a causa do mal. Para o autor, a opinião torna-se um mal quando ela "dita máximas *diretamente contrárias* àquelas que a razão pública prega ao corpo da sociedade" (ROUSSEAU, 1964o, v. 3, p. 202, grifo nosso); em outros termos, o mal se dá quando os homens se colocam em situação tal que seus interesses e opiniões entram em conflito com a lei da razão pública; é aí que "a opinião constrói para si mesma um trono inabalável, [tornando] os estúpidos mortais, submetidos a seu império" (Id, 1969b, v. 4, p. 494); é aí que ocorre o mal que consiste naquela forma de escravidão denominada "jugo da opinião" (Ibid, p. 781).

Na nona nota ao *Discurso sobre a desigualdade*, a opinião assim caracterizada aparece sob o estatuto de um mal que *pesa* contra a sociedade humana no balanço que o autor faz ao comparar a condição humana no estado civil e a no estado de natureza. No tratado da educação, tal caracterização da opinião permanece. Um dos males que o autor do *Emílio* destaca como decorrente do jugo da opinião é o da ausência da felicidade sensual, a ausência do prazer. Ao observar que "temos prazer quando queremos tê-lo; [e que] só a opinião torna tudo difícil, expulsando a felicidade de perto de nós" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 691), o autor adota como princípio a ideia de que o prazer sensual é um dom natural do homem fiel aos gostos simples e não exclusivos; o prazer é a dádiva do homem ainda não corrompido pelo jugo da opinião em matéria de gosto. Se coisas simples e naturais não agradam a certas crianças, diz o pedagogo, isso é um sinal de que elas já se encontram "corrompidas antecipadamente pelo veneno da opinião" (Ibid, p. 444). Em suma, o homem que "escolhe [...] não pela opinião, mas pela necessidade" (Ibid, p. 483) sabe viver. Emílio é esse homem que, sabendo "pôr de lado os preconceitos e a opinião" (Ibid, p. 677), termina escapando da "tirania da opinião" (Ibid, p. 672) para experimentar a satisfação com os poucos bens colocados à sua disposição, mormente consigo mesmo, gozando do presente e existindo onde está.

Entretanto, para o nosso autor do tratado pedagógico, o jugo da opinião não

é um mal apenas em matéria do gosto; ele também é, e de forma ainda mais intensa e significativa, um mal em matéria de moral. Lê-se, no livro II desse Tratado, que "nossos males morais estão todos na opinião" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 306). Na medida em que essa submissão à opinião implica na dependência da teia[28] de relações de um eu que saiu de si e se perdeu para o mundo exterior, o mal da opinião não resulta apenas em desprazer, mas também em infelicidade moral. É aqui que vemos Rousseau superar o eudemonismo do seu século para ir em direção ao deontologismo kantiano, no qual importa menos ser feliz do que merecer a felicidade. No livro IV, é só quando Emílio toma consciência de si mesmo que ele passa a ser considerado como um ser moral "capaz de felicidade e de miséria" (Ibid, p. 301). Em suma, ao afirmar que "o que o torna [o homem] essencialmente mau é ter muitas necessidades e dar muita atenção à opinião" (Ibid, p. 492), Rousseau está a considerar duas lições valiosas que cabe ao preceptor dar ao seu discípulo: a primeira é a lição do bom gosto, pela qual o discípulo deve aprender a se contentar em desfrutar prazeres não exclusivos, prazeres estes que brotam dos bens naturais comuns a todos os homens; a segunda é a da boa moral. Aqui, o discípulo deve aprender a raciocinar sobre as máximas de religião, a fim de se contentar apenas com as máximas de cunho moral, ou seja, com as máximas não exclusivas, aquelas que forjam o essencial da religião no sentido de que são comuns a todos os homens. Se cabe opor ao jugo da opinião em matéria de gosto uma espécie de arte epicurista da eudemonia, ao jugo da opinião em matéria de religião cabe opor uma espécie de arte cartesiana da dúvida.

3.1 Da educação para a sabedoria

De fato, o enfrentamento da opinião religiosa, no *Emílio*, tem início com um método para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade em matéria de religião. Em sua profissão de fé, o Vigário saboiano confessa ao seu discípulo que o início de sua revolta contra o jugo da opinião religiosa se dera mediante a experiência da dúvida hiperbólica de que

---

[28] Rousseau compara a dependência do homem em relação à opinião pública com a dependência da aranha em relação a sua teia: "quando vejo cada um de nós, incessantemente ocupado com a *opinião pública*, estender sua existência a seu redor sem guardar quase nada dela em seu próprio coração, penso em um pequeno inseto formando de sua substância uma grande teia que é a única coisa que parece torná-lo sensível enquanto jaz como morto em seu buraco. A vaidade do homem é a teia de aranha que ele estende sobre tudo que o cerca, tão sólida uma quanto outra. O menor fio que se toca põe o inseto em movimento; ele morreria de apatia se lhe deixassem a teia tranqüila; e, se a desfazem com um dedo, prefere consumir-se de exaustão a não refazê-la imediatamente. Comecemos por voltar a ser nós mesmos, concentrar-nos em nós, circunscrever nossa alma nos limites que a natureza impôs a nosso ser; comecemos, em suma, por nos reunificar no lugar em que estamos para que, ao buscarmos nos conhecer, tudo o que nos compõe se mostre a nós de uma só vez. Quanto a mim, penso que aquele que melhor sabe em que consiste o eu humano é o que está mais próximo da sabedoria, e, assim como o primeiro esboço de um desenho compõe-se das linhas que o delimitam, a primeira ideia do homem é a de separá-lo do que não é ele mesmo" (ROUSSEAU, 1969h, v. 4, p. 1112).

dera exemplo o autor do *Discurso do Método* — "eu estava naquelas disposições de incerteza e de dúvida que Descartes exige para a procura da verdade" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 567) —, dúvida esta desencadeada por um sofrimento que se fez acompanhar do desmoronamento das antigas certezas que, em seu espírito, sustentavam o edifício da ortodoxia católica. Rousseau evoca, como fato desencadeador desse sofrimento gerador da incerteza, um assunto que já começa por servir de denúncia contra a intolerância religiosa da Igreja católica: a repressão sexual[29]. O padre católico confessa ao discípulo que a decisão de ser padre veio de uma opinião religiosa de seus pais: "nasci pobre e camponês, destinado por condição ao cultivo da terra. Acharam, porém, que seria melhor eu aprender a ganhar meu pão com a profissão de padre" (Ibid, p. 566). Essa opinião religiosa, contrária à natureza não celibatária do Vigário, não teria, entretanto, subjugado o seu espírito a ponto dele não ser capaz de sacudir o jugo dessa opinião desposando uma mulher.

Todavia, confessa o Vigário, seu estado de ceticismo hiperbólico lançara fora toda espécie de jugo, inclusive o jugo da razão[30], e isso lhe trazia confusão e ansiedade. O repúdio radical a todo tipo de certeza lhe fizera confundir o bem e o mal, tornando-se, para ele, impossível distinguir as incertezas sensatas das insensatas de que dariam exemplo as

---

[29] As restrições civis e religiosas à livre união sexual entre o homem e a mulher aparecem para Rousseau como um mal fortemente associado à intolerância na medida em que tais restrições seriam não naturais, manteriam as famílias divididas, alimentaria as facções sociais e enriqueceria o poder eclesiástico. Contra tais males ele aconselha precisamente "reunir, por meio de felizes casamentos, as famílias divididas" (ROUSSEAU, 1964a, v. 3, p. 119); na *Profissão de fé do Vigário saboiano*, busca levar o leitor a simpatizar com o sacerdote católico punido pela Igreja Católica por haver decidido unir-se a sua amada, e esse tema se repete no *Levita de Efraim*, em que um sacerdote, contra a determinação religiosa de só casar com moças da sua tribo, casa-se com uma moça de Belém e ainda usa seu sistre (uma espécie de chocalho) consagrado exclusivamente a práticas religiosas, para louvar os encantos de sua jovem esposa. É no *Contrato Social*, entretanto, que, ao tratar do casamento entre os protestantes, Rousseau associa diretamente essa questão ao tema do mal da intolerância: "suponhamos, pois, que um clero acabe por atribuir só a si o direito de efetuar esse ato — direito que deve necessariamente usurpar em qualquer religião intolerante —; não ficará então claro que, fazendo a esse propósito valer a autoridade da Igreja, ele torna vã a do príncipe, que não terá outros súditos além daqueles que o clero quiser dar-lhe? Senhor de casar ou de não casar as pessoas, segundo tenham ou não uma tal doutrina, segundo admitam ou rejeitem tal ou qual formulário, segundo sejam mais ou menos devotos, conduzindo-se prudentemente e mantendo-se firmes, não é claro que só ele disporá das heranças, dos tributos, dos cidadãos, do próprio Estado, que não poderia mais subsistir formando-se unicamente de bastardos? Mas — diriam — citá-lo-ão aos tribunais pelo abuso, intimá-lo-ão, sentenciá-lo-ão, ele será seqüestrado pelo temporal. Que lástima! O clero, por pouco que tenha, não digo de coragem, mas de bom senso, deixará fazer e continuará seu caminho; tranqüilamente deixará citar, intimar, sentenciar, prender, e acabará sendo o senhor. Parece-me não ser tão grande sacrifício o abandonar-se uma parte, quando se está certo de apoderar-se do todo" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 469).

[30] O jugo da razão seria, no Iluminismo, o equivalente ao que se poderia entender por peso ideal. Essa noção se liga ao *Discurso* de Descartes, no qual a razão aparece como a coisa mais bem distribuída entre os homens de tal forma que ninguém quer ter menos ou mais do que possui. Citando Porchat, em seu artigo *O Cético e o Ilustrado*, a Profa Mª das Graças lembra que "os filósofos iluministas não se sentem [...] 'vergados sob o peso da verdade'. Ao contrário, sentem-se levados por ela a se imiscuir no mundo dos homens e a contribuir para a construção da história" (SOUZA, 2000, p. 15). Sob esse aspecto, para os filósofos iluministas, o peso da razão provisora da verdade em matéria de moral e de política seria análogo ao que hoje se costuma entender por *peso ideal*.

incertezas de ordem moral, em que a exigência de decisões é inelutável e em que o espírito humano "acaba decidindo-se de uma maneira ou de outra" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 567). Em face dessa confusão, algo em seu espírito o inquietava, dizendo-lhe que deveria haver alguma diferença entre a boa e a má ignorância[31]; que era um bem recusar a infâmia da sujeição ao jugo da opinião religiosa, mas que não era um bem recusar a "honra [de] sujeitar-se ao jugo da razão" (Ibid, p. 637). Essa voz a lhe indicar um caminho mais razoável nessa matéria não era outra senão "a voz da consciência" (Ibid, p. 590).

Detenhamo-nos um pouco nessa noção de consciência, pois sua compreensão é fundamental ao presente exame.

Consciência, na filosofia de Rousseau, é algo sem o qual sua noção de religião natural não se constituiria num sistema moral verdadeiramente independente das determinações sociais. Em linhas gerais, pode-se dizer que a consciência é, aí, um elemento essencial à racionalidade moral incondicionada; um elemento pelo qual a razão lograria conquistar uma autônoma objetividade em matéria de moral, e *exclusivamente* em matéria de moral. É sumamente importante insistir, aqui, no caráter dessa exclusividade, pois a objetividade relacionada à consciência não se presta, de modo algum, à cognição; as premissas filosóficas da teoria moral rousseauniana não autorizam a que se veja na atividade da consciência uma ampliação do conhecimento humano; pode-se mesmo dizer que a expressão *consciência moral*, referida à teoria de Rousseau, é um pleonasmo. A rigor, a própria noção de consciência, apesar de sua importância fundamental para as reflexões morais do filósofo, não chega a ser ela mesma um conceito positivo, determinado e passível de especulação teórica; procurar uma definição científica de consciência na obra rousseauniana é lançar-se numa tarefa ingrata. Prova disso é a problemática em que se cai quando se julga decifrar o conceito ou a substância ontológica da consciência pretendendo que ela seja uma espécie de exaltação do sentimento. Embora a epígrafe "os atos da consciência não são juízos, mas sentimentos" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 599) pareça elucidativa, a bem da verdade,

---

[31] Não há na obra rousseauniana um texto em que a distinção entre a boa e a má ignorância encontre-se mais clara do que aquele escrito sob o título de *Carta ao Rei da Polônia*: "há uma **ignorância feroz e brutal** que nasce de um mau coração e de um espírito falso, uma ignorância criminosa que se estende aos deveres da humanidade, que multiplica os vícios, degrada a razão, avilta a alma e torna os homens semelhantes às bestas: é essa ignorância que o autor ataca, e da qual traça um retrato muito odioso e bastante fiel. Há outro tipo de **ignorância razoável**, que consiste em restringir a curiosidade à extensão das faculdades recebidas; uma ignorância modesta, que nasce de um vivo amor à virtude e não inspira mais que indiferença em relação a todas as coisas indignas de preencher o coração do homem e que não contribuem para torná-lo melhor: doce e preciosa ignorância, tesouro de uma alma pura e contente consigo mesma, cuja plena felicidade consiste em debruçar-se sobre si mesma, tornar-se testemunho de sua inocência, e não precisar procurar uma falsa e vã felicidade na opinião que os outros poderiam ter de suas luzes. Eis a ignorância que louvei, e que peço ao Céu como punição do escândalo que causei aos doutos com meu desprezo declarado pelas ciências humanas" (ROUSSEAU, 1964m, v. 3, p. 54, grifo nosso)

ela não resiste à análise gramatical que nos obriga a ver que não é à consciência, e sim ao *ato* da consciência que o autor confere o estatuto ontológico de sentimento. De tais sutilezas estão repletas as considerações rousseaunianas sobre os objetos da lei moral. Se tivéssemos de dar um conceito positivo, curto e decisivo em resposta à pergunta "o que é a consciência, para Rousseau?", seríamos forçados a admitir que não sabemos, porquanto os termos que se prestam a defini-la positivamente são, na obra do genebrino, extremamente vagos. No mesmo parágrafo em que o autor fala do *ato* de consciência como um sentimento, ele escreve:

> é preciso fazer com que distingas nossas ideias adquiridas e nossos *sentimentos* naturais, pois sentimos antes de conhecer e, como não aprendemos a querer o nosso bem e a evitar o nosso mal, mas recebemos essa *vontade* da natureza, também o *amor* do bom e o ódio ao mau são-nos tão naturais quanto o amor de nós mesmos (op. cit., grifo nosso).

Nesse trecho, intercambiam-se três palavras — sentimento, vontade e amor — a sugerir uma determinação conceitual da consciência. Convenha-se, entretanto, que a pretensão de dar a elas um mesmo e preciso significado, passando por cima da variedade semântica em que esses termos aparecem nos escritos de um autor tão complexo como Rousseau, é, no mínimo, uma temeridade. Mas, dir-se-ia, tais palavras estão aí acompanhadas da ideia de natureza; que seja então esse sentimento, essa vontade, esse amor uma coisa natural. A presente tese se inclina para essa posição, sem deixar de considerar, contudo, que o próprio Rousseau estabelece, na *Carta a Beaumont*, que a consciência "se *desenvolve* e age em conjunto com as luzes do homem" (1969e, v. 4, p. 936, grifo nosso), propondo a difícil noção de uma natureza que se "desenvolve". Satisfaçamo-nos, portanto, com a ideia de que a consciência seja uma coisa natural, mas não sem deixar de ver que a própria noção de *natureza*[32] requer também sua própria determinação conceitual. Tudo considerado, no tocante à ideia de consciência, as coisas se passam como se Rousseau, propositalmente, buscasse escapar das amarras de uma verdade especulativa para fixar uma verdade de outra ordem. É, de fato, o que ele faz ao chamar a atenção para o tipo de verdade que está em jogo na noção de consciência:

> Consciência! Consciência! Instinto divino, imortal e celeste voz; *guia seguro*

[32] A equivocada crítica que o filósofo norte-americano John Dewey (1859-1952) lança no capítulo IX de *Democracia e Educação* contra a noção de natureza que ele atribui a Rousseau é uma das provas disso. Para Kant, por exemplo, a ideia de natureza em Rousseau tem o sentido de ordem e é comparada com a mesma ideia em Newton; segundo o filósofo alemão, o livro da natureza estaria sempre aberto para que eles o venerassem: Newton, a natureza exterior do cosmos, Rousseau, a natureza interior da consciência. O autor da *Crítica da Razão Prática* teria pretendido pensar como Newton e Rousseau, ao mesmo tempo, quando disse: "duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais freqüente e persistentemente a reflexão ocupa-se com elas: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim. Não me cabe procurar e simplesmente presumir ambas como envoltas em obscuridade, ou no transcendente além de meu horizonte; vejo-as ante mim" (KANT, 2002, p. 255).

> de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; *juiz infalível* do bem e do mal, que torna o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações; sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos animais, a não ser o triste privilégio de perder-me de erros em erros com o auxílio de um entendimento sem *regra* e de uma razão sem *princípio* (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 600, grifo nosso).

Esta é a passagem que fez Cassirer anunciar que "ele [Rousseau] jamais renunciou à idéia da verdade 'objetiva' e às exigências da moralidade 'objetiva'" (1999, p. 121). Com efeito, vemo-nos levados a crer que as noções de *instinto divino*, *guia seguro*, *juiz infalível*, *regra* e *princípio* remetem todas para a ideia de evidenciação, e palavras dessa mesma ordem não são difíceis de encontrar para quem quiser tentar determinar um conceito de consciência a partir da obra rousseauniana e de seus comentadores; essa busca certamente nos conduzirá para palavras como "lei", "impulso", "voz", "faculdade", "instância" etc. Mesmo ao chamar consciência de "artifício", como faz o autor de *Le Dieu de Rousseau et le christianisme*, é ainda à ideia do estabelecimento de uma evidência racional que o termo remete. Cito: "o artifício da consciência combina com a razão para estabelecer seus dogmas simples" (RAVIER, 1978, p. 424). Tudo parece indicar que, em Rousseau, consciência e razão formam, pela religião natural, uma espécie de teleologia moral prática, ou seja, um casamento entre a instância que evidencia o bem enquanto fim moral e outra que traça o meio prático de se chegar a esse fim. Se podemos admitir isso, é possível fazermos uma analogia entre a religião natural assim considerada e o que Kant viria a chamar de *razão prática pura*. Nessa analogia, estaríamos acompanhados por Kuntz (2012, p. 34), para quem "a tentação de ver, na consciência moral de Rousseau, uma espécie de predecessora da razão prática kantiana parece muito mais justificável, em nossa opinião, do que a inclinação de qualificá-lo, simplesmente, como objeto de exaltação sentimental"; ou ainda de Olaso que, partindo do fato de que, durante anos, Kant teve o retrato de Rousseau em sua mesa de trabalho, leu apaixonadamente o *Emílio*, comoveu-se com a profissão de fé do Vigário, acha possível indagar se "não seria sensato examinar esse texto de Rousseau como um antecedente importante na constituição das antinomias da Dialética Transcendental?" (1980, p. 22). Justamente, os dogmas da religião natural postulados na primeira parte do texto da *Profissão de fé do Vigário saboiano* reaparecerão na crítica kantiana como postulados da razão prática pura; os três dogmas com os quais se contenta o Vigário — a existência de Deus, a imortalidade da alma e a liberdade — se justificam por serem eles as únicas coisas que atendem à preocupação com as atitudes inerentes a uma moral prática, de modo que os dogmas da religião natural de Rousseau poderiam, como sugere Gouhier em *Les méditations*

métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau, ser assim justificados:

> se há um Deus, se minha alma é imortal, se sou um ser livre, essas verdades me impõem certas atitudes em relação a Deus, meus semelhantes e a mim mesmo; elas governam minha vida interior e minha vida social; meu comportamento não seria o mesmo se elas não estivessem em meu coração sem o assentimento da razão (GOUHIER, 1984, p. 35).

Por entender que a lei moral, em si mesma, não prometendo nenhuma felicidade, nenhuma liberdade, nenhuma imortalidade, precisa ser completada por objetos adequados e portanto mais elevados do que aqueles promovidos pela mera prudência humana, Rousseau pensa o sistema moral através de um religioso que apresenta a lei moral na alma humana junto aos objetos da religião natural. De fato, o Deus do Vigário saboiano é muito mais uma exigência moral interior da alma que uma ideia para explicar o sistema do mundo físico. Cito: "Deus de *minha alma*, nunca te censurarei por tê-la feito à tua imagem, para que eu pudesse ser livre, bom e feliz como tu" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 587, grifo nosso). Sob esse prisma, a essência da divindade consiste em ser cúmplice da independência moral dessa alma, da sua imortal sublimidade, e a garantia da sua felicidade futura. Antes do filósofo de Königsberg haver sentenciado que, tal como a liberdade e a imortalidade da alma, "é moralmente necessário admitir a existência de Deus" (KANT, 2002 p. 203), o filósofo de Genebra intuíra tais necessidades. Portanto, é possível ver na voz da consciência de um homem racional como o Vigário saboiano uma instância articulada a um sistema que produz objetividade moral. Mas deve-se insistir que essa *objetividade* nada tem a ver com as condições ou os produtos positivos do âmbito científico; a religião natural de Rousseau seria objetiva no sentido de que ela desnuda toda particularidade subjetivista da religião, deixando apenas o essencial da religião; seria objetiva também no sentido de que, "em Rousseau, [...] a religião funciona como um elemento que serve à objetivação das idéias morais" (PEREIRA, 2005, p. 446); seria ainda objetiva porque, para preencher os vazios do dever deixados por uma moralidade constituída puramente pela recusa em tomar parte da sociedade de fato, essa religião operaria, ante os fatos sociais da escravidão, da corrupção e da infelicidade, as respectivas provisões dos *objetos* liberdade, imortalidade e divindade.

Portanto, enquanto é bastante complexo e difícil formular um conceito positivo de consciência, não há qualquer dificuldade em se atribuir a ela um conceito negativo a partir das considerações de Rousseau, bastando, para tanto, afirmar que a consciência ***não é*** um produto das instituições históricas. Não se poderia resumir melhor a intuição fundamental da moral rousseauniana na religião natural senão por essas palavras: "os verdadeiros deveres da religião são independentes das instituições dos homens" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p.

631). Nesse domínio da moral assim libertada do jugo de toda historicidade, a razão está equipada para realizar o livre exame de todas as religiões historicamente constituídas.

Ao Vigário saboiano de Rousseau cabe ajudar o pupilo no exercício desse exame, a fim de sacudir o jugo da opinião religiosa mediante juízos que declaram o que, na religião instituída, não está conforme a lei moral. Mas nosso autor não empresta ao seu Vigário nenhuma iniciativa nesse sentido; é do próprio aluno que deve partir o pedido de ajuda: "levo teu discurso em meu coração; é preciso que eu o medite. [...] Continua, porém, a me instruir, não me dissestes mais do que a metade do que devo saber. Fala-me da revelação das escrituras, desses dogmas obscuros" (Ibid, p. 606).

Entra-se aqui na segunda parte da profissão de fé. É nessa etapa que o Vigário deve se cercar de alguns cuidados para que, ao opinar sobre as escrituras, os dogmas, enfim, sobre os males das religiões intolerantes e irracionais, ele próprio não se assemelhe aos dogmáticos e intolerantes. É em torno desse novo estatuto do discurso da profissão de fé que Rousseau introduz os seus mais valiosos conceitos tolerantistas, dentre os quais se destaca o do "ceticismo involuntário" (1969b, v. 4, p. 627).

A noção de ceticismo involuntário é a atitude da razão já certa de seus princípios morais, já apta a não se deixar subjugar pelo erro tão logo se aperceba dele. A analogia que se pode fazer dessa razão indômita que reage ao peso da opinião em matéria religiosa é a do corcel[33] selvagem que, de repente, rejeita o jugo só de vê-lo se aproximar. Essa livre indomabilidade do ceticismo involuntário da razão moral se encontra afirmada de forma ainda mais veemente nas *Cartas escritas da montanha*, quando o autor, se dirigindo àqueles que gostariam de domar a razão, esclarece: "Presumis que depende de nós admitir ou rejeitar como melhor nos agradar, mas não é assim e nossa razão não depende de nossa vontade" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 698). Esse esclarecimento funda-se no argumento que é central na obra rousseauniana: "Tanto é da essência da razão ser livre que, se quisesse se submeter à autoridade, isso estaria além de suas possibilidades" (Ibid, p. 713). Tal ceticismo é involuntário no sentido de que a rejeição cética tem algo de selvagem rebeldia. Emílio deve ser educado de tal forma que sua disposição para a personalidade moral seja suficientemente atrevida para combater em si a propensão[34] para a fé servil, tendente a subjugar os "homens

[33] "Assim como um corcel indômito, que eriça as crinas, escarva o chão, e se debate impetuosamente à simples aproximação do freio, ao passo que um cavalo domesticado sofre pacientemente o chicote e a espora, o homem bárbaro não dobra a cabeça ao jugo que o homem civilizado suporta sem murmurar, e prefere a mais tempestuosa liberdade a uma submissão tranqüila" (ROUSSEAU, 1964e, v. 3, p. 181)

[34] Essa propensão à fé servil é, para Kant, a característica pela qual os homens "não se atrevem a deixar subir em si, nem sequer no pensamento, uma dúvida contra as proposições que lhes são impostas, porque tal equivaleria a

que formam esse rebanho chamado sociedade" (Id, 1964d, v. 3, p. 8). Todavia, esse interior e indomável ceticismo involuntário, essa experiência espiritual que consiste em sacudir selvagemente o jugo da opinião religiosa na intimidade da razão e da consciência, não deve, segundo os ensinamentos do *Emílio*, manifestar-se exteriormente como selvageria, mas como modéstia e circunspecta conduta de tolerância; se a razão deve se rebelar contra o jugo da opinião religiosa, isso não significa que essa rebeldia deva ser ruidosa e violenta, pois a mesma razão que prescreve uma intolerância interna à opinião insensata, prescreve também a tolerância externa a tais opiniões. É que, para o Vigário "a verdade é tão independente daqueles que a atacam e a defendem que os autores que discutem a seu respeito deveriam ignorar-se reciprocamente" (Id, 1964m, v. 3, p. 40). Ele tomará, então, todo o cuidado para que suas afirmações críticas não sejam tomadas por seu pupilo como opiniões que professam a verdade; ele se recusará a pensar na verdade como algo que participa do intolerante jogo político das disputas entre opiniões reciprocamente antagônicas e, para tanto, advertirá ao seu discípulo: "lembra que aqui todas as minhas afirmações são só *razões de duvidar*" (Id, 1969b, v. 4, p. 606, grifo nosso).

Esse ponto é importante. No tocante a essas afirmações do Vigário, Rousseau abandona o clássico antagonismo entre *doxa* e *episteme* para fixar outro: o antagonismo entre *opinião* e *dúvida*. Se o Vigário saboiano insiste em advertir "digo-te mais as minhas dúvidas do que a minha opinião" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 606) é porque ele compreende que o que sempre subjuga é a afirmação dita sob o estatuto da *opinião*, ainda que seu conteúdo coincida eventualmente com os ditames da razão; contudo, se se empresta a uma afirmação o estatuto de *dúvida*, ainda que tal afirmação não seja a expressão de uma lei da razão, ela, ao menos, não é mais um jugo porque o signo da dúvida confere às afirmações uma leveza que lhe tira o peso; sucintamente falando, a afirmação duvidosa é aquela que *não faz pesar* nada de verdadeiramente positivo. A intenção do Vigário em fixar como *dúvida* o estatuto de suas afirmações críticas é *libertar* o pupilo do peso da opinião, e não forçá-lo a *mudar* de opinião. Se, em sua confissão, o Vigário desse às suas afirmações um caráter opinativo, ele já não estaria protegendo o pupilo das opiniões humanas; mas emprestando-lhes um caráter de dúvida, ele logra aparar as arestas da sua autoridade sobre o seu aluno e reconhecer a si mesmo como um homem particular e sujeito ao erro. Como um bom professor de religião natural, o Vigário quer poder dizer, no final de sua tarefa: "protegi-te da opinião dos homens" (Ibid, p. 815). Quanto a esse cuidado no tocante ao estatuto da fala do Vigário,

---

dar ouvidos ao espírito mau" (KANT, 1992, p. 139). O que combateria essa *propensão* seria a *disposição* para a personalidade, cuja raiz é a razão por si mesmo prática.

não se pode acusar nosso autor de falta de coerência. Se sua perspectiva educacional é fazer do aprendiz um "vencedor de tantas opiniões enganosas" (Ibid, p. 820), ele não poderia colocar o aluno na condição de aprendiz das opiniões de um homem que necessariamente pode estar enganado.

Rousseau faz juntar ao exercício do ceticismo involuntário, além de uma lição de tolerância, uma lição de prudência. A advertência de que o exercício do ceticismo involuntário se faça acompanhar de uma atitude de tolerância[35] não sugere que, na prática, as mansas palavras com as quais o filósofo busca sacudir o jugo das opiniões religiosas possam evitar a birra das autoridades religiosas. A bem da verdade, mais do que ninguém, nosso escritor está ciente de que o discurso de uma razão crítica, em sua modéstia e circunspecção ao denunciar os erros dos dogmas insensatos, tem por efeito tornar esse erros ainda mais publicamente manifestos precisamente pelo fato destes terem sido denunciados com modéstia e circunspecção, pois estas duas qualidades agem como indícios de que o protesto contra a religião não é rebeldia leviana e emocional, mas objeção séria e solidamente amparada em raciocínios. Rousseau sabe que essa modéstia e circunspecção se torna tanto mais corrosiva quanto mais se prende à ideia de uma religião natural, pois se dizer religioso e falar contra religiosos é provocar muito de perto as seitas positivas, como que para lhes dizer que elas não se sustentam sequer em seu próprio sistema. Se Rousseau foi duramente perseguido pelo clero, isto se explica porque, na perspectiva dos fautores das seitas religiosas, é menos ameaçadora a oposição externa e visível do ateísmo do que a oposição interna e invisível daquele que se faz passar por religioso para corroer o sistema religioso por dentro, e é isso que o autor da *Profissão de fé* faz através de seu discurso da religião natural. Essa perspectiva, parece-nos, revela o verdadeiro sentido das incursões religiosas de Rousseau. Nas *Cartas escritas da montanha*, nosso autor deixa insinuada sua pretensão de levar as seitas a se envergonharem de aparecer desnudas em sua própria casa, fazendo-as ver que, em matéria de religião, falta de razão é quase sinônimo de falta de pudor. É, por conseguinte, compreensível que, ao escrever a *Profissão de fé do Vigário saboiano*, o escritor tenha considerado a possibilidade de sofrer represálias das autoridades religiosas mais argutas e ressentidas com os ataques sutis de sua filosofia; isso justificaria sua prudência em ocultar sua crítica filosófica às seitas religiosas sob a capa de *dúvidas respeitosas*.

O argumento da "dúvida respeitosa" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 625)

---

[35] Atitude que Kawauche (2008, p. 122) também viu ao observar que "Rousseau consegue estabelecer um princípio de tolerância, traduzido por ele em termos de um estado de ceticismo involuntário e uma atitude de modéstia e circunspecção"

seria, afinal, a salvaguarda do filósofo; em nome dela, ele poderá exigir dos eclesiásticos leitores do *Emílio* uma atitude de tolerância em relação ao livro e ao autor. Contudo, sabemos, declarar que não era um filósofo para não ser tido por ateu aberto, declarar que conhecia pessoas devotas e de bem; que o texto da *Profissão de fé* não era seu, mas do Monsieur Gaime etc., de nada adiantou. O *Emílio* foi considerado, com justa razão, um texto de filosofia iluminista do Monsieur J.-J. Rousseau que acendeu a ira de vários eclesiásticos contra o livro e seu autor.

Mas a hipótese da salvaguarda não esgota as possíveis justificativas que se podem dar à ideia rousseauniana de *dúvida respeitosa*. Esta também pode ser interpretada a partir da perspectiva da sinceridade do autor e, nesse sentido, pode ser vista como uma autêntica crença do Monsieur Rousseau na possibilidade da modernização da fé religiosa. É possível lê-lo como a um escritor que, para fazer frente à fantasia das revelações, teria feito do preceptor do Emílio um educador que não julga ser necessário nem conveniente fazer do seu discípulo um ateu cético, já que um crente deísta, minimamente capaz de raciocínio, não poderá se impedir de sacudir o jugo da crença em absurdos luminosos. Pode-se conceber que Rousseau tenha tido a esperança de que, dando à fé objetos mais de acordo com a razão, através da própria fé, o vulgo terminaria por compreender que o que salva são as obras e que o dogma não é nada em face dos deveres morais; é admissível pensar que estamos lidando com um autor para quem debochar da fé não seria o caminho ideal da instrução filosófica. Esse Rousseau seria o autor da *Carta a d'Alembert*, o cidadão de Genebra tão sinceramente ressentido com a atenção d'alembertiana dada à fé dos pastores protestantes a ponto de admoestar seu interlocutor, dizendo "senhor, julguemos as ações dos homens e deixemos Deus julgar sua fé". (ROUSSEAU, 1995b, v. 5, p. 10). O romancista da *Nova Heloísa*, que aposta no amor entre o ateu e o devoto, o professor de Sophie, a ensinar que devotos e ateus nada sabem, pois todos "somos um bando de cegos lançados ao léu neste vasto universo" (Id, 1969h, v. 4, p. 1100). Sob tais termos, a ideia rousseauniana de dúvida respeitosa terminaria por ser um assentimento sincero à célebre definição voltairiana de tolerância: "que é a tolerância? É o apanágio da humanidade. Somos todos cheios de fraquezas e de erros; perdoemo-nos reciprocamente as nossas tolices" (VOLTAIRE, 1978a, p. 290).

Não obstante toda a eventual aparência de um sincero respeito que quase beira a indiferença, nosso filósofo exprime sem rodeios e em termos bem incisivos a tese da absoluta impossibilidade do instrumental humano de, em matéria de religião, se chegar a um saber mais puro de Deus e da moral do que aquele indicado pela simples razão; o Vigário está ciente de que, na linha da história das concepções sobre a divindade, o ponto alto da hipérbole

equivale ao Deus da razão; qualquer divindade concebida a partir de faculdades aquém e além da razão é uma degradação da ideia racional de Deus e da moral. A razão é, portanto, a medida perfeita em matéria de religião. Antes do cristianismo primitivo — que, para Rousseau, é uma espécie de idade de ouro da religião natural —, as divindades particulares das primitivas nações do Ocidente estariam aquém dessa medida, aquém da pura moral e da noção racional de Deus; as baixas e primitivas representações de divindades como Júpiter e Vênus teriam condutas moralmente inferiores à de indivíduos como Xenócrates e Lucrécia; no antigo paganismo, "o vício, armado de uma autoridade sagrada, descia em vão da morada eterna, pois o instinto moral repelia-o do coração dos humanos. A santa voz da natureza, mais forte do que a dos deuses, fazia-se respeitar na terra" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 597). Contudo, se a antiguidade pecou pela falta, o cristianismo romano pecou pelo excesso. Depois que a razão humana se elevou até o reconhecimento de Deus, as religiões que buscaram revelá-lo também degradaram a divindade, já que depois de se ter concebido a divindade apenas por luzes naturais, qualquer coisa que se pretenda a mais é descida; se a razão alçou seu voo até o reino de Deus, era para aí continuar; toda pretensão de fazer descer esse reino para a Terra através de pretensas luzes sobrenaturais foi fatal para a moral religiosa e para a sublimidade da ideia de Deus. Por entender que o Deus da razão é o bastante, e que toda revelação é sinônimo de degradação, o Vigário não pode aceitar ser verdade que "seria preciso uma revelação para ensinar aos homens a maneira como Deus queria ser servido" (Ibid, p. 608). É contra essa degradação que o Vigário se volta mais especialmente na segunda parte de sua profissão de fé. Ela tem início, como se viu, logo após ele ter ouvido do seu aluno a seguinte provocação: "não me disseste mais do que a metade do que devo saber" (Ibid, p. 606). A ela o Vigário começa por responder do seguinte modo:

> Vês em minha exposição *apenas* a religião natural; é muito estranho que seja preciso outra. Por onde conhecerei essa necessidade? [...] mostra-me o que podemos *acrescentar*, para a glória de Deus, para o bem da sociedade e para meu próprio proveito aos deveres da lei natural, e que virtude farás nascer de um *novo culto* que não seja uma consequência do meu? (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 607, grifo nosso).

Após essa reação assemelhada à do professor irritado com a insinuação do aluno para quem a aula não teria sido suficientemente ministrada, o mestre desce ao nível do seu discípulo e lhe fala, num tom brando, que ele próprio, tal como seu atual aluno, também ingenuamente pensara que a religião natural não era suficiente, também desejara ir além do Deus da razão: "pretendi luzes sobrenaturais" — admite — "pretendi um culto exclusivo, pretendi que Deus me tivesse dito o que não tinha dito a outros, ou o que outros não tinham

entendido como eu" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 608). O Vigário recorda que, ao contemplar a diversidade entre as religiões dos povos, entre as doutrinas anunciadas, entre as denominações cristãs, ele percebera que essa diversidade nascia precisamente daquela tola pretensão que caracteriza todo homem infantil em matéria de religião. Então, cônscio de que a verdade não poderia ser mais do que somente uma, de que ela não poderia ser senão o que havia de comum em todas as religiões, ele se determinara com decidida coragem a concluir que tais pretensões eram vãs, e que cabia a ele se contentar com a religião natural, despertar do sono infantil das revelações, abandonar a fantasia heroica de ser um "apóstolo da verdade" dotado de um saber extraordinário capaz de conhecer revelações históricas de Deus, para ser nada mais que apenas um homem razoável.

Esta passagem da *Profissão de fé*, esta comovente confissão que o Vigário saboiano faz ao seu aluno, bem pode ser a imagem que Kant teve em mente ao descrever o verdadeiro homem iluminista[36], aquele que abandona sua infantilidade culpada e, mediante uma atitude de decidida coragem, ousa conquistar a maioridade pelo uso autônomo da razão em matéria de religião. Se "Rousseau [...] não admitia que a razão fosse igual em todos os homens" (DERATHÉ, 1948, p. 31) era porque muitos permaneciam na menoridade enquanto alguns logravam conquistar a maioridade. Quando Rousseau faz o Vigário dizer que se vê como um homem igual a qualquer outro, está implícita que essa igualdade é a de condições de fazer uso da razão e de chegar, por meios puramente racionais, aos mesmos resultados em matéria de religião, e não à igualdade no plano da decisão e da coragem de fazê-lo, pois nisso o Vigário é superior à maioria de seus semelhantes, os quais se lhe afiguravam como infantis. Em todo caso, Rousseau deixa entrevisto que há, em favor do seu Vigário, dois bons princípios para que este não se dobre ao jugo de nenhuma outra autoridade humana em assunto de religião: o primeiro é o princípio da igualdade entre homens que usam a razão, pois qualquer outro homem que tenha superado sua própria infantilidade religiosa encontra-se em situação equivalente à do nosso homem: "tudo o que um homem conhece naturalmente também posso conhecer" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 610), garante o Vigário; o segundo é o princípio da superioridade do conhecimento racional em matéria religiosa, pelo qual o Vigário julga ver infantilidade em todo homem que eventualmente despreze a razão em matéria de

[36] "O Iluminismo é a saída do homem de sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* [...] Pus o ponto central do Iluminismo, a saída do homem da sua menoridade culpada, sobretudo nas *coisas de religião*, porque em relação às artes e às ciências os nossos governantes não têm interesse algum em exercer a tutela sobre os seus súditos" (KANT, 1988, passim).

religião, ainda que tal homem alegue ser dotado, nesta matéria, de capacidades cognitivas que ultrapassam a razão.

Fiel à proposta pedagógica do *Emílio*, Rousseau leva o seu Vigário a inquirir um anônimo e imaginário "apóstolo da verdade" que alega ter tido conhecimento além do racional. Contudo, ao responder às perguntas feitas pelo Vigário, esse apóstolo se denuncia como um infantil religioso. No minidiálogo que segue, não se pode deixar de notar a semelhança entre o tom utilizado pelo inquisidor e aquele que os adultos usam para se divertir provocando crianças falantes e ansiosas por mostrar que são inteligentes: "Apóstolo da verdade, que tendes para me dizer de que eu não continue sendo o juiz?" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 610), ao que o "Apóstolo" responde:

> 'O próprio Deus falou: escutai a sua *revelação*!' Por que, então, nada ouvi? 'Ele encarregou outros homens de te transmitirem sua mensagem'. Entendo! 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. 'Ele vos protege dela manifestando a missão de seus *enviados'*. Como isso? 'Através de *prodígios'*. E onde estão esses prodígios? 'Nos *livros'*. E quem fez esses livros? *'Homens*'. E quem viu esses prodígios? 'Homens que os atestam'. Qual! Sempre testemunhos humanos! Sempre homens que me relatam o que outros homens relataram! Quantos homens entre mim e Deus! Vejamos, porém, examinemos, comparemos, verifiquemos. Oh! Se Deus se tivesse dignado a dispensar-me de todo esse trabalho, tê-lo-ia servido com menos fervor? (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 610, grifo nosso).

Essa maiêutica condensada permite trazer à luz os pontos que constituem o corpo das opiniões religiosas que mais subjugam os homens no século XVIII, opiniões que poriam em risco a liberdade moral do pupilo e sobre as quais o Vigário saboiano deverá tecer considerações críticas. Esses pontos dizem respeito às revelações, aos profetas, aos milagres, aos livros (sagrados) e aos testemunhos humanos, todos se constituindo em acréscimos degradantes da ideia racional da divindade e da moral, todos objetos acerca dos quais o Vigário fará um exame pormenorizado, conforme ele próprio promete no final do minidiálogo.

Reconhecendo ser esse exame a parte mais rebelde do texto sobre o jugo da opinião religiosa e, portanto, a parte mais crítica e mais alinhada à luta filosófica do XVIII, Rousseau (1969b, v. 4, p. 606) escreve numa nota: "eis o que o bom vigário poderia dizer agora ao público". O alvo está posto diante do Vigário: são as religiões nacionais, as três grandes doutrinas anunciadas (o cristianismo, o muçulmanismo e o judaísmo), as denominações cristãs (católicos e reformados) e todas as formas, enfim, de religiões reveladas. O caráter filosófico-tolerantista do texto é claro: ao destacar o erro e o vício dos

aditivos ao essencial da religião, ensina-se que as diversas formas de religião não podem mais justificar a coexistência de suas respectivas diferenças senão pela tolerância recíproca.

Contudo, o texto apresentado nessa segunda parte da profissão de fé não atende apenas à demanda filosófica do século XVIII, ele atende também à demanda interna de seu próprio enredo, cuja natureza é pedagógica. Importa destacar esse detalhe porque, para entender amiúde a mensagem filosófica nele contida, não se pode perder de vista que estamos diante de um texto preocupado com estratégias educacionais. Os princípios das instruções de tolerância aí estabelecidos não se encontram em forma de premissas, mas de relatos de disposições morais e emocionais que o protagonista deixa transparecer em suas confissões; trata-se aqui de indissociar reflexão sobre a tolerância e estratégia de ensino pelo exemplo.

No tocante ao ponto da revelação, essa reflexão começa pela seguinte declaração do Vigário: "*dizem-me* que seria preciso uma revelação para ensinar aos homens a maneira como Deus queria ser servido" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 608, grifo nosso). Grifamos a primeira palavra dessa frase porque ela, de certo modo, já diz tudo: a revelação é uma lição heterônoma sobre como servir a Deus, ela é extraída do que os outros homens "dizem". Por esse único motivo, ela merece ser olhada com ceticismo, pois não se trata de uma lição autônoma, extraída da própria razão; sob esse prisma, a revelação seria, então, por princípio, desnecessária ao homem de autonomia moral, uma vez que, aos meios naturais que o indivíduo dispõe para o conhecimento da verdade em matéria de religião, nada precisaria ser adicionado. O Vigário é tão radical nessa lição ao ponto de declarar que

> se eu não tivesse visto outro homem além de mim mesmo e não tivesse aprendido o que aconteceu antigamente em certa parte do mundo, exercitando minha razão, cultivando-a, fazendo bom uso das faculdades imediatas que Deus me dá, aprenderia sozinho a conhecê-lo (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 624).

Exageros à parte, o que importa nessa lição sobre a revelação é, como observa Genildo Silva (2001, p. 41), fixar "um marco contrário aos determinantes heterômicos em moral e política". Mas a lição da autonomia não parece ser a lição decisiva para a libertação do Emílio em relação ao jugo da revelação. É verdade que o princípio da autonomia moral dita ao Vigário um dever puramente racional de abster-se da revelação pelo fato desta ser heterônoma, ainda que, hipoteticamente, a revelação se apresentasse uniformemente em suas representações particulares. Contudo, nem isso acontece, pois o que o fenômeno das revelações históricas mostra é a diversidade de cultos, e é a constatação dessa diversidade que inspira no Vigário uma estranheza que ele exprime ao chamá-la de "cultos bizarros" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 608), confessando sua repugnância ao modo como os

diferentes povos imaginam agradar a Deus. Simpático às lições do mestre, o aluno também deve deplorar a diversidade dos cultos bizarros, a "fantasia das revelações" (op. cit.), as imagens antropomórficas que "só degradam Deus, emprestando-lhe paixões humanas" (Ibid, p. 607) e, sobretudo, a violência que tal diversidade provoca entre os cultos que se estranham, pois tais revelações, afirma o professor, "tornam o homem orgulhoso, intolerante e cruel" (op. cit.). Orgulho, intolerância e crueldade são, aqui, palavras sinônimas e inseparáveis. Esse orgulho a ser deplorado por Emílio tem sua raiz num certo grau de atividade do amor-próprio, não aquele grau que produz o orgulho antropológico[37], fundado na consciência da humana superioridade técnica sobre os outros animais; trata-se, aqui, do amor-próprio que assume a forma de orgulho teológico, orgulho fundado na fantasia da "revelação exclusiva" (Ibid, p. 618), na estúpida convicção de que bem servir a Deus implica em fazer de sua revelação a regra de todo mundo; é o orgulho que leva cada partido teológico a imaginar que não se pode ser um partido de bem sem acreditar em tudo o que ele acredita, e a condenar impiedosamente todos os que não pensam como ele; é um orgulho a que, de fato, não se poderia juntar outro nome senão o da intolerância. A genealogia desse orgulho-intolerância não é a que dá conta da reflexão e do trabalho que o homem primitivo engendrou como resposta aos desafios naturais, e sim o que trata das origens das nações, das religiões políticas, de suas rixas externas e internas; é a genealogia da qual faz parte o surgimento do cristianismo romano, quando "os humildes cristãos mudaram de linguagem e logo se viu esse pretenso reino do outro mundo tornar-se neste, sob um chefe visível, o mais violento despotismo" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 462), quando o cristianismo teria introduzido a noção de verdade universal na categoria da revelação religiosa (Cf. SANTOS, 2009, p. 67).

Quanto aos profetas ou *apóstolos* — pois esses termos são intercambiáveis na obra rousseauniana — o que o Vigário transmite ao seu aluno são menos lições do que um apelo implícito de fidelidade às suas lições. No texto da *Profissão de fé do Vigário saboiano*, nosso filósofo pedagogo faz dos seus personagens almas gêmeas ligadas por um pacto de apostolado: "serás o meu último apóstolo e serei teu prosélito até a morte" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 606), diz o aluno ao seu mestre. Daí por que resta implícito que, se o discípulo

[37] O orgulho antropológico seria o do *Discurso sobre a desigualdade*, cuja origem é assinalada na seguinte passagem: "Novas luzes [...] aumentaram sua superioridade sobre os demais animais, dando-lhe consciência dela. Aplicou-se a preparar-lhes armadilhas, revidou-lhes os ataques de mil maneiras e, embora inúmeros deles o sobrepassassem em força no combate ou em rapidez na corrida, daqueles que poderiam servi-lo ou nutri-lo veio a tornar-se, com o tempo, o senhor de uns e o flagelo de outros. Assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro como indivíduo" (ROUSSEAU, 1964e, v. 3, p. 165).

vier porventura a se voltar contra as lições de seu mestre, tornar-se-á um traidor. Um exemplo desse gênero de traição seria São Paulo, "que era naturalmente perseguidor e que não ouviu o próprio Jesus Cristo" (Id, 1964n, v. 3, p. 702). Paulo teria traído Jesus ao dar lições práticas de intolerância que iam de encontro à lição de tolerância e de caridade daquele em nome do qual profetizava.

No *Emílio*, a crítica aos falsos profetas é inseparável da crítica aos milagres: "não ouvi mais profecias do que vi milagres" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 617), diz o raciocinador ao inspirado num (outro) diálogo fictício inserido em meio à *Profissão de fé*. Nesse tópico, o Vigário sugere ao seu aluno que um sinal inequívoco para identificar um falso profeta é a estratégia deste em estabelecer autoridade sobre os homens evitando, a todo custo, entrar no campo da argumentação racional; o falso profeta teria um gosto acentuado por espetáculos prodigiosos e adivinhações, os quais só convencem pessoas grosseiras. Em vista desse gosto, os falsos profetas tenderiam também a ser impostores, pois tais espetáculos prodigiosos só "realizam-se nas encruzilhadas, nos desertos, nos quartos, [onde] eles conseguem facilmente um pequeno número de espectadores já dispostos a acreditar em tudo" (Ibid, p. 612). O Vigário garante ao seu discípulo que nenhum profeta jamais fez o sol mudar de curso, rearranjar estrelas, aplainar montanhas, elevar as ondas do mar ou fazer a terra mudar de aspecto. "Não!" — repele veementemente o professor — "A natureza! Ela não obedece aos impostores" (op. cit.). A natureza, assevera o mestre, só obedece à mão do seu autor, que é Deus, e este não a altera de modo algum, pois "é a ordem inalterável da natureza que melhor mostra a sábia mão que a rege" (Id, 1969b, v. 4, p. 605). Por isso não é sensato, ensina o Vigário, que o homem peça a Deus que este realize milagres:

> Que lhe pediria? Que mudasse para mim o curso das coisas, que fizesse milagres ao meu favor? Eu, que devo amar acima de tudo a ordem estabelecida por sua sabedoria e conservada por sua previdência, iria querer que essa ordem fosse perturbada por mim? Não, esse desejo temerário mereceria ser mais punido do que realizado (op. cit.).

E, para mostrar que também a profecia, enquanto sinônima de *adivinhação*, não é coisa que um homem sensato deva admitir, o mestre descreve o raciocínio pelo qual toda adivinhação resta desautorizada:

> Porque, para que tivessem [autoridade], seriam necessárias três coisas cujo concurso é impossível, isto é, que eu tivesse sido testemunha da profecia, que fosse testemunha do acontecimento e que me fosse demonstrado que tal acontecimento não pôde ajustar-se fortuitamente com a profecia; pois, mesmo que ela seja mais precisa, mais clara, mais luminosa do que um axioma de geometria, já que a clareza de uma predição feita ao acaso não torna a sua realização impossível, essa realização, quando ocorre, nada prova rigorosamente em favor de quem a predisse (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p.

617).

O Vigário descarta também a autoridade dos livros sagrados por motivos muito semelhantes aos apresentados na crítica às revelações: a heteronomia e a diversidade. Contudo, bem antes de se tratar de uma questão exclusivamente religiosa, a crítica aos livros se funda numa questão pedagógica de ordem geral: o autor do *Emílio* argumenta que ensinar a substituir nossa aprendizagem autônoma pela leitura de livros "não equivale a nos ensinar a raciocinar, mas sim a nos ensinar a nos servirmos à razão de outrem" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 369). No que diz respeito exclusivamente à matéria da religião, a esse argumento ele faz juntar o agravante da ininteligibilidade. Uma vez que os livros sagrados são muitos e encontram-se escritos em diversas línguas que muito poucos entendem, supor a necessidade de considerá-los como autoridades religiosas e de lê-los todos para compreender a mensagem da salvação é supor que Deus só sinaliza para eruditos ou para os que tiveram a sorte de nascer depois da invenção do prelo, o que é inadmissível, pondera o Vigário, pois a razão reclama que os sinais da verdadeira religião sejam também, e talvez principalmente, para os simples e pobres de espírito. Solidário com estes, e com a ideia de que "esses sinais [os da verdadeira religião] são de todos os tempos e de todos os lugares, igualmente perceptíveis para todos os homens" (Id, 1969b, v. 4, p. 609), o Vigário declara: "Fechei todos os livros. Deles um só há que está aberto a todos os olhos: é o da natureza. É nesse grande e sublime livro que aprendo a servir e a adorar seu divino autor" (Ibid, p. 624).

O contexto em que ensina ao seu aluno que ninguém tem desculpas para não ler o livro da natureza, uma vez que "ele fala a todos os homens uma língua inteligível a todos os espíritos" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 624) mostra que nosso autor pretende menos sugerir que os povos devam procurar Deus na natureza do que ensinar para o seu pupilo o absurdo das revelações, sobretudo daquelas que conta entre os seus deveres, o de pregar o evangelho a todas as nações. Essa catequese religiosa feita junto a povos estranhos, forçados, no mais das vezes, a ter de lidar com uma língua que não entendem, a lidar com impostores e seus falsos milagres, e ainda por cima com a ameaça de um inferno que desconhecem, justifica plenamente o assassinato praticado pelo povo contra profetas. As revelações que comportam a crença na necessidade de missões sob o risco de danação dos incréus é, para o nosso autor, dentre as campanhas da intolerância, a mais degradante da ideia de Deus, pois "se houvesse na Terra uma religião fora da qual só houvesse eterno sofrimento e em algum lugar do mundo um único mortal de boa-fé não fosse atingido por sua evidência, o Deus dessa religião seria o mais iníquo e o mais cruel dos tiranos" (Ibid, p. 609). Por isso, o

reconhecimento que o Vigário saboiano dispensa à mensagem apostólica nas Escrituras é nulo. Se é verdade que o Vigário concede algum reconhecimento às Escrituras, não é menos verdade que esse reconhecimento diz respeito a uma pequeníssima parte desta, a saber, o Evangelho. Ora, o Evangelho não é mais do que a parte introdutória do Novo Testamento, que é um terço das Escrituras; os outros dois terços, o Velho Testamento, é rechaçado por inteiro porque não trata, diz o Vigário, do "Deus clemente e bom que minha razão mostrou-me" (Ibid, p. 613) e sim do Javé colérico, ciumento, vingador dos israelitas, que "começa escolhendo para si um só povo e proscrevendo o resto do gênero humano" (op. cit.). Mesmo em referência ao Evangelho, o reconhecimento do Vigário limita-se à majestade e à santidade de algumas passagens, mas reconhecer majestade e santidade não é reconhecer autoridade. Sendo um livro, um produto humano, as Escrituras — apesar do Evangelho — só poderiam lograr ter uma autoridade derivada em matéria de verdadeira religião, pois de modo algum a razão deixa de ser a autoridade primária nessa matéria. Por fim, "Rousseau sente-se livre para ler e interpretar a Bíblia conforme sua consciência e sua razão" (ALMEIDA JR, 2008, p. 63): é o que fica evidenciado na frase que escandalizou toda a tradição religiosa do XVIII: "o Evangelho está cheio de coisas inacreditáveis [...] que nenhum homem sensato pode conceber ou admitir" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 625).

A suma das lições que o Vigário transmite ao seu aluno acerca das revelações, das profecias, dos milagres e dos livros é a desnecessidade, para a experiência da verdadeira religião, de mediações humanas. A conclusão do Vigário após seu breve e maiêutico diálogo com o "Apóstolo da verdade" — "quantos homens entre mim e Deus!" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 610) — resume perfeitamente a disposição do homem da religião natural em sacudir o jugo da intromissão de terceiros em sua íntima vida religiosa. Emílio estranhará sempre a opinião pública segundo a qual seria necessário haver uma revelação para saber como Deus quer ser servido, e não aceitará essa necessidade porque reconhece[38] Deus imediatamente na ordem de sua consciência; também não aceitará a

[38] Na religião natural do Vigário saboiano, a ideia de *reconhecimento* substitui a de *revelação*: "os homens puderam *reconhecer* um só Deus quando, generalizando cada vez mais suas ideias, tiveram condições de remontar a uma primeira causa, de reunir o sistema total dos seres sob uma só ideia e de dar um sentido à palavra substância, que é no fundo a maior das abstrações" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 552). Nesse sentido, a ideia de reconhecimento equivale a uma espécie de revelação natural. Se a revelação histórica é *representação*, a revelação natural é *presença*; assim, o Vigário saboiano não nega que Deus, não obstante sua unidade e imutabilidade, esteja presente em toda parte onde há natureza. Com efeito, o nosso crítico parece acreditar que Deus se manifesta por toda a Terra habitada, mas na ordem inalterável da natureza física e na imutabilidade do coração humano, que embora múltiplo, é uno; não na fantasia da revelação, que, além de múltipla, é diversa. Descartar a possibilidade de revelações históricas de Deus não significa descartar a possibilidade de sua manifestação no coração humano ou na ordem física. Quando Rousseau (1969b, v. 4, p. 608) escreve que se os

mediação de nenhum profeta, nem mesmo a de seu mestre, pois lhe declara expressamente que o pacto apostólico está condicionado ao ato de "se [...] haver consultado bastante" (Ibid, p. 606); pela mesma razão, fechará os livros e rejeitará a crença em milagres para reconhecer Deus imediatamente na ordem da inalterável natureza. Respeitando, assim, a própria liberdade de consciência e de crença, respeitará a de todos os seus semelhantes; jamais cometerá a intolerância de acreditar ser o único a ter razão contra o resto do mundo; será, por fim, um homem disposto à benevolência para com seus semelhantes e, antes de tudo, à bondade.

Já dissemos que a disposição para a bondade, na filosofia de Rousseau, não é outra coisa senão a disposição para ser só, para viver afastado da sociedade. A querela mantida por ocasião da publicação do *Filho Natural*, de Diderot, não deixa margens para dúvidas: ser bom é praticamente sinônimo de viver só. O peso da sociedade inteira é o jugo dos jugos que Emílio tem a disposição de largar, e essa disposição se tornou, para ele, plenamente justificada porque, guiado por seu mestre, ele teve a oportunidade de ver todo o quadro infernal que é a sociedade humana, viu o mal frente e frente, compreendeu, afinal, que essa sociedade não apenas contém vícios, males e desordens: "a sociedade é, por inteiro, o terreno do vício" (GUÉROULT, 1972, p. 155); ela é a essência do mal; ela própria é a desordem: "o quadro da natureza só me oferecia harmonia e proporções, o gênero humano só me oferece confusão e desordem! O concerto reina entre os elementos e os homens estão no caos! Os animais são felizes, só seu rei é miserável!" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 583). Tal lição o autor do *Emílio* não faz registrar em seu livro pedagógico apenas para assinalar uma característica psicológica estranha a si mesmo e meramente destinada a dar vida a um personagem de ficção. Essa lição o próprio Rousseau a toma para si. Ela está em sua obra inteira. Do *Discurso sobre as ciências e as artes* aos *Devaneios do caminhante solitário* a tônica de que o indivíduo nasce bom e a sociedade o corrompe é uma nota ininterrupta. Até mesmo no *Tratado sobre a Esfera*[39], obra pouco divulgada e que pertence ao relegado grupo dos textos científicos, ele não se contenta apenas em descrever as características físicas da esfera terrestre; em meio a uma exaltação sentimental de beleza ante as maravilhas do globo, ele se põe a lamentar que "homens infelizes e bárbaros se comprazem em desfigurá-la [a esfera terrestre] com seus crimes e suas maldades; [...] fundam no espetáculo celeste deste

---

povos "só tivessem ouvido o que Deus diz ao coração do homem, nunca teria havido mais do que uma religião na terra", é preciso compreender que, aqui, "coração do homem" é o mesmo que *natureza humana*.

[39] O *Tratado sobre a esfera* retrata a imagem da esfera terrestre como que contemplada por um ponto arquimediano representando a ordem natural e, sobre essa imagem, a mancha da desordem da sociedade humana. É um dos poucos quadros iluministas que, ao lado do *Micrômegas*, de Voltaire, situa o mal da intolerância sob uma perspectiva extraterrena.

mundo, a verdadeira imagem do Inferno" (Id, 1995c, v. 5, p. 601). Trata-se do mesmo quadro de desordem social que o Vigário leva seu aluno a contemplar, e como Emílio o contempla tendo em mente os males da religião, ele não pode se furtar de ver nessa desordem a imagem das guerras de intolerância; imagem por demais poderosa para não produzir, no Emílio, um desejo desesperado de se afastar do mundo para viver no silêncio e na solidão, a fim de gozar, tal como Deus, de uma bem ordenada e autossuficiente independência; será um peso para Emílio conspurcar-se com o caos da sociedade. Embora apiedado ante o pequeno e louco formigueiro humano, onde a vida se passa breve, mas triste sob o jugo do violento despotismo, algo nele lhe diz que seria mais feliz vivendo como Robinson Crusoé em sua ilha deserta.

3.2 Da educação para a virtude

Mas deverá Emílio satisfazer tal disposição? Deverá ele abandonar a sociedade para viver num deserto? Viver em sociedade significará, necessariamente, para ele, corromper-se? Estaria o indivíduo que vive em sociedade condenado a ser mau pelo mero fato de viver entre os maus? Emílio, educado para a tolerância, se deixará conspurcar pelo mal da intolerância ao se tornar social? A todas essas perguntas, a resposta é "Não!". "Emílio não é um selvagem a ser relegado aos desertos" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 483); ele tem um conhecimento teórico da sabedoria, mais ainda não a experimentou, ainda não sabe de seu valor prático; ele "sabe o que se faz na sociedade; falta-lhe ver como se vive nela" (Ibid, p. 654). Para tanto, Emílio ainda deve aprender "a arte mais necessária ao homem e ao cidadão, que é saber viver com seus semelhantes" (Ibid, p. 655); só depois disso, só depois de haver, por assim dizer, testado sua sabedoria, transformando-a de lição teórica em **virtude**, Emílio poderá escolher por si só a vida solitária[40]. Antes disso, o preceptor deverá levar a cabo a última meta de seu trabalho educativo: "torná-lo-ei sábio tornando-o amoroso" (Ibid, p. 653). Emílio deverá então viajar pelo mundo, a fim de escolher o lugar onde viver entre concidadãos, onde não poderá ignorar a opinião religiosa local, o que não significa que ele deva se subjugar a ela; não é que Emílio deva ser uma pessoa "para quem a opinião alheia deve ser ignorada" (BEZERRA, 2006, p. 92); o que deve ser ignorado, ou melhor, rechaçado com a máxima veemência, é o jugo dessa opinião. Se Emílio vai escolher viver numa

[40] Em *Emílio e Sofia, ou Os Solitários*, obra epistolar em que Rousseau dá continuidade à história de Emílio, o protagonista escreve ao seu mestre que, após ter vivido em sociedade, escolheu a solidão: "tudo se evaporou como um sonho; ainda jovem perdi tudo, mulher, filhos, amigos, tudo enfim, até o contato com meus semelhantes. Meu coração foi dilacerado por todas as suas afeições; só se prende à mais ínfima delas, o morno amor de uma vida sem prazer, mas isenta de remorso. Se eu sobreviver muito tempo às minhas perdas, meu destino será o de viver só e morrer só, sem jamais rever um rosto humano" (ROUSSEAU, 1969a, v. 4, p. 881).

sociedade cristã, muçulmana ou judaica ele não pode ignorar os cerimoniais que nelas se fazem, mas não aceitará viver sob o jugo de nenhuma delas porque compreende que cada uma delas "detesta e amaldiçoa as outras, acusando-as de cegueira, de dureza, de teimosia e de mentira" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 619) e, sendo una a verdade, Emílio não fará uma escolha pela religião mais verdadeira, e sim pela religião mais conveniente.

É em nome da conveniência que o bom padre aconselha-o, então, a optar por viver num país protestante. Convém que haja, para Emílio, um mínimo de esperança de que a opinião religiosa local e a intolerância que dela provém não seja, para o aluno, um risco de perda da sua vida física ou de esmagamento da sua virtude moral. Ao lançar Emílio na sociedade, o preceptor sabe que o mero fato do seu discípulo ser capaz de raciocinar já se constitui uma ameaça para a autoridade de qualquer religião positiva; sabe que um mínimo de razão já é o bastante para abalar as escoras que sustentam o edifício da doutrina revelada, pois o orgulho produzido pelo jugo da opinião religiosa transforma homens em lobos impiedosos; sabe que toda seita irracional que detém alguma autoridade civil não hesitará em se defender da ação corrosiva da razão, não titubeará em apelar para a violência física contra todo aquele que ousa raciocinar. É preciso, então, que Emílio escolha um lugar onde o fanatismo não seja uma ameaça à vida do homem racional. Mais ainda! É preciso que Emílio escolha um lugar onde sua virtude não passe despercebida, onde seus concidadãos tenham a sensibilidade de aprender pelo exemplo. O bom padre não quer apenas que seu protegido volte para casa e viva na religião de seus pais, ele também quer que seu discípulo esteja imbuído da missão de "pregar a humanidade entre os intolerantes" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 633). Se Emílio deve cumprir os cerimoniais da religião de seu país, é mister que essa religião deva ser tal que tenha nela mesma um freio à intolerância a que tende toda religião positiva; essa possibilidade deve estar aberta a Emílio pelo exemplo do padre católico que ele vê diante de si. Com efeito, o Vigário saboiano, em sua profissão de fé, nada tem de um missionário da intolerância; pelo contrário, ele permite-se indagar "se o filho de um cristão faz bem em seguir, sem um exame profundo e imparcial, a religião de seu pai, por que o filho de um turco faria mal em seguir a mesma religião de seu pai?" (Ibid, p. 624), e roga a Deus que jamais lhe seja permitido pregar "o dogma cruel da intolerância [porquanto] o dever de seguir e amar a religião de seu país não se estende aos dogmas contrários à boa moral, como o da intolerância" (Ibid, p. 628).

Mas por que o próprio Vigário, alma gêmea do seu pupilo, não faz o mesmo? Por que um padre católico aconselharia o seu prosélito a viver numa religião diferente? Por que o próprio padre não muda, ele mesmo, de religião? Que exemplo o mestre está dando ao seu discípulo? A resposta é simples: conveniência. Em nome da conveniência, o

Vigário concede alguma autoridade à Igreja da qual faz parte, pois se não o fizesse isso o tornaria um perfeito hipócrita. O que ele, entretanto, não concede e nem pode conceder, é que essa autoridade esteja legitimada em matéria de verdadeira religião. Para o bom padre, a autoridade da Igreja católica não tem nenhuma base a não ser a mera contingência histórica da Igreja católica ter obtido autoridade; essa autoridade não se deve à providência, à razão ou a qualquer outra causa substancial, de modo que o orgulho que os católicos têm da autoridade de sua Igreja é vão, como observa o Vigário:

> nossos católicos fazem grande alarde da autoridade da Igreja. Mas o que ganham com isso se precisam de uma quantidade tão grande de provas para estabelecer essa autoridade quanto as outras seitas para estabelecerem diretamente sua doutrina? A Igreja decide que a Igreja tem direito de decidir. Não é essa uma autoridade bem provada? Sai disso e entrarás em todas as nossas discussões (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 620).

Reconhecer a autoridade da Igreja católica não significa, aqui, reconhecer as provas que fundamentariam essa autoridade, como profecias, milagres etc. Nenhuma circunspecção ou dúvida respeitosa é capaz de ocultar a denúncia rousseauniana de que a Igreja católica e sua doutrina perderam todo o respeito de seu ministro religioso pelo fato deste não reconhecer intimamente nenhuma das provas com as quais a instituição busca amparar sua autoridade ou a sacralidade de sua doutrina. O que resta denunciado é que o reconhecimento da autoridade da Igreja, longe de ser uma questão de verdade religiosa, é uma mera questão de *conveniência*. Falando do padre saboiano, de seu tortuoso percurso que vai do ceticismo sistemático ao ceticismo involuntário, um pesquisador comenta que, "após ter reconhecido os 'dogmas' da religião natural, lhe é permitido aceitar *ao nível das conveniências sociológicas*, o pertencimento às religiões históricas" (GOUHIER, 1984, p. 65, grifo nosso).

Com essas considerações acerca da conveniência religiosa, julga-se haver respondido antecipadamente a uma questão que ainda resta examinar neste capítulo e que pertence à problemática da virtude da cidadania do Emílio. Procurar-se-á, nos próximos parágrafos, afastar a hipótese de que o objetivo de Rousseau seria o de fazer do seu pupilo um *cidadão* do *Contrato*, um fiel da religião civil, para defender outra mais de acordo com a reflexão desenvolvida até aqui, a saber: que o objetivo do *Emílio* é o de formar no aluno a virtude da humanidade.

O sentido da palavra *cidadão* é muito preciso nos grandes tratados político-pedagógicos de Rousseau. No livro I do *Emílio*, nos damos conta de que o cidadão é alguém que ama "exclusivamente a sua própria pátria" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 249); o exemplo que ilustra essa definição é o da mãe espartana que dá primazia à sobrevivência de seu povo, à

custa da vida de seus próprios filhos:

> uma mulher de Esparta tinha cinco filhos no exército e esperava notícias da batalha. Chega um hilota; ela lhe pede as notícias, tremendo. 'Vossos cinco filhos foram mortos. — Vil escravo, terei perguntado isso? — Nós ganhamos a batalha!' A mãe corre até o templo e dá graças aos deuses. Eis a cidadã (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 249).

A mesma ideia de cidadania é esposada no texto do *Contrato Social*, em que o autor considera que cidadão é aquele que se dá completamente ao seu povo, um produto perfeito da "alienação total [...] à comunidade toda" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 360). Assim, o objetivo da educação para a cidadania é prender o indivíduo ao solo da comunidade política em que nasceu e em que se espera que ele viva toda a sua vida; é unir sua sorte à sorte de sua pátria.

Ora, tal não nos parece ser o foco do *Emílio*. A perspectiva que o autor sugere para seu pupilo é "considerar em nosso aluno o homem abstrato, o homem exposto a todos os acidentes da vida humana" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 252) e, sob tal enfoque, o trabalho do preceptor não é outro senão libertar Emílio de todo laço social, inclusive, e talvez principalmente, dos laços patrióticos. Acompanha-nos nessa posição o autor do artigo *Por que Emílio não é o cidadão republicano* ao oferecer vários argumentos no sentido de demonstrar que "ele [Emílio] não é levado por seu preceptor a amar a pátria tal como um cidadão republicano" (MOSCATELI, 2012, p. 138). Aos argumentos aí explicitados poderíamos acrescentar outro, mais próximo ao nosso tema: Emílio é educado a recusar o jugo da opinião, a recusar o mal da intolerância que exala de toda seita religiosa, e isso estabelece um conflito inconciliável com um cego amor à pátria e aos seus ritos religiosos, pois, por maiores que sejam os cuidados legislativos para refrear a tendência cidadã ao fanatismo e à intolerância, o amor à pátria comporta sempre o perigo de uma crise da razão que é incompatível com as lições de sabedoria que Emílio deve guardar em sua trajetória. Emílio é educado para ser e agir como um homem o tempo todo; sua virtude é a humanidade, e não a cidadania patriótica. É sobretudo em matéria de educação que não há como confundirmos o homem e o cidadão; as qualidades exigidas para um cidadão não são as mesmas exigidas para um homem: elas são incompatíveis; uma prende-se ao fanatismo patriótico, a outra ao racionalismo humanista; delas "decorrem duas formas contrárias de educação: uma pública e comum, outra particular e doméstica" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 250). As máximas sobre educação no texto do *Emílio* não são as mesmas sobre educação que se encontram presentes em textos como *Considerações sobre o Governo da Polônia* ou *Projeto de Constituição para a Córsega*; se "o objetivo do *Emílio* é precisamente o de formar o sábio" (BOTO, 2005, p. 378), o objetivo das

Considerações e do *Projeto* é o de formar o cidadão. Nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, o autor cita a desnaturação operada pelos antigos legisladores de povos que produziram nos indivíduos um "ardente amor à pátria fundado sobre hábitos impossíveis de desenraizar" (ROUSSEAU, 1964b, v. 3, p. 957) e prescreve para o povo da Polônia uma educação em que "uma criança, abrindo os olhos, deve ver a pátria e até à morte não deve ver mais nada além dela" (Ibid, p. 966); as máximas do *Projeto de Constituição para a Córsega* pugnam por prender os corsos à sua própria nação, a fim de "por ela viver e morrer, observar todas as suas leis, e obedecer a seus chefes e magistrados" (Id, 1964p, v. 3, p. 943).

Poder-se-ia, todavia, objetar que Emílio não seria feito para ser cidadão de qualquer um desses povos, mas apenas daquele povo ideal que constitui a república do *Contrato Social*. Mas pensar assim ainda seria forçar um pouco a religião natural prescrita para Emílio, transformando-a em religião civil, pois o texto com o qual Rousseau finaliza a *Profissão de fé do Vigário* é o seguinte: "enquanto nada concedermos à autoridade dos homens, nem aos preconceitos do país onde nascemos, as luzes da razão sozinhas não podem, na escola da natureza, levar-nos mais longe do que à *religião natural, e é a isto que me limito com meu Emílio*" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 635, grifo nosso).

Certamente podemos buscar e encontrar pontos em comum entre a religião natural e a civil, a exemplo da crença na divindade e na vida futura, mas é preciso também considerar o importante valor da crítica feita no penúltimo capítulo do *Contrato* contra a insociabilidade da religião do homem, que é, em suma, a religião do Emílio; parece improcedente a hipótese de que a crença na divindade e na vida futura teria, na religião do homem e na religião civil, a mesma função; também não parece cabível conciliar a religião natural com o dogma da santidade do contrato e das leis, dogma completamente estranho à profissão de fé do Emílio, uma vez que a igualdade social pretendida pelo *Contrato* se apoia no artifício da unanimidade política e não na natural universalidade da condição humana, que é, afinal, o foco da religião do homem.

Se for preciso admitir, com Gurvith, uma certa semelhança entre os imperativos morais da consciência e os imperativos políticos da vontade geral — concedendo que ambos seriam "vozes celestes"[41] — deveremos considerar que essas duas vozes parecem

[41] "Não é em vão que Rousseau caracteriza por vezes a 'vontade geral' nos mesmos termos que empregara para caracterizar a consciência moral. 'É essa voz celeste, diz ele, em seu artigo *Da economia política*, que ensina (a cada um) a agir segundo as máximas de seu próprio juízo e a não estar em contradição consigo mesmo'. A vontade geral é então apenas a encarnação da essência abstrata e extratemporal de cada pessoa em seu aspecto jurídico, essência imanente à consciência individual, como sua parte integrante... Ela é a razão jurídica ideal imanente a cada consciência individual" (GURVITH, 1932, p. 264)

ter pouco em comum no tocante à relação delas com a instituição social. A moral da consciência é algo demasiado próximo à insociabilidade. A crer nas passagens que definem a dinâmica da consciência, seria bem mais fácil harmonizar o sentimento de consciência com um abstencionismo misantrópico do que com o tumulto da vida política e social; uma vez que "a consciência é tímida, ela ama o sossego e a paz; o mundo e o barulho assustam-na" (ROUSSEAU, 1969b, p. 601), dir-se-ia que a força afetiva da sociabilidade engendrada por ela é quase nula, não satisfaz às exigências afetivas reclamadas pelas sociedades fechadas. Sob esse prisma, é difícil acreditar que a consciência seja um sentimento de sociabilidade e, o que é ainda mais difícil de admitir, que essa sociabilidade seja política. E, todavia, quando o texto do *Contrato Social ou princípios do direito político* apresenta o dogma negativo da intolerância da religião civil a que todo bom cidadão deve filiar-se, o sentimento de sociabilidade que define a natureza desse dogma refere-se necessariamente a uma sociabilidade *política*. O mesmo texto rejeita expressamente aquela forma de religiosidade "limitada ao culto puramente interior do Deus supremo e aos deveres eternos da moral" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 464). É de se crer, portanto, que os deveres estabelecidos pela religião civil obedecem ao critério da *utilidade política*, sem muita preocupação com o critério da *verdade* em matéria religiosa. A religião natural, ou se quiser, a religião do homem, ou, ainda, a moral da consciência, por seu turno, estabelece os deveres segundo o critério dos *verdadeiros deveres*, e estes seriam "independentes das instituições dos homens" (Id, 1969b, v. 4, p. 631). O próprio dogma negativo da religião civil, pelo qual se busca remediar o mal da intolerância, tem um estatuto diferente das lições de tolerância recebidas pelo Emílio na medida em que o referido dogma implica numa recusa que se dá por efeito de um inconsciente coletivo vocacionado à pacatez. Esse gênero de recusa foi pensado por Rousseau (1969g, v. 4, p. 1074) em termos de um "catecismo do cidadão"; sugere-se a ideia do inculcamento do sentimento de repugnância pela intolerância, a fim de que cada membro do povo se torne tolerante sem necessidade de muita reflexão. No *Emílio*, a recusa da intolerância não se dá dessa forma; ela advém de uma educação doméstica, de um exame da questão religiosa. Por mais que o Vigário saboiano repudie a intolerância, sua aversão não resulta do seu catecismo. Pelo contrário, resulta de seu ceticismo em relação à catequese da Igreja católica da qual fazia parte; assim, a recusa da intolerância, no Vigário, não é a do cidadão de um país protestante, ela se deve à sua humanidade, à sua maturidade individual, à sua escolha consciente e refletida das vantagens de uma vida sábia e prudente. A confirmar essa leitura, dentre os dogmas apresentados na primeira parte da *Profissão de fé do Vigário saboiano*, não se vê nenhum relativo ao mal da intolerância; esse tema só aparece na segunda

parte do texto, quando o protagonista abandona a exposição de seus sentimentos para expor os seus pensamentos. Enfim, parece que, diferentemente do bom cidadão da república do *Contrato*, o homem da religião natural permite-se o luxo de ser um indivíduo que pensa por si só: eis um ponto que será tratado mais detidamente no *Capítulo Quarto*.

Uma famosa epígrafe rousseauniana muito frequentemente referida por quem, como Wilson Paiva (2007, p. 80), sustenta que "o *Emílio* propõe formar um tipo próprio de cidadão cuja especificidade é a de ser um cidadão legítimo tanto de uma sociedade perfeita, idêntica à que concebe no *Contrato Social*, como de uma mais real" é a que aparece no livro IV do *Emílio*, a saber: "quem quiser tratar separadamente a política e a moral nada *entenderá* de nenhuma das duas" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 524, grifo nosso). Contudo, o verbo chave dessa frase, a crer no contexto em que ela se encontra, é *entender*. A questão é epistemológica, e não sociológica. Para entender duas coisas diferentes é preciso colocá-las juntas na perspectiva de um conhecimento teórico comparativo; no mesmo sentido, poder-se-ia dizer que quem quiser tratar separadamente o homem da natureza e o homem da sociedade não entenderá nenhum dos dois. Portanto, a referida epígrafe não significa que moral e política estejam ou devam ser concebidas como coisas inseparáveis numa prática social efetiva. Muito pelo contrário! Ao pugnar que a obrigação moral entre indivíduos contratantes fosse a base de legitimação da vida política, o autor do *Contrato* não pretendeu que a comunidade política real se confundisse com uma sociedade ética de indivíduos, e sim que dessa sociedade de entidades inteiras nascesse uma comunidade de entes fracionários (os cidadãos). Rousseau demonstrou muito bem, através de *Júlia*, que uma sociedade ética é uma quimera que pouco tem a ver com a real dinâmica do corpo político, e que o indivíduo que funda sua conduta na pura moral é sempre um deslocado na vida política: o Emílio de *Os Solitários*, e o Jean-Jacques dos *Devaneios* terão sido a prova disso.

Outra objeção frequente ao universalismo religioso do Emílio é aquele que se funda no argumento da particularidade da denominação protestante que Rousseau teria assumido como própria, sobretudo quando se constata que o Vigário não passaria de um "protestante disfarçado" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 563). Segundo tal leitura, a crítica às religiões locais e positivas teria sido realizada pelo Vigário a partir de uma perspectiva igualmente local e positiva, o que cria um problema de validação do caráter filosófico dessa crítica. Há um espaço em branco quando se assevera que, em sua crítica, Rousseau "reconhece a existência relativa de sua *própria* religião" (KAWAUCHE, 2008, p. 122, grifo nosso), pois não está claro qual seria a religião que o Vigário considera como "própria". Seria a religião natural ou a seita católica/protestante? A resposta aqui sustentada inclina-se a

considerar a primeira alternativa como a mais correta, caso contrário, não se saberia como interpretar a passagem preambular à *Profissão de fé saboiana* na qual o autor indaga: "a que seita filiaremos o homem da natureza? A resposta é muito simples, ao que me parece: não o filiaremos nem a esta, nem àquela" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 558). A simplicidade da resposta rousseauniana prende-se a uma evidência indemonstrável para o autor: a evidência de que a palavra "seita" diz, por si mesma, que ela não é a verdade; dir-se-ia que o juízo subjacente ao cuidado educativo de não filiar Emílio a nenhuma seita é um juízo analítico, a saber, que nenhuma seita é natural ou válida em todos os lugares. Temos, portanto, de optar qual é a religião que o Vigário teria como própria: é a religião da verdade ou a religião da conveniência?

Já se viram, no Capítulo Primeiro desta tese, alguns argumentos gerais extraídos da obra de Rousseau e dos comentários de seus grandes pesquisadores, pelos quais se pode compreender que, na filosofia rousseauniana, a perspectiva protestante de crítica às demais religiões históricas não é, ela própria, uma perspectiva religiosa e particularista, mas uma perspectiva predominantemente racional e de amplo alcance. "Emílio não é *histórico*" (BOTO, 2005, p. 370, grifo nosso). Esta afirmação, feita num contexto de análise do estatuto pedagógico, poderia ser reconduzida ao estatuto religioso para se afirmar igualmente que Emílio não é *protestante* no sentido que a história das religiões empresta ao termo. Os argumentos que apontam para esse caminho estão presentes no próprio texto do Vigário saboiano, a começar pelo mais forte deles: "as maiores ideias da divindade vêm-nos pela razão sozinha" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 607). Esta passagem não é um inesperado e desconcertante sobressalto de racionalismo num cristão tradicional, e sim o princípio que inspira todo o texto da *Profissão de fé* e fixa o referencial a que o autor sempre se remete em sua crítica às religiões positivas. Se tivermos de escolher entre Derathé e Masson, ficamos com o primeiro, pois vemos, na referida passagem, a suma da intenção rousseauniana "de propor ao público uma religião que absolutamente não devesse nada à opinião e que fosse fundada unicamente sobre a razão" (DERATHÉ, 1948, p. 31) e não "um racionalismo impenitente [que se] empertiga num sobressalto de orgulho, que nos desconcerta tanto mais porque encontrávamos aí menos preparados" (MASSON, 1970, v. 2, p. 93).

O *livre exame* absorvido pela perspectiva rousseauniana, embora deva a expressão terminológica ao protestantismo histórico, se prende a uma nova ideia de ação racional que mal pode ser identificada à ação que tradicionalmente se reservava à razão sob o nome de livre exame. O ponto chave dessa diferença é a recusa de Rousseau da doutrina protestante da *fides implicita*; recusa que torna o pretenso "protestantismo" rousseauniano

algo totalmente diverso do protestantismo histórico. Como já assinalado através de uma citação anterior do texto de Cassirer (1999, p. 112), "nem o calvinismo nem o luteranismo tinham superado a doutrina da *fides implicita*". Pode-se ler como recusa frontal a essa doutrina o trecho no qual o Vigário diz: "ninguém tem o direito de confiar no juízo de outrem" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 623). É com essa atitude de coragem e de confiança que o preceptor do Emílio, para horror da tradição cristã, lança-se sobre as Escrituras e sentencia que ela "está cheia [...] de coisas que repugnam à razão" (Ibid, p. 625).

Que dizer do povo protestante, a exemplo de Genebra, do qual Rousseau orgulhosamente se diz parte? Que Rousseau é parte como cidadão, e nunca como homem. Viu-se que, em seu percurso cético, o Vigário saboiano decide-se contra a revelação depois de haver constatado a diversidade das revelações entre os povos, e essa constatação se faz acompanhar de uma denúncia contra a vã pretensão de cada um deles a que sua divindade particular seja a revelação do Ser supremo, pretensão esta esmagada com o argumento de que o supremo autor do universo só poderia ser um Deus do universo, e não de um povo particular. "Desde que os povos tiveram a ideia de fazer Deus falar, cada um o fez falar à sua maneira e fê-lo dizer o que quis. Se só tivessem ouvido o que o diz ao coração do homem, nunca teria havido mais do que uma religião na terra" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 608). Esta afirmação do Vigário insinua que os povos teriam usurpado o direito do coração humano de ser o único a reconhecer Deus. Assim, a diversidade das revelações históricas seria uma prova cabal de que elas são fantasias e não manifestações genuínas de Deus; a divindade que cada povo adora como se esta fosse o senhor absoluto do universo não passaria de uma divindade particular a revelar a particularidade desse mesmo povo, jamais a universalidade de Deus. Portanto, para os povos, não restaria alternativa senão adotar uma tolerância religiosa recíproca e pensar, cada qual, o seu culto particular meramente como uma questão de disciplina social. O Vigário assente que cada povo, em nome da boa ordem política, continue a adotar seus comportamentos uniformes sob a alegação de cultos religiosos, mas que considerem que Deus não tem nada a ver com isso, e que suas respectivas disciplinas, a que chamam de religião, "[são] meramente um caso de polícia" (op. cit.), ou seja, de controle e de censura.

Também em sua apologia ao livre exame das Escrituras, o autor do Vigário saboiano não pode ser acusado de ser um protestante histórico, seja porque sua noção de livre exame escapa dos limites estabelecidos pelos reformadores, seja porque a única coisa julgada digna de ser reaproveitada dentre os inúmeros absurdos presentes nas Escrituras é a mensagem da caridade cristã, a única a se coadunar com o ideal filosófico da tolerância. Na

Profissão de fé, a passagem sobre a qual o Vigário se debruça é o episódio da morte de Jesus, a partir do qual ele constrói um quadro de oposições especialmente montado para evidenciar o paradoxo do cristão intolerante. Nesse quadro, o modelo do indivíduo tolerante se destaca sobre o fundo contrastante de uma sociedade intolerante:

> Do seio do mais furioso fanatismo a mais alta sabedoria fez-se ouvir, e a simplicidade das mais heróicas virtudes honrou o mais vil dos povos. A morte de Sócrates, filosofando tranqüilamente 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 furiosos. Sim, se a vida e a morte de Sócrates são de um sábio, a vida e a morte de Jesus são de um Deus (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 625).

Aqui, a relação entre Jesus e os Judeus encontra-se estabelecida em termos de uma maximização do contraste entre a tolerância do individuo e a intolerância da sociedade, contraste que se evidencia na multiplicação do advérbio *mais* junto às oposições "alta sabedoria" *vs* "furioso fanatismo", "virtude" *vs* "vileza"; "supliciado" *vs* "carrasco". Mesmo a comparação entre Jesus e Sócrates não está isenta de ser uma adaptação de um clássico argumento histórico-filosófico em prol da tolerância. A morte de Sócrates sempre foi, no Ocidente, um argumento destinado a denunciar a injustiça, e mormente entre os enciclopedistas franceses, a injustiça da intolerância contra os homens de virtude. Rousseau retoma o mesmo argumento, mas o elabora de tal modo que, além de denunciar a injustiça da intolerância, ensina também aos cristãos intolerantes o paradoxo de um cristão que se comporta como judeus, ou seja, o paradoxo de um cristão intolerante. O leitor atento verá, aqui, uma crítica fina aos cristãos perseguidores: o que lhes cabe é o suplício em razão da *Imitatio Christi*. Portanto, menos que um quadro destinado a pregar a divindade de Jesus, a imagem do Cristo Crucificado é cooptada por Rousseau para mostrar o absurdo da intolerância cristã. O Jesus de Rousseau não é nenhum verbo encarnado em forma humana; sua grandeza e significado devem-se à pureza de sua moral, e não aos mistérios teológicos com os quais os eclesiásticos cercaram sua personalidade. A leitura das *Cartas escritas da montanha* dá conta de que o filósofo recusou como absurdos os tradicionais dogmas religiosos segundo os quais Jesus seria um deus-homem, ou que teria praticado milagres, ou ainda ressuscitado para reaparecer num juízo final como uma espécie de Minos celeste; na construção gramatical "a vida e a morte de Jesus são de *um* Deus" se entrevê a possibilidade de que Jesus seja uma divindade dentre outras. Em todo caso, tanto para Rousseau quanto para os iluministas em geral, "a divindade de Jesus é puramente moral" (SILVA, 2009, p. 57), ou seja, o Jesus de Jean-Jacques é, como esclarece Guyot (1968, p. 36), uma "imagem da

realização do divino no próprio interior de nossa natureza moral".

E mesmo que se pretenda fazer da perspectiva protestante de Rousseau uma positivação racionalizada da religião cristã, ainda será preciso resolver o problema de como conciliar a concepção rousseauniana do mal com as cosmovisões religiosas esposadas pela tradição cristã. Sabe-se bem demais que, para o nosso filósofo, o mal e a culpa não podem ser imputados à natureza humana, nem ao diabo, nem à divindade, mas exclusivamente à imanente e terrena sociedade histórica. Ora, nenhum religioso da tradição cristã conseguiria sobreviver nessa atmosfera isenta de transcendência; nenhuma religião de salvação faz sentido diante de um mal assim destituído de toda justificação religiosa; caem por terra os preceitos eclesiásticos para que supliquemos à divindade o livramento das potestades demoníacas do mal; ante tais preceitos, tudo que Rousseau (1969b, v. 4, p. 588) tem a declarar é: "homem, não mais procures o autor do mal; esse autor és tu mesmo".

Por fim, um protestantismo assim compreendido não poderia ser melhor designado senão pelo nome de *religião natural*, que é, afinal, o termo utilizado pelo protagonista para identificar a suficiência de sua posição: "vês em minha exposição *apenas a religião natural*" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 607, grifo nosso). Todavia, se ainda assim pairam suspeitas de que a religião professada pelo Emílio não passa de religião protestante, concedamos que, nesse caso, "a religião protestante é tolerante por princípio" (Id, 1964n, v. 3, p. 716), pois uma coisa, ao menos, é incontestável: que a crítica que o autor do *Emílio ou da Educação* constrói em face do fenômeno religioso tem por objetivo a libertação do seu aluno do jugo das opiniões que tornam o homem orgulhoso, intolerante e cruel.

Capítulo Quarto: Intolerância e Religião Civil

> "Partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 469).

Em sua teoria do Estado, Rousseau cuida de fixar as condições de existência do Estado legítimo em dois momentos distintos, mas inseparáveis: (i) as condições que permitem o surgimento de um Estado legítimo, e (ii) as condições que permitem conservar esse Estado. O exame desenvolvido nos quatro livros que formam *Contrato Social ou Princípios do Direito Político* passa por esses dois momentos. Nos três primeiros livros do *Contrato* o autor se limita a descrever a gênese e o funcionamento da entidade política, começando pelo instante em que se concebe o nascimento do corpo político pelo pacto social, cuja vida e movimento se devem a dois motores: a soberania e o governo. No quarto livro, dado que o corpo já nasceu e está plenamente constituído, a preocupação do autor se volta para as condições de conservação desse corpo. É então que ele recomenda a admissão de estratégias favoráveis à boa constituição do Estado, e prescreve a interdição daquelas que o destroem. É no bojo dessas prescrições negativas que objetivam assegurar a vida e a saúde do corpo político que o tema da intolerância torna-se objeto de interesse da teoria rousseauniana do Estado.

O capítulo *Da religião civil*, o penúltimo dos nove que integram o quarto livro do *Contrato Social*, refere-se à intolerância como um mal que ameaça de morte o corpo político, um mal que reclama ser evitado num nível constitutivo, a fim de que o Estado fique assegurado da não intolerância em sua estrutura e em sua dinâmica. Ao operar nesse nível, Rousseau não se limita a prescrever a interdição do mal da intolerância apenas no plano das manifestações políticas da intolerância, não se limita apenas a aconselhar que o mal deva ser evitado no nível da conduta civil. Em seu projeto, ele vai às raízes do mal, remete-se ao fundo religioso da intolerância ao ponto de querer que esta seja arrancada do coração de cada um dos membros do corpo político e, para tanto, propõe uma profissão de fé com o objetivo de deixar intocada a consciência de cada cidadão de todo vestígio desse mal. É então que a instrução filosófica de recusa do mal da intolerância se transforma em interdição civil e religiosa.

Essa extraordinária abordagem que Rousseau dá ao tema provocou um estranhamento aos que estavam acostumados com discursos laicos de recomendação positiva da tolerância em nome da própria tolerância. Muito coerente com o que está em jogo no texto do *Contrato Social*, mas muito excentricamente segundo as expectativas de estilo dos demais *philosophes*, Rousseau termina por propor, no capítulo da religião civil, um exercício de tolerância em que a energia da intolerância parece estar voltada contra a própria intolerância. Numa sedutora poética religiosa, o convite à tolerância que aí se insinua não é feito em nome da beleza de tolerar, mas da repugnância pela intolerância, repugnância que se justifica pela necessidade de afastar o perigo que esse mal representa para a segurança do Estado. A recomendação da tolerância no texto profissão de fé civil resulta então enviesada, ou seja, é mais uma expressa proibição de ser intolerante do que uma exata recomendação de ser tolerante.

Em vista desses aspectos excêntricos, mal-entendidos cercaram a reflexão final do exame que Rousseau faz sobre a maneira de assegurar a constituição do Estado. Conforme já citado no *Capítulo Primeiro*, Voltaire (1978b, p. 366) denunciará haver no texto uma intolerante imposição em matéria de fé, Albert Schinz (1929, p. 367) acusará o capítulo de estabelecer uma ruptura com o caráter laico do restante do *Contrato*, Gustave Lanson (1912, p. 27) chamará o autor do capítulo de "organizador da intolerância", Derathé (1962, p. 167) verá nele "germes de intolerância" e Talmon (1956, p. 46) pretenderá que o soberano de Rousseau aí descrito tenha dado origem a uma "democracia totalitária".

Tais críticas, contudo, parecem mais presas a uma empedernida exigência pela unidade estilística da obra literária do que ao critério da coerência argumentativa em relação ao conjunto da obra rousseauniana, pois os conceitos fundamentais do autor e do seu tratado político permanecem intactos, mesmo no referido capítulo final do *Contrato*. É verdade que o capítulo tem um estilo diferente, mas é preciso dar mais importância ao local em que o texto da religião civil encontra-se situado na versão final do *Contrato* do que no seu estilo, pois originalmente esse texto foi elaborado como um adendo para as páginas do capítulo sobre o Legislador, no Livro II do Tratado. Contudo, ao decidir situar seu adendo no final do Tratado, retirando-o do capítulo do Legislador, Rousseau preocupa-se com a coerência interna de sua obra. O que fica insinuado nesse expediente de deslocamento é que o horror à intolerância não se exprimiria com a força que deveria ter se permanecesse exclusivamente sob o estatuto de um dever civil nascido da obrigação de seguir a lei. Se a intolerância é horrível e destrutiva (Cf. ROUSSEAU, 1964g, v. 3, p. 285) ela deve ser vista como o horror que ela é, e não apenas como mera interdição legal; era então preciso que a

interdição à intolerância penetrasse no âmbito dos sentimentos: algo que o legislador não seria capaz de fazer, uma vez que seu papel é fazer entender, e não fazer sentir. Assim, o estatuto da interdição da intolerância, na prescrição definitiva que Rousseau escolheu, ficou sendo o do sentimento, e o único a quem compete fixá-lo é o soberano, ou seja, o próprio povo: este é o sentido do deslocamento.

Portanto, esse estatuto definitivo da interdição da intolerância, firmado no capítulo da religião civil tal como publicado na versão do *Contrato Social* de 1762, não fere a unidade do Tratado e sim, pelo contrário, o completa e mantém com o restante da obra um nexo que pode ser compreendido se o leitor atenta para o rigor semântico de dois conceitos nucleares à reflexão política de Rousseau: o conceito de *contrato* e o de *soberania*. Nos próximos parágrafos, busca-se mostrar o liame entre o *Contrato Social* e o capítulo da *Religião Civil* perseguindo um curso ininterrupto da trilha lógica que vai de um conceito a outro.

4.1 Contrato e religião civil

Em Rousseau, o termo *contrato* designa simplesmente o maior de todos os objetos teóricos de seu pensamento político; pela ideia de contrato, o autor encontra-se inserido na tradição dos grandes filósofos: é o que se depreende da busca que Derathé faz para identificar os nexos entre a ideia de *Contrato* em Rousseau e a ciência política de seu tempo, e da reflexão que Althusser (1976, p. 7) sugere ao fazer notar que o *contrato rousseauniano* é uma expressão que pertence à mesma categoria de *ideia platônica*, *ato aristotélico*, *cogito cartesiano* e *sujeito transcendental kantiano*. Com efeito, é pela ideia de contrato que se vai às origens da formação do Estado rousseauniano, conforme declara o próprio autor:

> O que faz com que o Estado seja um Estado? É a união de seus membros. E de onde nasce a união de seus membros? Da obrigação que os liga. Tudo está de acordo até aqui. Mas qual é o fundamento dessa obrigação? É aqui que os autores se dividem. Segundo alguns, é a força; segundo outros, é a autoridade paterna; ainda, segundo outros, é a vontade de Deus. Cada um estabelece seu princípio e ataca o dos outros. Eu mesmo não fiz de maneira diferente, e, seguindo a parte mais sadia dos que discutiram esses assuntos, *estabeleci como fundamento do corpo político a convenção de seus membros* e refutei os princípios diferentes do meu (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 806, grifo nosso).

Rousseau decide-se pela ideia de contrato como fundamento do Estado não por ser o princípio mais *verdadeiro*, mas por ser o mais *sólido*, porquanto o contratualismo faz fundar as mútuas obrigações sociais no "compromisso livre daquele que se obriga" (Ibid, p. 806). Se o homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros, não haveria nenhuma

solidez nesses ferros que o ligam à sociedade se sua liberdade inata não fosse incluída na amálgama dessa ligação. Mas essa ligação assentida que estabelece a ordem social tem por condição essencial nada ceder ao capricho e à superfluidade, pois seria ofensivo à liberdade natural de cada homem ceder a qualquer coisa além do mínino necessário à sobrevivência humana. Eis por que, no trajeto reflexivo do autor, a ideia de contrato dá imediatamente lugar à de seu objeto, que é a conservação do gênero humano. Nenhum pacto social entre homens se justifica se não decorre da necessidade vital de subsistência, daí por que, nas páginas iniciais do texto de seu *Contrato Social*, o autor adverte:

> suponho 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, pereceria (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 360).

É da junção entre a ideia de contrato e o reconhecimento de que convém ao homem mudar o modo de vida para poder continuar sobrevivendo que surge a noção de *pacto social*, esta convenção na qual cada homem empenha sua força e sua liberdade individual para, em conjunto com os demais pactuantes, criar uma nova força de conservação da vida humana. Ambos os textos — o do *Contrato Social ou Princípios do Direito Político* e a sexta das *Cartas escritas da montanha* — induzem a que não se confunda a noção de *contrato* com a de *pacto*. Contrato é a *ideia* teórica que diz respeito ao fundamento das obrigações; pacto é o *ato* que, baseado naquela ideia, transforma o que convém à sobrevivência humana num objeto de convenção.

É pensando no *pacto* propriamente dito que o autor fixa o seu mais peculiar e importante problema político-filosófico: sendo a força e a liberdade de cada indivíduo os instrumentos naturais de sua conservação, "como poderia ele empenhá-los sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados que a si mesmo deve?" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 360). A esse problema, o autor oferece uma resposta muito particular ao propor que o pacto social seja 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 obedeça a si mesmo. Trata-se de um pacto "pelo qual cada um se compromete para com todos, de onde se segue o compromisso recíproco de todos em relação a cada um" (Id, 1964n, v. 3, p. 807).

É nesse pacto que o autor julga testemunhar o nascimento do Estado legítimo; para ele, tal pacto "produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 361). Remontando às clássicas

comparações presentes nos textos da tradição político-filosófica, esse *corpo moral e coletivo* que Rousseau concebe como nascido do pacto é análogo, em suas funções e em sua natureza, às funções e à natureza de um indivíduo humano. No bojo dessas comparações, o texto que reflete o primeiro momento da analogia vem à luz anos antes da publicação do Tratado político, mais exatamente por ocasião da publicação do verbete *Economia Política* (1754), destinado ao tomo V da *Enciclopédia*:

> o corpo político, tomado individualmente, pode ser considerado como um corpo organizado, vivo e semelhante ao do homem. *O poder soberano representa a cabeça; as leis e os costumes são o cérebro, origem do sistema nervoso e sede do entendimento, da vontade e dos sentidos*, dos quais os juízes e os magistrados são os órgãos; o comércio, a indústria e a agricultura são a boca e o estômago, que produzem a subsistência comum; as finanças públicas são o sangue que uma economia sábia, fazendo *as funções do coração, reenvia a todo corpo, distribuindo a comida e a vida* (ROUSSEAU, 1964c, v. 3, p. 244).

Essa analogia entre as funções do corpo humano e as do corpo político sofrerá uma alteração substancial no texto do Tratado, onde a cabeça, que antes exercia a dupla função de ser a sede do entendimento e a da vontade, perderá esta última função para o coração. Tal alteração buscará contemplar a separação entre os poderes executivo e legislativo e a essencial função deste último para a manutenção da vida do corpo, conforme se lê no capítulo dedicado ao tema da morte do corpo político:

> o poder legislativo é o coração do Estado; o poder executivo é o cérebro que põe em movimento todas as partes. O cérebro pode ser atingido pela paralisia e o indivíduo continuar a viver ainda. O homem torna-se imbecil e vive ainda; mas tão logo o coração deixe de funcionar, o animal perece (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 424).

O coração, enquanto sede da vontade, seria o lugar daquela faculdade que, na pessoa privada, quer a autoconservação de seu corpo individual. A função da vontade, transposta para a linguagem política, não é outra senão a de querer a conservação de seu corpo coletivo. "Não sendo o Estado ou a Cidade mais que uma pessoa moral, cuja vida consiste na união de seus membros, [...] o mais importante de seus cuidados é o de sua própria conservação", escreve Rousseau (Ibid, p. 372) para destacar o principal aspecto do bem comum que determina a vontade geral.

Contudo ele não desenvolve essa analogia até ao ponto de supor que o Estado seja um grande animal dotado de uma forte vontade soberana que absorve e suprime tiranicamente toda individualidade particular em seu corpo coletivo. Sua analogia se presta tão somente a enfatizar que as regras gerais que todos os pactuantes devem obedecer, devem partir do que há de geral e comum nas próprias vontades particulares. Como bem observou

Michel Debrun em suas observações sobre esse assunto no *Contrato Social*,

> a vontade geral não deve ser entendida como uma consciência coletiva no sentido de certos filósofos e sociólogos, em particular Durkheim e sua escola. As consciências individuais são as únicas possíveis, não paira por cima delas um superespírito que nasceria misteriosamente do seu encontro, capaz em seguida de representações próprias que se imporiam aos pensamentos e atitudes individuais (DEBRUN, 1962, p. 39)

É de se crer, portanto, que a força soberana não existe antes do momento em que essa regra geral seja livremente pactuada, portanto essa regra geral não é, em absoluto, uma força superior em si mesma; a distinção entre *vontade de todos* e *vontade geral* não faz sentido no momento da formação do corpo político e é tendo em vista esse momento originário que Rousseau (1964n, v. 3, p. 807) declara: "a vontade de todos é, pois, a ordem suprema, e essa regra geral e personificada é o que eu chamo o Soberano". Portanto, para adquirir qualquer força, a regra geral precisa antes estar presente em todos e em cada um dos membros do pacto social, e só depois desse pacto, que depende da vontade unânime, é que essa regra geral transforma-se em vontade geral, personificando-se em poder soberano.

Resulta daí que a soberania é inalienável, indivisível e irrepresentável, isto é, vem do povo mas não vai para nenhum outro lugar, continua a residir inteiramente no povo e ninguém, a não ser o próprio povo, pode falar em nome da soberania. Tais aspectos tornam a noção rousseauniana de soberania uma verdadeira invenção em matéria de filosofia política e, sublinhando esse caráter inventivo, Derathé observa que

> se Rousseau se limitasse a afirmar que a soberania reside *originariamente* no povo, ele não teria dito nada a mais do que Jurieu, Pufendorf, ou até mesmo Hobbes, e o *Contrato social* não teria feito época na história da filosofia política. 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 (DERATHÉ, 2009, p. 87).

A consequência da soberania assim compreendida é óbvia: o povo não deve estar subjugado ao governo, pois este não tem qualquer poder originário de mandar; não passa de um membro do próprio povo do qual foi designado para ser um "encarregado [*chargé*]" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 396), de modo que os nomes "magistrado", "rei", "governante" se equiparam por ser um mero "emprego, através do qual simples oficiais do soberano exercem, em seu nome, o poder de que são depositários, e que ele [o soberano] pode limitar, modificar e retomar, quando bem lhe aprouver" (op. cit.). Isto porque soberania é um exercício que exprime imediatamente a vontade de modo a agir também imediatamente sobre todos os membros do corpo: assim como na pessoa natural os movimentos pelos quais ela busca manter-se viva supõem uma vontade de viver e um poder de exprimir essa vontade

agindo sobre os membros de seu corpo natural, a pessoa moral do Estado, para se autoconservar, também carece de soberania para atuar sobre os membros do seu corpo político.

É partindo dessa ideia de soberania assim concebida que Rousseau se lança a pensar em como pode o soberano conservar o Estado nascente. Para tanto, o autor sugere as estratégias que o soberano deve acolher, e as que ele deve rejeitar. Dentre as estratégias a rejeitar, como já se disse, está a intolerância que, segundo o autor, teria uma ação destrutiva para o Estado em duas frentes: em primeiro lugar, a intolerância destruiria o Estado a partir de dentro, dissolvendo o liame entre seus membros ao assumir a forma de "discórdias civis [... que armam] os pais e os filhos uns contra os outros" (ROUSSEAU, 1964g, p. 341); em segundo, ela o destruiria a partir de fora ao tomar a forma de fanatismo, de patriotismo exclusivo e duro para com todo estrangeiro, pois um Estado que se mostra internacionalmente intolerante ante os outros entra "num estado natural de guerra com todos os demais, situação essa muito prejudicial à sua própria segurança" (Id, 1964h, v. 3, p. 465, grifo nosso). Em suma, o que a restrição contra a intolerância busca evitar é que o Estado se perca,

> o que ele [o artigo civil de recusa da intolerância] deve combater é o fanatismo cego, a superstição cruel, o estúpido preconceito. Mas é necessário, dizem, respeitar tudo isso. Mas por quê? Porque é assim que se conduzem os povos. Sim, é assim que são conduzidos à sua perda (Id, 1964n, v. 3, p. 695).

Isto posto, pode-se compreender que o texto do *Contrato* deixa entrever que a tolerância é um conteúdo necessário da vontade geral, pois o soberano nada mais é do que o exercício dessa vontade. A tolerância, ou melhor, a interdição da intolerância, é assunto de "uma profissão de fé puramente civil, cabendo ao *soberano* fixar os artigos não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 468, grifo nosso). Atente-se bem para a palavra *soberano* nesta passagem. É ao soberano, e apenas a ele, a quem compete fixar os artigos puramente civis e, como foi visto na exposição sobre as ideias fundamentais dos três primeiros livros do *Contrato*, o soberano não é ninguém além do próprio povo. Observe-se também que essa profissão de fé é *puramente civil*, portanto não cabem aqui corpos clericais, teólogos, revelações, milagres e livros sagrados. Por fim, observe-se também que esses artigos civis não são propriamente dogmas de religião, mas *sentimentos de sociabilidade*. Tais observações reclamam ser devidamente situadas como próximos objetos de reflexão; elas permitem defender, contra uma multidão de opiniões contrárias, a tese de que o estatuto argumentativo do capítulo sobre a religião civil é a de um libelo radical contra o intolerantismo teológico.

4.2 O dogma negativo da intolerância

Mas se "a 'religião' que Rousseau propõe é uma religião da tolerância, como fica claro a partir de uma leitura mais atenta do texto tão importante deste capítulo final do *Contrato*" (FORTES, 1997, p. 153), por que, então, tantos veem nela precisamente uma afirmação da intolerância? Por que tantos a leem como um *revival* da tradição teológica? O que há nesse capítulo que causa tanta confusão? Conforme já indicado no *Capítulo Primeiro* desta tese, uma das causas seria a sedutora poética de Rousseau, e é oportuno examinar mais detidamente os mecanismos dessa sedução. Ela se assemelharia àquela espécie de sedução que teria levado alguns dos leitores do poeta a verem no homem natural a imagem de uma doce e benevolente criatura das florestas e, nesse caso, a verem mal porque, a rigor, sabemos que não há nenhuma verdadeira imagem do homem natural: esse homem é só uma hipótese racional e, através dessa hipótese, o autor não apresenta nenhuma imagem real da *bondade*; trata-se de uma hipótese à serviço da *recusa da maldade* que a tradição cristã supunha existir no coração humano. É de se crer que equívoco semelhante tenha pesado sobre a ideia de religião civil; que, ao se emprestar maior peso à sedução poética do que à lógica argumentativa, vislumbrou-se na religião civil uma imagem positiva de uma religião de Estado. Todavia, tal vislumbre parece, ao nosso ver, ir de encontro ao que o próprio autor declara quando escreve que "não existe mais e não pode mais existir qualquer religião nacional exclusiva" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 469). Por isso, não obstante todo respeito e consideração que se deve à perspectiva que considera a religião civil como uma instituição religiosa e real, opta-se aqui por recusar o estatuto propositivo de uma imagem da religião civil para propor que ela seja considerada uma hipótese racional a partir da qual se busca mostrar a possibilidade de uma concepção que *recusa a maldade* das religiões historicamente conhecidas.

Estariam aptos a compreender essa linha de interpretação, na qual a junção das palavras "religião" e "civil" não se situa, conforme observa Colletti (1972, p. 245), na ordem de "uma tentativa desesperada de reproduzir, nas condições modernas, a unidade antiga entre a religião e a política", Kawauche que, citando Waterlot, observa que a expressão "religião civil" é um oximoro[42]; uma "profissão de fé puramente civil" de fato não poderia ser,

---

[42]Oximoro é uma figura de linguagem em que se combinam palavras de sentido oposto que parecem excluir-se mutuamente, a exemplo de "obscura claridade", "música silenciosa" etc. A sugestão de que a combinação "religião civil" seja um oximoro é de Kawauche (2011, p. 41), que, por sua vez, baseia-se em Waterlot (2004, p. 94), para quem a religião civil manteria "um grau de tensão entre dois pólos". São observações que destacam o fato geral de que Rousseau, em matéria de oratória religiosa, é um especialista em oximoros. Um exemplo muito próximo é o que se lê no fragmento *Da felicidade pública*, quando o autor procura mostrar que a religião civil não é nem religião do *homem*, nem religião do *cidadão*, mas um misto de ambas: "tornai os homens

ao mesmo tempo, *fé religiosa* e *dever civil*, de modo que se combinam aí palavras de sentido oposto que a licença poética permite, mas a lógica tende a recusar. Seja, então, a religião civil uma religião nos limites da razão no sentido de que é a razão quem deve predominar em matéria de religião, e não o contrário. Se for preciso decidir qual é o teor argumentativo do texto da religião civil, que não se decida partindo do pressuposto de que se trata do texto de um teólogo, e sim do de um filósofo dedicado a pensar o artifício da política, e isso em respeito às palavras do próprio autor, que advertiu sobre essa questão declarando o seguinte: "deixemos, pois, de parte os sagrados princípios das várias religiões, cujo abuso causa tantos crimes [...], e deixemos ao Filósofo o exame de uma questão que o Teólogo sempre tratou em prejuízo do gênero humano" (ROUSSEAU, 1964g, v. 3, p. 285). Se essa advertência merece algum crédito — e acreditamos que sim — não se pode aceder tão facilmente que "a partir de Rousseau, a política cessa de ser uma arte para vir a ser uma religião" (JULLIARD, 2010, p. 61). No fundo, como bem salientou o autor do artigo *Rousseau: religião e revolução*, o que o autor do *Contrato Social* termina por fazer é "destruir a essência da experiência religiosa" (SAHD, 2010, p. 213).

O caráter iluminista da religião civil, sobretudo no sentido específico de sua crítica aguda a todas as formas históricas de religião, é uma hipótese que pode ser amparada por um texto da *Carta a Beaumont* no qual o autor recusa associar sua proposta de tolerância civil a qualquer das formas de religião até então conhecidas: "não digo nem penso que nenhuma religião sobre a Terra seja boa, mas digo, o que é muito verdadeiro, que não há nenhuma, entre as que são ou foram dominantes, que não tenha trazido cruéis flagelos à humanidade" (ROUSSEAU, 1969e, v. 4, p. 970). É de se crer que o mesmo intuito de eliminar as religiões que são ou foram dominantes sobre a face da Terra encontre-se no capítulo do *Contrato*, incluídas tanto as religiões puramente terrenas, quanto as puramente espirituais, e também as que comportam ambas as qualidades. Todas, na verdade, parecem igualmente rejeitadas como se a intenção do autor não fosse outra senão rasgar o véu religioso para deixar aparecer apenas os princípios da moral e do direito natural. A bem da verdade, essa intenção é visível no esboço da religião civil, firmado na *Carta a Voltaire de 18 de agosto de 1756*:

> 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

---

consequentes a eles mesmos sendo o que querem parecer, e parecendo aquilo que são. Tereis a lei social no fundo dos corações, homens *civis* por *natureza*" (ROUSSEAU, 1964f, v. 3, p. 510, grifo nosso).

> religiões para assegurar a paz do Estado. Desses dogmas a serem proscritos, a intolerância é, sem dúvida, o mais odioso (ROUSSEAU, 1969g, v. 4, p. 1073, grifo nosso).

Nota-se, nesse esboço, uma atenção veemente para com o tema da interdição da intolerância, e pode-se mesmo supor que, nessa ocasião — seis anos antes da publicação definitiva no corpo do *Contrato Social* —, Rousseau não tinha em mente o que ele viria a chamar de dogmas positivos da religião civil, a saber, "a existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, previdente e provisora; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 468). Trata-se, esses dogmas, de uma inovação que contradiz o projeto inicialmente negativo? Não, a crer no modo como os dogmas positivos aparecerem na versão definitiva, pois eles estão aí mais destinados a demolir os males da tradição teológica, senão a religião mesma, a julgar pela indicação dos que, após terem estudado o capítulo, concluíram que "se a política é a instância que pode permitir uma conciliação entre política e religião, é precisamente porque tal conciliação não pode ser religiosa" (GUÉNARD, 2010, p. 17); que, "a rigor, a religião civil é apenas uma 'profissão de fé puramente civil', e não propriamente uma religião" (KAWAUCHE, 2010, p. 16).

O espírito tolerantista dessa profissão de fé puramente civil condensa-se, por fim, no artigo destinado especificamente a interditar a intolerância: trata-se do dogma negativo da intolerância. Essa recusa é, como foi apontado no *Capítulo Terceiro*, irrefletida. Se na profissão do *Emílio* a recusa da intolerância advém de uma reflexão que pondera sobre as vantagens da sabedoria e da virtude, na profissão do *Contrato* advém de uma fé, de uma devoção pela tolerância, ou melhor, de um horror pela intolerância. Não se trata, aqui, de excluir a razão, mas de assinalar que aos *bons* cidadãos da sociedade do pacto não basta ser tolerantes por reflexão; é necessário que eles sejam também "tolerantes por princípio" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 701); o *bom* cidadão não tolera os homens maus, "nem tolera nenhum dogma que torne os homens maus" (op. cit.). Rousseau cuida de justificar-se da razão pela qual se esforça tão cuidadosamente para eliminar de forma radical os menores vestígios desse mal na alma do *bom* cidadão, ou seja, do cidadão ideal:

> em minha opinião, enganam-se os que estabelecem uma distinção entre a intolerância civil e a teológica. Essas duas intolerâncias são inseparáveis. É impossível viver em paz com pessoas a quem se acreditam condenadas [...] Em todos os lugares onde se admite a intolerância religiosa, é impossível que não tenha um efeito civil (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 469).

A recusa da intolerância assim estabelecida é uma exigência subjetiva presente na própria ideia de pacto social. A sociedade política, desde sua origem, não foi

pensada para se conduzir de modo intolerante porque ela é formada pelas convicções de pactuantes que intimamente rejeitam a intolerância; a razão é simples: eles fizeram o pacto para assegurar a sua sobrevivência e não se sobrevive com segurança numa sociedade de intolerantes. Mas afora essa questão que se liga aos princípios individuais e subjetivos do pacto, há a questão objetiva e posterior à formação do Estado, que é a de saber o que compete ao soberano fazer para conservar o seu corpo político, pois uma vez iniciada a prática da intolerância, seja na forma de discórdia civil, seja na de guerra nacional, o corpo ameaça despedaçar-se.

Esse soberano, a quem compete evitar de modo tão premente o destrutivo mal da intolerância, não poderá se sair bem se não estabelecer que a natureza dos artigos da profissão de fé civil devam ser *sentimentos de sociabilidade*, pois a conduta da tolerância exige que todo saber em matéria de religião tenha o caráter de *imediaticidade*; não se aceitam intermediários na vida religiosa dos cidadãos. A primeira consequência desse expediente é tornar as ideias da divindade e dos castigos e recompensas em vida futura objetos que se dão *imediatamente* ao íntimo em cada cidadão, dispensando, por completo, a necessidade de conhecer tais objetos através de igrejas ou quaisquer outras formas de mediações eclesiásticas. Já se indicou o horror de Rousseau a toda mediação em matéria religiosa, e Jacquet (1975, p. 202), comentando esse horror anticlericalista, justifica-o ao considerar que "interpondo-se como uma tela entre Deus e homem, as estruturas eclesiásticas quebrariam a imediaticidade da comunhão com Deus".

É por estar movido desse espírito anticlericalista que Rousseau recusa conceder razão ao bispo inglês de Gloucester que, em *The Alliance between Church and State* — obra que provavelmente nosso autor leu através da conhecida tradução francesa *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale et de la politique* (1742) —, sugere que o pacto social produza, com o Estado, também "uma Igreja por Lei Estabelecida" (WARBURTON, 1736, p. 53). Contra essa opinião, Rousseau (1964h, v. 3, p. 463) objeta que o clero, especialmente o cristão, "é mais prejudicial do que útil à firme constituição do Estado", e acusa de pernicioso o dogma segundo o qual "fora da Igreja não há salvação" (op. cit.). O caráter tolerantista dessa acusação viria a ser assinalado por um comentador de Rousseau através de um raciocínio que não poderia ser mais exato e sucinto: "se admito que cada qual se salva da maneira que quiser, é totalmente irrelevante que adira a este ou àquele credo e o único culto que se mantém obrigatório é unicamente o culto civil, ditado pela razão, ou seja, pelo soberano" (SAHD, 2010, p. 213). A essa prescrição de tolerância que se prende à irrelevância da crença religiosa na vida política, Rousseau adita outra como que para fechar o

cerco contra a Igreja: a de que o Estado não busque se reforçar através do apoio da Igreja, porquanto "em todo lugar em que o clero forma um corpo é, na sua alçada, senhor e legislador" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 463), de modo que o interesse do sacerdote se torna "sempre mais forte que o interesse do Estado" (op. cit.) e, com base nessa formulação, nosso autor reclama a submissão civil de todas as igrejas ao Estado laico sob o argumento de que, modernamente, não há nem pode mais haver religiões nacionais exclusivas.

A prescrição de que os artigos da profissão de fé civil sejam sentimentos de sociabilidade também retira da experiência religiosa todo caráter de *transcendência*, uma vez que os sentimentos, embora se remetam a objetos que pareçam extrapolar a imanente trivialidade da sociabilidade humana, não são, eles mesmos, coisas transcendentes. Assim, em Rousseau, "a visão da religião perde seu caráter de transcendentalidade" (SILVA, 2004, p. 213), seja no todo ou na parte; desde sua teoria da religião até seus pareceres sobre os menores aspectos do culto religioso permanecem no plano da imanência. A própria concepção de religião civil e todas as experiências a ela concernidas invalidam experiências místicas que envolvem mistérios, milagres, revelações, penitências, inquisições, ritos sacros ou quaisquer outras que sugiram a presença do sobrenatural ou do sobre-humano, pois os sentimentos não passam de experiências humanas e naturais que se dão no plano da imanência; todo aparato teológico se esvai para ficar tudo reduzido exclusivamente à experiência trivial do sentimento interior. Mesmo as ideias de divindade e de castigos e recompensas em vidas futuras, olhando-se mais de perto, são menos *ideias* do que *sentimentos*, não ensejam especulações em torno do além. Não sendo propriamente ideias, pode-se errar à vontade, pois, considerando a natureza do sentimento, não faz sentido pensá-lo em termos de *verdade* ou *falsidade*[43]. Institui-se, desse modo, o direito de errar e demolem-se os edifícios epistemológicos da fé que tanto tem servido de desculpa para a intolerância religiosa.

Não é de espantar que os defensores da tradicional dogmática cristã tenham visto no capítulo da religião civil de Rousseau uma heresia, porquanto ali se propõe que as ideias de divindade e de vida futura fiquem niveladas lado a lado com a ideia de contrato e de lei. De fato, nada no capítulo indica a superioridade da crença na divindade e na vida futura em relação à crença na santidade do contrato e das leis, e isso mostra que longe de ser a salvação das almas, o objeto da preocupação de Rousseau aqui é a salvação da república. O clero do século XVIII viu muito bem que quando Rousseau colocou o contrato e as leis como

[43] Retomando o escopo da religião civil do *Contrato* na primeira das *Cartas escritas da montanha*, o autor sublinha: "não se trata, ali, de considerar as religiões como verdadeiras ou falsas, nem como boas ou más nelas mesmas, mas unicamente considerá-las por suas relações com os corpos políticos e como partes da legislação" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 703).

coisas a que se deve dispensar tanto respeito quanto ao dispensado à divindade, ele solapou o velho preceito religioso de amar a Deus sobre todas as coisas. Mas esse solapamento seria não intencional? Será que, para o autor do *Contrato Social*, haveria realmente outro objeto mais respeitável que não as virtudes republicanas? Será que, acerca da profissão de fé civil, devemos negar que "seus artigos *só dizem respeito ao bem da sociedade*"? (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 701). Se nos esforçarmos para ver algum objeto que se eleva do patamar em que as ideias de divindade e de vida futura restaram niveladas com as de contrato e de lei, pode-se vislumbrar a *virtude do cidadão republicano*. Esse seria, afinal, o respeitável fim pelo qual o dogma da divindade e o da vida futura perde muito do seu caráter teológico. O respeito à divindade pode ser explicado pelo capítulo VII do livro II do *Contrato*, em que Deus está, por assim dizer, a serviço da astúcia de um legislador que busca conferir autoridade sagrada para a lei. A esperança da vida futura, por sua vez, pode ser explicada pelo texto do *Manuscrito de Genebra*, onde o autor justifica que o dogma da vida futura deve ser fixado simplesmente porque "em todo Estado que pode exigir de seus membros o sacrifício de sua vida, quem não crê na vida futura é necessariamente um covarde ou um louco" (ROUSSEAU, 1964g, v. 3, p. 336). Nesses termos, o que importa aqui é criar a esperança de um prêmio para a virtude, mas essa esperança não vem acompanhada da imagem de uma vida futura nem da ideia de salvação da alma; não há espaço para visões de lugares num além que com tanta frequência tem levado fanáticos a se desprenderem de suas vidas e de seus bens. Por isso o autor prescreve, logo em seguida à consideração sobre as razões do artigo sobre a vida futura: "sabe-se demais o quanto a esperança da vida futura pode levar um fanático a desprezar esta. Tirai as visões desse fanático" (op. cit.).

Rousseau não se descuida sequer de acrescentar, acerca dos artigos civis do *Contrato*, uma advertência que reflete seu horror pessoal às disputas e às dogmatizações, sobretudo em torno daquilo que deve ser visto como uma evidência. Trata-se da advertência da reserva especulativa. Mesmo destituídos de todo caráter místico e religioso, mesmo voltados exclusivamente às virtudes republicanas, os conteúdos dos sentimentos de sociabilidade que constituem o cerne da profissão de fé puramente civil estão proibidos de ser objetos de especulação, de disputa; afinal de contas, não formam eles um corpo de obscuridades especulativas — a exemplo dos pontos do cristianismo dogmático ou teológico[44]

[44] Na primeira das cartas escritas da montanha, Rousseau escreve: "como o mistério da Trindade pode contribuir à boa constituição do Estado? Em que contribui para a coesão da sociedade o dogma do pecado original? Quem não vê que o cristianismo dogmático ou teológico é, devido à quantidade e obscuridade de seus dogmas, sobretudo pela obrigação de admiti-los, um campo de batalha sempre aberto entre os homens?" (1964n, v. 3, p. 705)

— e sim um código moral puramente prático de virtudes republicanas; "não mais que os postulados da razão prática" — diz Halbwachs (1943, p. 440) — "as regras da religião civil não têm conteúdo propriamente teórico". Essa crítica à especulação em matéria de virtude percorre toda a obra rousseauniana; ela está presente desde o *Primeiro Discurso*, quando o autor comenta que "os romanos se haviam contentado em praticar a virtude; tudo se perdeu quando começaram a estudá-la" (ROUSSEAU, 1964d, v. 3, p. 14); daí a orientação de que os artigos da profissão de fé civil sejam "sem explicações ou comentários" (Id, 1964h, v. 3, p. 468); exige-se para esses imperativos práticos um respeitoso silêncio especulativo dos membros do soberano, sem qualquer exceção; qualquer magistrado civil ou eclesiástico que os evoque e os interprete a pretexto de condenar ou perseguir quem quer que seja descumpre tais artigos, pois eles não se ligam a debates e inquisições sobre crenças, só "se ligam à moral e aos deveres que *aquele que a professa* é obrigado a obedecer em relação a outrem" (Ibid, p. 467, grifo nosso).

Sublinhe-se com bastante ênfase esse "*aquele que a professa*" porque é preciso dizer que, embora as qualidades tolerantistas que permeiam os artigos da profissão de fé civil sejam suficientes para justificar a prescrição de que todos devam ser obrigados a crer neles, Rousseau nem disso pode ser acusado, a despeito de terem insinuado que o *Contrato Social* obriga e pugna a que se seja forçado a crer em artigos de fé religiosa. Tal não seria possível, em primeiro lugar, porque Rousseau escreve o *Contrato* na qualidade de teórico, e não de príncipe ou de legislador, como ele mesmo faz lembrar no início de sua obra: "perguntar-me-ão se sou príncipe ou legislador, para escrever sobre política. Respondo que não" (1964h, v. 3, p. 351); em segundo lugar, porque ele estipula que só o soberano pode fixar esses artigos, portanto fica estabelecido que nem Rousseau, nem seu livro, nem nenhum governante pode fixar artigos de fé; em terceiro, porque a própria letra do texto do capítulo não permite que se deduza pela afirmação que o autor pugna pela obrigação de crer. Os dogmas da religião civil só valem para "aquele que a professa"; nenhum cidadão está obrigado a fazer a profissão de fé da religião civil, e a pena de banimento e de morte prevista no capítulo da profissão civil nada tem a ver com heterodoxia religiosa.

Leia-se a passagem "Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles [há uma profissão de fé puramente civil à qual compete ao soberano fixar os artigos]" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 468). O que se lê em muitas traduções é algo como "[...] o soberano *tem de* fixar"[45], induzindo o leitor a pensar em

[45]Esta é a tradução da Lourdes Santos Machado, que consta no texto da Abril Cultural.

necessidade ou *dever*, quando a ideia do texto original é de *competência*. A profissão de fé é um direito do soberano e depende dele julgar pela conveniência ou não de criar essa profissão, e esse soberano, que seja dito mais uma vez, não é ninguém mais que o próprio povo.

Outro equívoco de interpretação recai sobre a passagem "si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois [se alguém, depois de haver reconhecido publicamente esses mesmos dogmas, se conduz como não crendo neles, seja punido de morte, pois cometeu o maior dos crimes: mentiu perante as leis]" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 468). É possível traduzir esse "comme ne les croyant pas" para "como se os não aceitasse", como fez R. Roque da Silva na versão do *Contrato Social* editado pela Ridendo. Contudo, a falha frequente que se comete em relação a esse trecho não é de tradução, mas de atenção ao elemento condicional do texto — "se alguém..." — , o qual indica que, em nenhum momento existe ou deve existir a ideia de que cidadãos sejam obrigados a prestar a profissão de fé (e seria muito estranha essa obrigação em face da ideia de liberdade pregada em todo o *Contrato Social*). Essa liberdade significa que todos devem honrar um compromisso público com a força da comunidade inteira, a fim de que a lei não onere a ninguém. Ora, o que deve ocorrer no caso de alguém resolver, por puro capricho, ensinar crua e abertamente que não é necessária a fidelidade à palavra dada e que a perfídia deve ser honrada? Parece que é essa a questão que se encontra no fundo da pena de banimento prescrita no capítulo da religião civil: trata-se de uma punição destinada não ao irreligioso, mas ao que prega a perfídia, pois, do ponto de vista da sociabilidade civil, é vital que os cidadãos possam ter esperança de que as promessas que garantem o funcionamento da boa ordem social sejam cumpridas, que os magistrados e cada cidadão em seu trato diário *empenhe sua palavra* uns em relação aos outros, pois é na força ilocucionária da palavra devidamente amparada na santidade do contrato que habita a esperança na ordem social civil. Nisto não podemos acusar o texto da profissão civil de haver cometido uma contradição em relação aos princípios mais gerais esposados pela filosofia de Rousseau, pois o mesmo princípio aparece no *Emílio*, num trecho em que o autor defende que não exista e nem deva existir nenhum lugar na terra em que "seja crime honrar a palavra dada [...] e o pérfido seja honrado" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 598). O que se pode dizer dessa perfídia pode ser dito de qualquer outro desvio que se poderia cometer contra os artigos da religião civil: "a infidelidade religiosa do 'ímpio' se confunde, necessariamente, com a infidelidade política do 'traidor da pátria'" (KAWAUCHE, 2010, p. 138).

Portanto, se o poder de insuflar sentimentos de sociabilidade vem da

soberania, não é por que esta seja uma instância superior que paira sobre o povo e se predispõe a persegui-lo, pois o soberano é o povo mesmo; este soberano tem o direito de exigir uma conduta sociável, mas não o de exigir sentimentos de sociabilidade; ele contenta-se com o cidadão que se conduz segundo regras da sociabilidade. O Estado pode e deve se contentar em ter apenas cidadãos e súditos, sem nenhuma necessidade de que estes sejam, além de cidadãos e súditos, *bons* e *fiéis*. É preciso atentar para essas duas últimas palavras grifadas, porque o texto da profissão de fé diz claramente que o não acolhimento cria a impossibilidade de ser "*bom* cidadão ou súdito *fiel*" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 468, grifo nosso), e não a impossibilidade de ser cidadão ou súdito.

Então por que o soberano se daria ao "trabalho" de fixar artigos para tornar *bons* e *fieis* os cidadãos e os súditos? Para que ele fixaria artigos de amor às leis se basta a obediência às leis? A resposta pode ser encontrada numa passagem da profissão de fé do *Emílio*: "resta alguma boa crença nos homens [...], almas cordatas [...], a fé dos simples" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 629). É pensando nessas almas cordatas que o autor declara, na *Carta sobre a Providência*, que "*gostaria* [...] que houvesse em cada Estado um código moral, uma espécie de profissão de fé civil" (1969g, v. 4, p. 1074, grifo nosso); é porque nosso autor se recusa a abandonar a esperança de atingir, pelo menos, uma ou outra alma cordata, porque esse tipo de alma é incapaz de conduzir-se segundo regras da sociabilidade se ela não tem em si sentimentos de sociabilidade; essa alma tem horror à contradição entre o que sente e o que faz, e esse horror deve ser levado em conta pelos artífices da política, pois interessa em absoluto ao Estado laico que tais almas se conduzam segundo as regras da lei civil, mesmo a custa desse Estado laico parecer religioso ao propor sentimentos de amor à lei civil.

Mas será preciso acusar Rousseau de *querer* que o ideal de cidadania perseguido no *Contrato Social* seja algo mais do que um respeito hipócrita? Haveria algo de ilógico em fazer registrar numa obra política o desejo de que os cidadãos obedeçam às leis dando assentimento interior a elas? A amálgama entre as regras da moral e as do direito não seria uma ideia válida? Por que não deveria a intolerância, essa má conduta que encontra sua causa no profundo segredo da fé interior, ser combatida mediante uma sanção civil com algum poder de penetrar essa secreta profundidade? Voltaire (2000, p. 113) quis o mesmo que Rousseau quando escreveu, no *Tratado sobre a tolerância*, que "onde quer que haja uma sociedade estabelecida, uma religião é necessária: as leis protegem contra os crimes conhecidos, e a religião, contra os crimes secretos." Será preciso também acusá-lo de intolerância religiosa por causa disto?

Ademais, há uma grande diferença entre o que Rousseau queria e o que ele

esperava de fato; nosso filósofo não é ingênuo a ponto de não reconhecer que penetrar inteiramente o abismo da fé é muito improvável, ou mesmo impossível, de ocorrer a todos os tipos de homem, porquanto, como ele lucidamente observa, "nenhum homem segue totalmente a sua religião quando a tem [...]. Mas, enfim, alguns a têm e a seguem pelo menos em parte, e é indubitável que motivos religiosos muitas vezes os impedem de agir mal" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 632).

Mas encerremos por aqui a análise da relação entre religião civil e a tradição teológica, e sobretudo essa questão um tanto inútil de saber se a ideia de uma sociedade política regulada por dispositivos morais de pacificidade é ou não algo que convém aos filósofos escrever em seus tratados políticos. Voltemos à questão da utilidade da interdição civil da intolerância enquanto interdição do fanatismo.

Considerando que há Estados gigantes e desamedrontados no quadro internacional, que gostam de fazer a guerra externa e devem sua existência e conservação ao fanatismo que os movem a novas e bem sucedidas conquistas, é preciso examinar melhor em que sentido pode-se validar a afirmação de Rousseau de que as guerras nacionais são, para um povo, uma situação "muito prejudicial" (1964h, v. 3, p. 465). A pertinência dessa análise num texto dedicado ao tema do mal da intolerância se justifica em razão da hipótese rousseauniana de que a intolerância pode prejudicar o Estado em suas relações externas quando ela assume a forma de fanatismo. Recordemos que, além de excluir as discórdias civis, "o dogma negativo que é preciso rejeitar [...] é aquele que exclui o fanatismo" (ROUSSEAU, 1964g, v. 3, p. 1429). Pretende-se aqui que a sociedade do pacto não se assemelhe aos Estados que cultivam abertamente um patriotismo exclusivo colocando-se como alvo do ódio de todos os estados estrangeiros. Já se disse que, para nosso autor, a intolerância que assume essa forma é má na medida em que põe o povo num "*estado natural de guerra* com todos os demais" (Id, 1964h, v. 3, p. 465, grifo nosso). Mas o que é o *estado natural de guerra*? Será a mesma coisa que *estado de guerra*? Haveria algo como um *estado não natural de guerra*? É o que vamos examinar a seguir.

4.3 Da guerra e do fanatismo

O tema da guerra é um dos assuntos que Rousseau indica no último capítulo do *Contrato* como sendo importante para que se pense a proteção do Estado e, de fato, ele o aborda alhures nos textos em que trata dos princípios da guerra. Nesses textos podemos vislumbrar que o mal da intolerância permanece sendo um risco à conservação do Estado na medida em que transpõe os limites internos da política e passa a atuar como uma perigosa

variável na relação com Estados estrangeiros. É nesse contexto que importa examinar a passagem da ideia de *estado natural de guerra* para a de *estado de guerra*.

Na genealogia do *Discurso sobre a desigualdade*, o registro sobre o tema da guerra dá conta de que "guerras" são, necessariamente, "guerras nacionais" (ROUSSEAU, 1964e, v. 3, p. 178). A esse fenômeno o autor confere o caráter de um segundo estado de natureza radicalmente corrupto e diverso da pureza do primeiro estado de natureza; nesse estado natural de guerra o homem passa a incluir "na categoria das virtudes a honra de derramar o sangue humano" (op. cit.), contudo fica enfatizado que a inimizade e os combates recíprocos da guerra não se dão entre indivíduos[46], mas entre corpos políticos:

> Os corpos políticos, ficando assim entre si no estado de natureza, ressentiram-se em breve dos inconvenientes que haviam forçado os particulares a deles saírem; e esse estado torna-se ainda mais funesto entre esses grandes corpos do que o era antes entre os indivíduos de que se compunham. Daí saíram as guerras nacionais (ROUSSEAU, 1964e, v. 3, p. 178).

O direito político interno, que compensaria o fato de se haver arrancado o indivíduo do domínio da força da natureza, a fim de colocá-lo sob a proteção de um pequeno corpo político, torna-se insuficiente ante o inconveniente do próprio direito político interno encontrar-se desprotegido pela força dos outros grandes corpos políticos. Como pensar então essa relação com as forças exteriores a fim de que ela possa ser menos danosa, ou mesmo vantajosa, para o Estado? Entramos, aqui, numa nova ordem dos princípios do direito. Se ao tratar dos *Princípios do Direito Político* Rousseau pensa o direito como instrumento de amparo à fragilidade do indivíduo por meio de suas relações externas com outros indivíduos, ao tratar dos *Princípios do Direito da Guerra* — título que adiante será explicado — ele busca um amparo jurídico para a fragilidade dos corpos políticos em suas relações com outros corpos políticos. De certo modo, é mister encontrar também para os Estados uma forma de associação que defenda e proteja cada um 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" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 360), como bem observa o autor de *Contrato e Confederação*,

> o problema das relações internacionais não é, para Rousseau, uma área separada que constituiria uma disciplina específica e independente da discussão da constituição política interna de um Estado. Há uma relação crucial entre esses dois âmbitos; e o plano geral do *Contrato Social* exige,

[46] Para reforçar essa opinião, Rousseau se aproveita da vulgata pela qual o estado de natureza é concebido como aquele em que o indivíduo humano vive em guerra com outro indivíduo, para se afirmar como opositor de Hobbes. Contudo tal oposição seria, como assinala Becker (2010, p. 16), problemática, pois haveria "uma certa parcialidade da leitura rousseauniana de Hobbes".

> para completar-se, o equacionamento do problema das relações externas (MARQUES, 2010, p. 22).

Como para confirmar a observação de Marques, ainda quando se ignora o plano geral do *Contrato*, é possível perceber a conexão deste com o problema das relações externas pela simples leitura do parágrafo com que nosso teórico da guerra termina seu tratado político:

> Depois de haver estabelecido os verdadeiros princípios do direito político e ter-me esforçado por fundar o Estado em sua base, *ainda restaria ampará-lo por suas relações externas*, o que compreenderia o direito das gentes, do comércio, *o direito da guerra e as conquistas*, o direito público, as ligas, as negociações, os tratados, etc. Tudo isso, porém, forma um novo objeto muito vasto para as minhas curtas vistas, e eu deveria fixá-las sempre mais perto de mim (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 470, grifo nosso).

Como assinala Marques, a ideia que nosso autor tem em mente é levar sua pequena sociedade do contrato a se coligar com outras pequenas sociedades políticas, a fim de se proteger do despotismo de algum Estado muito forte; trata-se, portanto, da ideia de confederação defensiva. É a mesma ideia apresentada na segunda das *Cartas escritas da montanha*, quando descreve a história das coligações entre diversas denominações protestantes como entidades unidas para se defenderem do despotismo da Igreja Católica; essas denominações, diz Rousseau (1964n, v. 3, p. 713), "eram como pequenos Estados coligados contra uma grande potência, e cuja confederação geral nada tirava da independência de cada um". Para formular as condições que permitem amparar seu pequeno Estado através de relações externas, o autor não se ilude quanto à necessidade da sociedade do pacto assumir uma postura de tolerância para com outras sociedades políticas do mesmo porte, a fim de fazer frente ao mal do fanatismo exclusivo das grandes potências. É o momento em que o autor leva em consideração duas importantes variáveis: a primeira é que "há, no mundo, sociedades de tipos bem variados e não é impossível que aquilo que sirva a uma prejudique a outra" (Ibid, p. 703); a segunda é que "toda sociedade parcial, quando é pequena e muito unida, aliena-se da grande, todo patriota é duro para com os estrangeiros" (Id, 1969b, v. 4, p. 248). Consideradas essas variáveis, faz-se necessário que o soberano do *Contrato Social* assuma seu papel como personalidade pública na relação com outros povos, concedendo à razão a autoridade quanto ao modo como o Estado deve se conduzir na conjuntura internacional, e essa razão dita que pouco importa que a religião preponderante nesses outros Estados seja o cristianismo, o judaísmo ou o islamismo; é a hora de reconhecer que "se o filho de um cristão faz bem em seguir, sem um exame profundo e imparcial, a religião de seu pai, por que o filho de um turco faria mal em seguir a mesma religião de seu pai?" (Ibid, p. 624).

Assim, em nome de uma tolerância que conserva e dá segurança aos seus membros, o Estado deve estar disposto a negociar tratados com outras potências, atenuando a exclusividade do seu patriotismo e sua simpatia por esta ou aquela denominação religiosa em favor de uma postura mais laica e humanista.

Se é verdade que a obra rousseauniana encontra-se recheada de elogios ao patriotismo apaixonado, não é menos verdade que ao lado desses elogios vemos sempre colocadas também prudentes advertências sobre o perigo que esse patriotismo representa. No *Discurso sobre a desigualdade*, ao enaltecer a solidez dos governos assentados em religiões patrióticas, o autor não deixa de assinalar o perigo do derramamento de sangue "que o fanatismo faz correr" (ROUSSEAU, 1964e, v. 3, p. 185). No *Ensaio sobre a origem das línguas*, o elogio às inflexões fanáticas de Maomé não deixa de se fazer acompanhar da observação de que quanto mais essas inflexões desaparecem, a linguagem "torna-se mais justa" (Id, 1995a, v. 5, p. 384); no livro IV do *Emílio*, mais exatamente na nota final da *Profissão de fé do Vigário saboiano*, o elogio da paixão fanática é antecipado pela afirmação de que é incontestável ser o fanatismo "mais funesto que o ateísmo" (Id, 1969b, v. 4, p. 632); no livro V do mesmo tratado, logo após um discurso elogioso à solidez patriótica dos pequenos Estados, o autor muda de curso e objeta: "não é essa associação parcial e imperfeita que produz a tirania e a guerra, e não são estas os dois maiores flagelos da humanidade?" (Ibid, p. 848). Na primeira das *Cartas escritas da montanha*, é observado, num primeiro momento, que as religiões nacionais são úteis ao Estado como parte de sua constituição, mas, logo em seguida, faz-se outra observação: "elas são nocivas ao gênero humano e mesmo ao Estado" (Id, 1964n, v. 3, p. 705) e o sentido dessa nocividade não é outro senão o mal da intolerância que tais religiões carregam. Enfim, estamos diante de um autor para quem "valeria mais a pena não ter nenhuma religião do que ter uma bárbara e perseguidora" (op. cit.).

O dogma negativo da intolerância na profissão de fé civil do Estado, em sua função de coibir o fanatismo, pode ser justificado com mais força ainda se se considera que a pequena república concebida na sociedade do pacto nasce em meio a uma multidão de grandes e velhos Estados conquistadores. Se o *estado natural de guerra* convém a estes últimos por lhes ser política e economicamente vantajoso, para a república nascente não convém em absoluto, porquanto uma condição essencial ao momento da formação de um povo é a paz, tendo em vista que "o momento em que se forma um Estado, como aquele em que se forma um batalhão, é o instante em que o corpo se mostra menos capaz de resistência e mais fácil de ser destruído" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 390).

Essa percepção realista em relação à insustentabilidade de uma paz plena na esfera internacional, essa visão de que o mal da guerra é inerente ao fato da coexistência do pequeno Estado com o grande é o que justifica o cuidado do nosso filósofo político em pensar não numa cura do mal através de soluções pacifistas utópicas, mas num remédio complexo em matéria de segurança internacional. Goyard-Fabre (2001, p. 221) observa muito bem quando diz que, para Rousseau, "a guerra está inscrita na substância mesma das relações internacionais", e o autor do prefácio de uma publicação da UnB, intitulada *Rousseau e as Relações Internacionais*, completa essa observação, considerando que, "ao aceitar a inevitabilidade da guerra numa sociedade de Estados, Rousseau será, numa primeira interpretação, um realista em relações internacionais, mas, como lembra Michael Doyle, um realista 'extremamente complexo'" (FONSECA JR., 2003, p. XII). De fato, esse realismo chega a assumir uma dureza cruel na carta que Rousseau (1964b, v. 3, p. 1013) escreve ao povo polonês: "a mais inviolável lei da natureza é a lei do mais forte. Não há legislação, não há constituição capaz de isentar dessa lei. Buscar os meios de vos garantir das invasões de um vizinho mais forte que vós é procurar uma quimera".

O pensamento rousseauniano em torno da articulação entre direito e fato no âmbito internacional conhece dois momentos: um negativo e um positivo. No primeiro caso, o autor se dedica a recusar as soluções tolerantistas que lhe parecem quiméricas, a exemplo da ideia de paz internacional. Ao se deparar com o projeto polissinódico do Abade[47] de Saint-Pierre, Rousseau acredita estar diante de um homem que se entrega sinceramente ao sonho da paz internacional e até simpatiza com os sentimentos desse bom coração, mas lhe recusa todo mérito à forma como manipulara os pensamentos para dar execução ao projeto. Para realizar o velho sonho da república cristã europeia, Saint-Pierre propusera um sistema de governo formado por uma câmara superior composta por quarenta especialistas indicados pelo rei e uma câmara inferior de nove conselhos — a polissinodia — responsável por assessorar os príncipes quanto às querelas entre os Estados. A sentença que o cidadão genebrino pronunciou sobre isso é bem conhecida: "esse homem de bem [...] raciocinava como uma criança" (ROUSSEAU, 1964k, v. 3, p. 595). A base do erro de Saint-Pierre consistiria, segundo seu crítico, em deixar passar despercebido o fato das monarquias europeias estarem mais presas aos caprichos dos príncipes do que às razões de Estado; "esperaria" — diz o genebrino questionando a cegueira do projeto quanto aos defeitos do monarquismo europeu[48]

---

[47]Tal título, como assinala Sahd, provavelmente não corresponde à verdadeira condição histórica de Saint-Pierre.

[48] Em resumo, "para Rousseau, sem uma reforma das próprias formas internas de governo, e a substituição dos absolutismos pelas repúblicas, não haveria nenhuma perspectiva de alterar o belicoso e instável cenário europeu.

— "que os olhos dos reis pudessem ver objetos através dos óculos dos sábios? Porventura ele não percebia que, necessariamente, ou a deliberação dos conselhos se tornaria um formulário inútil, ou a autoridade real com ela se alteraria?" (Id, 1964k, v. 3, p. 639). Em resumo,

> para Rousseau, sem uma reforma das próprias formas internas de governo, e a substituição dos absolutismos pelas repúblicas, não haveria nenhuma perspectiva de alterar o belicoso e instável cenário europeu. Para tanto, seria preciso que os monarcas fossem, conforme o modelo do *Contrato social*, apenas os administradores e executores das decisões oriundas da vontade geral, que é a única capaz de definir corretamente os reais interesses de um Estado (MARQUES, 2010, p. 27).

Um aspecto muito pertinente dessa crítica ao monarquismo europeu diz respeito às milícias. Nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, Rousseau (1964b, v. 3, p. 1013) denuncia que "as tropas regulares, peste e despovoamento da Europa, são boas apenas para dois fins: ou para atacar e conquistar os vizinhos ou para acorrentar e sujeitar os cidadãos". Contudo, o juízo rousseauniano sobre o ideal saint-pierriano da república europeia não chega a ser tão esmagador quanto o que pesa sobre o ideal voltairiano da república mundial. Se o projeto de paz internacional de Saint-Pierre resta relativamente inexequível, mas com a atenuante de ser permeado de boa-fé, o projeto de paz internacional atribuído a Voltaire soa ao genebrino como absolutamente inexequível e com o agravante da má-fé. Parece que, para Rousseau, Voltaire não pretenderia outra coisa senão eximir-se de seus laços e deveres para com sua sociedade local ao se vestir de uma falaciosa roupagem do amor cosmopolita pelo gênero humano; segundo essa interpretação, embora Voltaire tivesse compreendido que "o vocábulo *gênero humano* oferece ao espírito uma ideia puramente coletiva, que não supõe qualquer união real entre os indivíduos que o constituem"[49] (ROUSSEAU, 1964g, v. 3, p. 283), ainda assim recusaria dar assentimento pessoal a essa compreensão com o fim de isentar-se dos seus deveres locais; Voltaire estaria na categoria "daqueles pretensos cosmopolitas que, justificando seu amor à pátria pelo amor ao gênero humano, se gabam de amar a todo mundo a fim de ter o direito de não amar a ninguém" (Ibid,

---

Para tanto, seria preciso que os monarcas fossem, conforme o modelo do *Contrato social*, apenas os administradores e executores das decisões oriundas da vontade geral, que é a única capaz de definir corretamente os reais interesses de um Estado" (MARQUES, 2010, p. 27). Nesse bojo, a crítica rousseauniana contra os males das milícias europeias também era muito pertinente, e bastante atual, se considerarmos o perigo das agências privadas de segurança que aumentam a cada dia. Aquilo diante do qual os leitores, não sem certa razão, costumam torcer o nariz é a cidadania patriótica que o autor evoca como motivação para pôr fim à prática das milícias. Para o nosso escritor, "morrer servindo a pátria é encargo demasiado belo para confiá-lo a mercenários" (ROUSSEAU, 1964r, v. 3, p. 81); essa apologia do republicanismo patriótico nota-se muito fortemente nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, em que o autor não deixará de dizer que "seus [os do Estado] verdadeiros defensores são seus membros" (Id, 1964b, v. 3, p. 1013).

[49] Convém destacar que esse trecho, apesar de ilustrar com precisão os termos com que se pode pensar a crítica de Rousseau ao cosmopolitismo de Voltaire, tem sua origem no contexto de um diálogo que o genebrino trava com Diderot, autor do verbete *Direito Natural* da *Enciclopédia*.

p. 286); Arouet saberia muito bem que os laços de amor e de direito que supostamente ligariam os indivíduos à grande república seriam tão frouxos que tais indivíduos não veriam quais direitos e deveres teriam uns em relação aos outros ou em relação à espécie humana em geral, pois uma vontade geral cosmopolita, em razão de sua amplitude, não seria percebida por nenhum particular. É, portanto, do Voltaire autor de *A Filosofia da História*, em cujo livro há um elogio aos chineses, que Rousseau (1969b, v. 3 p. 248) fala na passagem do *Emílio* em que escreve: "desconfiai desses cosmopolitas que vão procurar longe nos livros os deveres que desdenham cumprir ao seu redor. Tal filósofo ama os tártaros para não ser obrigado a amar seus vizinhos".

As críticas que Rousseau faz à polissinodia de Saint Pierre e ao cosmopolitismo de Voltaire mostram que o apelo ao direito não deve significar necessariamente uma saída idealista do panorama do *estado natural de guerra* que ameaça o Estado nascente. Conforme testemunha a autora do artigo *Aux principes du droit de la guerre: Rousseau et la sécularisation des institutions politiques*, nosso autor "não pensa as normas da guerra nem a partir do direito natural, nem a partir das convenções interestaduais, mas segundo uma lógica que articula a factualidade e a legitimidade" (SAADA, 2010, p. 138). Usando a terminologia jurídica da teoria da guerra, a autora pretende que a solução rousseauniana "deduz o *jus in bello* a partir da lógica mesma do *jus ad bellum*" (op. cit.), ou seja, seria com base no realismo do *jus ad bellum* [direito à guerra] que Rousseau constrói um *jus in bello* [direito da guerra], o que implica em dizer que Rousseau não acredita de forma alguma no *jus ad bellum* [direito à guerra] que, para ele, não passaria daquilo que ele denomina de *estado natural de guerra*: uma questão de fato e não de direito. Do ponto de vista rousseauniano, só se poderia falar propriamente num *jus in bello*, pois seria apenas pela força desse direito que se remediaria o mal da barbárie e do fanatismo a que impropriamente chamam de *jus ad bellum*.

Já se antecipou como então deve a sociedade do pacto evitar o *estado natural de guerra*, ou, na perspectiva rousseauniana, o impropriamente chamado *jus ad bellum*: por meio de "ligas e confederações [...], deixando cada Estado senhor de si internamente" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 848). São tais confederações que permitem aos pequenos Estados se armarem juridicamente por fora contra todo agressor injusto. É no interior dessas ligas que o *estado natural de guerra* é modificado por um processo de legitimação que o desnaturaliza, como bem observa o autor de *Contrato e Confederação*:

> Parece claro, portanto, o que falta realizar: é preciso estender a obra do *Contrato* social e realizar para as comunidades aquilo que se havia feito para

> os indivíduos, a saber, sua 'desnaturalização', ou saída do Estado de Natureza, de modo a libertar os homens dos flagelos da guerra externa e da tirania interna, assegurando-lhes, ao mesmo tempo, a liberdade civil e a segurança (MARQUES, 2010, p. 21).

Os princípios e conceitos que servem de instrumento teórico dessa legitimação desnaturalizante encontram-se um tanto espalhados e desorganizados na obra de Rousseau, embora se possa verificar haver certa concentração, e mesmo alguma organização[50], em excertos como *Guerra e Estado de Guerra*, *Fragmentos sobre a Guerra* e *De que o Estado de Guerra nasce do Estado Social*, com este último contendo a advertência pertinente à natureza da matéria: "não procuro o que torna a guerra vantajosa àquele que a faz, mas o que a torna *legítima*" (ROUSSEAU, 1964q, v. 3, p. 607, grifo nosso). Com efeito, uma das primeiras exigências do direito rousseauniano da guerra é a de que "a guerra precisa ser declarada para que se torne legítima" (op. cit.), impondo-se que, por *guerra*, se conceba um ato puramente intencional determinado pela disposição de destruir ou enfraquecer o Estado inimigo, ato este que pode existir exclusivamente na parcialidade de um dos Estados, sem que haja necessidade de declarações ou de exercícios de recíprocas hostilidades. Através dessa nova noção de guerra, o chamado *estado natural de guerra* deve ser compreendido como um estado de combates *ilegítimos* por se formarem a partir de guerras não declaradas. Para dar clareza à nova noção de guerra enquanto conceito de direito, o autor a distingue das noções de *combate* e de *armistício* (hoje, mais próximo da noção de guerra fria), ao empregar, respectivamente, as expressões "fazer a guerra" e "estado de guerra":

> Quando se está reciprocamente em exercício por contínuas hostilidades, é propriamente o que se chama *fazer a guerra*. Ao contrário, quando dois inimigos declarados permanecem tranquilos e não realizam um contra o outro nenhum ato ofensivo, sua relação não muda por isso, mas, enquanto não tiver nenhum efeito atual, chama-se somente *estado de guerra* (ROUSSEAU, 1964j, p. 1903, grifo nosso).

Cumpre notar que Gabnebin (1964, p. 1899) situa a noção de estado de guerra como um "estado intermediário entre a guerra, onde as hostilidades são evidentes, e a paz, que resulta de um pacto formal", algo muito próximo da dinâmica da tolerância se se considera que esse termo não é sinônimo exato de *paz* e tampouco de *guerra*, o que reflete o realismo de Rousseau no tocante ao tema e, ao mesmo tempo, a extensão do seu pensamento no tocante ao dogma negativo da intolerância. Nunca é demais insistir que o objetivo de Rousseau ao procurar fixar as noções que conferem legitimidade ao fenômeno da guerra é o

---

[50] Essa organização deve-se, em grande parte, ao trabalho de compilação e de reorganização dos excertos rousseaunianos sobre a guerra realizado por Bruno Bernardi e Gabriella Silvestrini, trabalho este editado em 2005 nos Analles e traduzido para o português, no Brasil, por Evaldo Becker.

de amparar o seu Estado nascido pelo pacto social através de uma prescrição de recusa dos males que o podem destruir. Não se pode deixar de notar que o *armistício* reflete uma postura de tolerância num contexto em que a guerra paira como ameaça sempre presente; apenas Estados cientes dos males que a intolerância pode trazer para seus membros conseguem promover entre si *armistícios*.

Exige-se para esses Estados, uma vez membros de uma confederação que garante, com a força comum, que os combates sejam precedidos por uma declaração de guerra. Sob essa exigência do direito da guerra, o Estado mais fraco, sendo um ente moral[51], e como tal distinto dos bens e das pessoas que o formam, pode optar, quando em guerra com outra Potência, pelo expediente da diplomacia ou pelo da rendição estratégica, através dos quais se resulta em pouco ou nenhum dano aos membros e/ou bens do Estado. Tal previsão é explícita no *Contrato*:

> As declarações de guerra são avisos menos às Potências do que aos seus vassalos. O estrangeiro, seja rei, particular ou povo, que rouba, mata ou detém os súditos, sem de início declarar guerra ao príncipe, não é um inimigo, é um bandido. Um príncipe justo, mesmo em plena guerra, apossa-se de tudo o que pertence ao público em país inimigo, mas respeita as pessoas e os bens dos particulares; ele respeita os direitos sobre os quais os seus se fundam. Estando o fim da guerra na destruição do Estado inimigo, tem-se o direito de matar os defensores enquanto estiverem de armas na mão; no momento, porém, em que as depõem e se rendem, deixando de ser inimigos ou seus instrumentos, tornam-se simplesmente homens, não mais se tendo direito à sua vida. Algumas vezes, pode-se eliminar o Estado sem matar um único de seus membros; ora, a guerra não concede nenhum direito que não os necessários à sua finalidade. Esses princípios não são os de Grotius, não se fundamentam na autoridade dos poetas, mas derivam da natureza das coisas e se fundam na razão (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 357).

Importa aqui esclarecer que, sob a perspectiva contratualista rousseauniana, Grotius é, por excelência, o apologista[52] do *estado natural de guerra* por tentar haver conferido legitimidade a tal estado. Rousseau buscou denunciar o que, para ele, era uma

---

[51] É a natureza do ato da associação fundante do Estado que permite pensar neste como um ente moral e distinto dos bens e das pessoas que o formam, pois "ao invés da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo *moral e coletivo*, composto de tantos membros quanto a assembléia de vozes, o qual recebe desse mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. A *pessoa pública*, formada assim pela união de todas as outras, tomava outrora o nome de cidade, e toma hoje o de república ou corpo político, o qual é chamado por seus membros: Estado, quando é passivo; soberano, quando é ativo; *Potência*, quando comparado a seus semelhantes" (ROUSSEAU, 1964h, p. 361, v. 3, grifo nosso).

[52] Na perspectiva do tolerantismo do século, a leitura que Rousseau faz de Grotius transforma este num apologista da intolerância, sobretudo da intolerância externa na medida em que o autor de *O Direito da Guerra e da Paz* buscaria fundar, através de uma teoria do direito internacional, a legitimidade do estado natural de guerra. Contudo, como salienta Sahd em seu artigo *O problema da guerra na política de Rousseau*, é preciso fazer a ressalva de que essa é uma interpretação que pode representar um desvio do verdadeiro Grotius.

impertinência do direito grotiusiano de conquista[53] sob o argumento de que "não sendo um direito, não pode fundar nenhum outro" (ROUSSEAU, 1964e, v. 3, p. 179). Fiel aos princípios contratualistas que esposa, Rousseau funda a ideia de direito na livre convenção e compreende que a conquista, por estar assentada num ato de submissão à força[54], não resulta num direito. Aqui, a intuição política fundamental de Rousseau, claramente enunciada nas *Cartas escritas da montanha*, é a de que o cumprimento das obrigações mútuas não pode resultar de um ato de submissão a uma onipotência estranha aos obrigados, pois isso equivaleria à intensificação da condição de escravos, seria acrescentar à escravidão da interdependência mútua a escravidão da dependência a um poder estranho aos obrigados. Tal intuição define a natureza do pacto fundante da legitimação: este não é, em hipótese alguma, um pacto de submissão a outrem. No desenvolvimento dessa compreensão, o autor pleiteia que a força da violência pela qual os tiranos escravizam os vencidos não dê aos tiranos um *direito* de escravizar os vencidos, assim como a força da especiosidade[55] pela qual os pobres foram expropriados pelos ricos não crie para estes um *direito* do mais rico.

O que se exige da sociedade do pacto, através do verdadeiro *direito* da guerra, é que se enfrente o problema da guerra como problema do *outro*; as conquistas pelas quais se fazem escravos não tratam estes como outros, mas como coisas, como despojos de guerra; admitir que o outro existe é um dos primeiros passos para a saída do *estado natural de guerra* para o de *estado de guerra*; é dessa admissão que nasce a ideia do direito, do *jus in bello*. Através da instância confederativa que tutela o direito da guerra — direito este em tudo oposto ao não contratualista "direito" de conquista — o pequeno Estado do pacto social de

---

[53] "Relativamente ao direito de conquista, não dispõe ele de outro fundamento além da lei do mais forte. Se a guerra não confere jamais ao vencedor o direito de massacrar os povos vencidos, esse direito, que ele não tem, não poderá servir de base ao direito de escravizá-los. Só se tem o direito de matar o inimigo quando não se pode torná-lo escravo; logo, o direito de transformá-lo em escravo não vem do direito de matá-lo, constituindo, pois, troca iníqua o fazê-lo comprar, pelo preço da liberdade, sua vida, sobre a qual não se tem qualquer direito. Não é claro que se cai num círculo vicioso fundando o direito de vida e de morte no de escravidão, e o direito de escravidão no de vida e de morte?" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 358).

[54] A intuição política fundamental de Rousseau, claramente enunciada nas *Lettres écrites de la montagne*, é a de que o cumprimento das obrigações mútuas não pode resultar de um ato de submissão a uma onipotência estranha aos obrigados, pois isso equivaleria à intensificação da condição de escravos, seria acrescentar à escravidão da interdependência mútua a escravidão da dependência a um poder estranho aos obrigados. Tal intuição define a natureza do pacto fundante da legitimação: este não é, em hipótese alguma, um pacto de submissão a outrem.

[55] No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau afirma que "o sentido desses termos [forte e fraco] é mais bem traduzido pelas palavras pobre e rico, porque, com efeito, um homem não tinha, antes das leis, outro meio de sujeitar seus iguais senão assaltando seus bens, ou lhes dando uma parte dos seus; os pobres nada tendo que perder senão a sua liberdade, seria grande loucura que eles deixassem tirar voluntariamente o único bem que lhes restava, para nada ganhar em troca; ao contrário, os ricos, por assim dizer, sensíveis em todas as partes dos seus bens, era muito mais fácil lhes fazer mal; por conseguinte, tinham mais precauções que tomar para se garantirem; e, enfim, é razoável acreditar que uma coisa devia ter sido inventada por aqueles a quem é útil, mais do que por aqueles a quem devia prejudicar" (ROUSSEAU, 1964e, p. 179).

Rousseau encontra um espaço de sanção externa para a função do artigo de interdição da intolerância que se destina à abolição do chamado *estado natural de guerra*. Cada pequena República passaria a contar com uma força a mais para proteger-se das perigosas disposições de conquistas que nascem tanto no interior de seus muros quanto fora destes. Quanto aos Estados conquistadores, o direito da guerra modificaria a atmosfera do massacre e do banditismo por uma espécie de tolerância paternalista[56] cujo exemplo o Império Romano teria dado através do chamado *direito de polis*[57]. Esse paternalismo, longe de ser motivado por uma disposição benevolente, se deveria mais à preocupação em controlar o aparato físico do Estado inimigo através da humilhação moral da pessoa pública à testa de cada Estado. Essa pessoa pública, na configuração dos estados arcaicos, é o Deus nacional. Se "os romanos, antes de tomarem um lugar, intimavam os deuses a abandoná-lo" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 461) é porque eles consideravam o Estado dominado como sendo dotado de uma personalidade; se "os romanos, mais transigentes do que os gregos, sabiam fazer bom uso da tolerância religiosa" (SANTOS, 2009, p. 69), isso ocorria porque eles tinham com *quem* transigir. Quando Cassirer (1999, p. 110) destaca que o núcleo da doutrina religiosa de Rousseau é a "idéia de 'personalidade'" ele não tem em vista o problema do direito da guerra, mas fornece uma pista interessante para o papel da religião no tocante à dinâmica desse direito na medida em que só faz sentido se falar de direito como algo que se dá entre pessoas.

Ao apostar na vitória como humilhação da pessoa pública, o modelo organicista da batalha, na teoria rousseauniana do estado de guerra, dá lugar a um modelo personalista. A guerra entre Potências não é mais análoga à cena em que dois animais se engalfinham numa destruição mútua de seus organismos biológicos e em que o Estado, sendo um animal artificial, não passa de uma máquina que busca a destruição física do aparato mecânico da outra. Entrementes, os estados beligerantes passam a ser pensados como personalidades morais capazes de livre escolha: "se quisesse chegar ao fundo da noção de

---

[56] Por tolerância paternalista, compreende-se a benevolência desdenhosa dos poderosos para com os fracos. Por enfatizar esse aspecto frequentemente ligado à ideia de tolerância, homens como Goethe e Mirabeau recusam-lhe reconhecimento ao seu valor democrático. O discurso deste último na Assembleia Francesa de 1789 é, nesse sentido, revelador: "Não vou pregar a tolerância porque a mais ilimitada liberdade de religião é para mim um direito tão sacrossanto, que a palavra *tolerância*, que gostaria de expressá-lo, a mim parece ser, de algum modo, tirânica em si, pois a existência da autoridade que tem o poder de tolerar atenta contra a liberdade de pensamento pelo fato mesmo de que tolera, e, por conseguinte, poderia não tolerar" (MIRABEAU 1789 *apud* AURÉLIO, 2010, p. 31).

[57] "Tendo, por fim, os romanos estendido, com seu império, o seu culto e seus deuses, e tendo freqüentemente eles mesmos adotado 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 religião" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 462, grifo nosso).

estado de guerra, não teria dificuldade em mostrar que ela só poderia surgir da *livre escolha dos beligerantes*; que se um deles atacasse e o outro optasse por não se defender só haveria agressão e violência, não um estado de guerra" (ROUSSEAU, 1964i, v. 3, p. 615, grifo nosso). Nesse particular, pode-se dizer que Rousseau é um discípulo direto do autor de *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, onde se lê que "o Estado é uma pessoa moral composta, cuja vontade forma-se por uma assembleia de vontades de várias pessoas reunidas em virtude das convenções" (PUFENDORF, 1984, v. 2, 67). Nesse sentido, a marca distintiva da derrota de uma Potência residiria não no espetáculo da destruição física, mas no reconhecimento mútuo da vitória, ou da derrota, entre os beligerantes. As condições de possibilidade desse reconhecimento estão insinuadas no próprio *Contrato*: um povo só pode reconhecer num outro alguma personalidade moral se ele mesmo se percebe como entidade moral e, a julgar pelas justificativas apresentadas para sua fixação, o dogma negativo da intolerância seria precisamente esse componente que, incorporado aos demais dogmas positivos da religião civil, determinaria no soberano o elemento estrutural pelo qual ele se tornaria capaz de reconhecer a si mesmo e aos outros como entes morais independentes, de modo que a humilhação moral passe a significar uma derrota muitas vezes mais profunda e devastadora que a da destruição física.

Portanto, a leitura que torna o artigo da tolerância no *Contrato Social* um dispositivo válido apenas dentro dos muros de um Estado cego aos jogos internacionais de construção da paz e da segurança cai num equívoco. O artigo de recusa da intolerância é, de todos os artigos que compõem a profissão de fé puramente civil, o que mais se aproxima do ideal filosófico enciclopedista de que os homens, enquanto espécie, devam procurar viver em paz entre si, ainda que estejam separados por sociedades estatalmente organizadas.

Embora um ideal de paz cosmopolita pareça estar recusado na teoria rousseauniana do direito da guerra, é justo admitir que, a despeito de seu realismo político, Rousseau termina por contribuir, como pretende Becker (2010, p. 16) com o "estabelecimento e manutenção da paz no nível supra-nacional" e isso é o que o próprio Rousseau (1964n, v. 3, p. 701) diz quando anuncia que "a verdadeira tolerância [...] só tem por finalidade a paz do gênero humano". Mas essa paz não é a dos cemitérios, é a que se poderia definir como confederada tolerância salvaguardora do massacre e do banditismo, pois a tolerância assim pensada é, tanto para os homens particulares como para os corpos políticos, uma relação que se estabelece entre *pessoas* que se reconhecem mutuamente como tais.

Restaria indagar se, em seu direito da guerra, Rousseau teria caído numa espécie de discurso da servidão voluntária ao admitir que o ato pelo qual uma Potência se

rende a outra seja um ato deliberado; ou ainda, se o expediente da rendição instala, em relação à Potência conquistada, a ideia de que a destruição moral do Estado seja um mal menor do que sua destruição física. Mas essas questões escapam à proposta do presente texto. Para finalizar esse exame sobre a função política de autodefesa e de autopreservação que o artigo interditor da intolerância opera em relação ao Estado, cumpre assentar que o texto da religião civil aproxima-se da ideia de Cassirer (1997, p. 224), segundo a qual a tolerância não é "uma atitude lassa e indiferente". O exame que até aqui se fez no interior desse capítulo sugeriu isso amiúde, mas não custa acrescentar que o próprio Rousseau fez mais do que simplesmente sugerir isso ao criticar expressamente toda forma de tolerância que se confunda com uma espiritualidade hipócrita ou com a indiferença.

Na genealogia das formas político-religiosas que o autor esboça no capítulo da religião civil, tal como na genealogia da desigualdade no *Segundo discurso*, tudo começa com corpos que agem sempre por princípios certos e invariáveis e terminam num contraste disforme pelos quais entram em contradição consigo mesmos; mas se o que instaurou em definitivo a contradição nos homens das origens foi a corrupção desencadeada pela desigualdade das riquezas, o que estabeleceu a definitiva corrupção nos corpos políticos dos tempos primitivos foi a divisão instaurada pelas religiões espirituais.

O quadro das origens dos corpos políticos nada tem de espiritual; cada um dos povos vive em sua independência, preocupado exclusivamente com sua própria existência terrena e tendo à testa sua própria divindade tutelar, sem qualquer ideia de consideração ativa em relação às outras, pois os deuses das origens "não eram, de modo algum, deuses invejosos; dividiam entre si o império do mundo" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 460).

Dir-se-ia tratar-se, esse quadro primitivo dos povos, de um estado de henoteísmo[58], termo anacrônico a Rousseau, mas que define com exatidão o estado dessa origem das nações por designar a forma de religião em que se cultua uma única divindade, considerada suprema, mas sem negar a existência de outros deuses. Contudo, tal como o primitivo estado de natureza, o estado henoteísta também pertence a um passado para sempre perdido: cada povo passou a conhecer mais de uma divindade em seu próprio seio e assim "das divisões nacionais resultou o *politeísmo*" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 460, grifo nosso). Do politeísmo, surge a terceira geração político-religiosa por ocasião da entrada em cena do Império Romano, cujo papel na história das religiões políticas teria sido o de transformar o henoteísmo e o politeísmo numa espécie de paganismo imperial. É a partir desse penúltimo

[58]Termo criado pelo linguista Max Müller, em *Growth of Religion*, 1878.

marco da genealogia que surgirá a depravação radical do corpo político; aquela que separará o sistema teológico do político e porá fim à unidade do Estado: trata-se da invenção da religião totalmente espiritual, o cristianismo primitivo que o autor adota como modelo para servir de referência à sua crítica contra a espiritualidade hipócrita: "foi nessas circunstâncias que Jesus veio estabelecer na Terra um reino espiritual; separando, de tal sorte, o sistema teológico do político, fez que o Estado deixasse de ser uno e determinou as divisões intestinas que jamais deixaram de agitar os povos cristãos" (Ibid, p. 462).

É importante destacar que nada há na genealogia rousseauniana das formas religiosas que indique ser a origem do cristianismo um advento providencial do plano redentor, como se acredita ter feito Agostinho em sua filosofia da história. Rousseau não diz que o mundo estava vazio espiritualmente, ou pronto para a recepção de uma nova religião, ou ainda que "nos desígnios de Deus, havia chegado o momento de enviar o seu filho ao mundo" (OLIVEIRA, 2008, p. 1). A bem da verdade, a passagem em que nosso autor trata da origem do cristianismo é absolutamente indiferente à querela teológica de saber se seu surgimento se deveu a um concurso fortuito de acasos históricos, um desígnio sobre-humano, ou mesmo a um produto da combinação entre um momento oportuno e uma oratória religiosa. O que importa ao autor é tão somente assinalar a significação sociopolítica do abismo entre espiritualidade e terrenidade.

Ao contrário da perspectiva dos teólogos cristãos, que veem no advento do cristianismo uma apoteose do progresso na história das religiões precisamente porque se tratou da insurgência de uma religião totalmente espiritual, o teórico político enxerga nessa mesma espiritualidade uma corrupção radical na medida em que ela é, antes de mais nada, a manifestação de uma submissão hipócrita que sabota os interesses sociais do corpo político. Ao declarar que o cristianismo primitivo é uma "religião *inteiramente espiritual*, preocupada unicamente com as coisas do céu" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 466, grifo nosso), o nosso autor não faz um elogio; sua posição é de um crítico que vê na espiritualidade pura não uma aspiração autêntica do indivíduo à salvação pessoal de sua alma eterna, mas uma cega alienação, uma desprezível resignação que descuida do próprio bem-estar material e o da sociedade em que se vive. Os termos que Rousseau utiliza para adjetivar essa espiritualidade quando trata do primitivo confronto entre pagãos e cristãos não são nada meritórios:

> Ora, não podendo essa nova ideia de um reino do outro mundo penetrar na cabeça dos pagãos, estes sempre consideraram os cristãos como *verdadeiros rebeldes* que, por sob uma *submissão hipócrita*, só esperavam o momento oportuno para se tornarem independentes e senhores, usurpando pela habilidade, a autoridade que *fingiam respeitar* em sua fraqueza. Tal a causa que determinou as perseguições. O que os pagãos temiam aconteceu e,

> então, tudo mudou de aspecto. Os humildes cristãos mudaram de linguagem e logo se viu esse pretenso reino do outro mundo tornar-se neste, sob um chefe visível, o mais violento despotismo (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 462, grifo nosso).

A noção de espiritualidade, nesse trecho, não é, como se costuma imaginar, uma coisa totalmente *invisível*; ela é uma forma de rebeldia que não teria passado despercebida aos olhos dos pagãos, que conseguiram enxergar, sob a máscara de uma submissão hipócrita dos cristãos, o espectro de seu violento despotismo. Esse ataque radical ao cristianismo histórico não encontrou paralelo entre os enciclopedistas. Muitos comentadores assinalarão que essa crítica ácida de Rousseau ao cristianismo é uma precursora da crítica nietzschiana. Nem o iconoclasta Voltaire consente com ela, pois, para ele, o cristão primitivo não foi perseguido em absoluto; quem teriam sido perseguidos foram certos judeus que, fingindo-se de cristãos, teriam tornado corpórea uma religião por essência totalmente invisível. "Dizem-nos" — escreve Voltaire (2000b, p. 41) — "que tão logo os cristãos apareceram, foram perseguidos por esses mesmos romanos que não perseguiam ninguém. Parece-me evidente que esse fato é completamente falso". Em todo caso, sincera ou não, a espiritualidade, para Rousseau, não é uma categoria política. Aquele que se limita a professar exclusivamente a *religião do homem*, prendendo-se apenas aos *eternos* deveres da moral, aparecerá para a sociedade política como um homem de melancólico desprendimento que não recusa nem aceita a intolerância, ele é simplesmente indiferente a ela. Do ponto de vista da comunidade política, a tolerância desse homem nada mais será do que lassa condescendência. Ora, não interessa ao soberano que a religião de seus membros se traduza numa crença que os tornem insensíveis a um mal que ameaça de destruição todo o corpo político; para este, tal insensibilidade é sintoma de fraqueza; o corpo político, para ser forte e coeso, deve ser uma associação de cidadãos, e não um mero agregado de homens; o Estado só sobrevive se os seus membros somam ao corpo político aumentando a sua força, e o indiferente não soma, ele se subtrai ao corpo para viver em separado.

Rousseau não nega que eventualmente a espiritualidade da religião do homem possa resultar em um grande bem para a política, mas tal evento seria uma *conveniente* coincidência, visto que o bem a que a religião do homem procura é diferente do bem almejado pela religião civil. O fim pretendido pela religião do homem tem natureza eterna; o da religião civil, e consentaneamente o da política, é temporal: trata-se da conservação e da segurança da república nascente. No tocante aos perigos externos, o indiferentismo das religiões totalmente espirituais se evidenciaria tão logo o estado de guerra sobreviesse e reclamasse o cuidado marcial para com os fins políticos. Na passagem em que

Rousseau trata dos efeitos de uma espiritualidade voltada para o eterno num contexto de estado de guerra terreno, evidencia-se o caráter do homem indiferente: "é verdade que ele cumpre o seu dever, mas o faz com uma indiferença profunda quanto ao bom ou mau sucesso de seus trabalhos. Contanto que nada tenha a censurar em si mesmo, pouco lhe importa se tudo vai bem ou mal" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 466). Tal indiferença põe em risco a conservação da vida terrena da república em que ele habita, pelo preciso fato de o indiferente, tal como o define Rousseau, não dar valor à conservação de sua própria vida terrena enquanto indivíduo. Ao reconhecer que numa religião totalmente espiritual os homens "reconhecem-se todos como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve nem com a morte" (Ibid, p. 465) o autor destaca um aspecto funesto desse apagamento de uma determinação particular e real em nome de uma indeterminada abstração universal, apagamento que produz a indiferença ante o fato de se estar vivo ou morto; uma vez que esta vida curta pouco preço apresenta aos olhos dos indiferentes, nada impede que os criminosos e as inimigos da república tirem proveito dessa tolerância mal compreendida. Contra esse gênero de tolerância, Rousseau sempre se esforçou para fazer entender que "a virtude nem sempre é afável, ela sabe armar-se com severidade contra o vício e se inflama contra o crime" (Id, 1964r, v. 3, p. 72), que "o verdadeiro tolerante não tolera de forma alguma o crime" (Id, 1964n, v. 3, p. 701). A história contida em seu poema *O Levita de Efraim* é uma ilustração de tais máximas: quando os benjamitas raptaram e estupraram até matar a amada esposa de um homem de paz, os membros do corpo político de Israel indignaram-se e, "como um só homem" (Id, 1961b, v. 2, p. 1216), marcharam em guerra punitiva contra os criminosos, e esta guerra, como sugere o texto de abertura do poema[59], foi feita em nome da verdadeira tolerância.

Em suma, o que se conclui dessa reflexão política inteiramente voltada para o tema do remédio para o mal da intolerância, é que o amor-próprio e a impiedade que constitui a essência da intolerância pode ter o seu contraponto na passagem desse amor para o amor à pátria, sem que o patriotismo daí decorrente transforme-se em fanática impiedade. A

---

[59] "Oh, vós, *homens condescendentes*, inimigos de toda desumanidade; vós que, por medo de encarar os crimes de vossos irmãos, preferis deixá-los impunes, que quadro venho oferecer aos vossos olhos? O corpo de uma mulher cortado em pedaços; seus membros dilacerados e palpitantes enviados às doze tribos; todo o povo, tomado de horror, elevando até o Céu um clamor unânime e exclamando em concerto: Não, jamais nada de parecido foi feito em Israel desde o dia em que nossos pais saíram do Egito até este dia. Povo santo, reúna-te; pronuncia sobre esse ato horrível e decida o preço que lhe é merecido. A tais crimes horrendos, aquele que desvia seus olhos é um covarde, um desertor da justiça; a verdadeira humanidade encara-os para os conhecer, para os julgar, para os detestar [...]" (ROUSSEAU, 1961b, v. 2, p. 1208, grifo nosso). Preferimos traduzir *débonnaires* por *condescendentes*, em vez de *tolerantes*, para não perder o sentido pejorativo e excessivo dessa tolerância, a exemplo daquele que existe ao se falar num cônjuge *débonnaire*, como em Michelet (Hist. romaine, t. 2, 1831, p. 77), que define marido *débonnaire* como aquele que "se montre *excessivement tolérant* à l'égard des infidélités du conjoint".

religião civil permite que se pense o cidadão a partir da ideia do artifício de uma compaixão que se traduz em sentimento de sociabilidade para com os membros do poder soberano e, de um modo mais fraco e mais refletido, esse sentimento se estende aos demais povos ao assumir a forma de armistício.

Capítulo Quinto: Intolerância e abuso do poder

> "L'abus de la puissance, ne tournant point au préjudice du puissant, mais du faible, est, par sa nature, sans mesure, sans frein, sans limites; il ne finit que par la destruction de celui qui seul en ressent le mal" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 890).

Nos escritos de autodefesa que Rousseau redige após a publicação e a censura dos seus dois grandes tratados publicados em 1762, o mal da intolerância assume um novo estatuto: deixa, por assim dizer, de ser um artigo predominantemente prescritivo para se tornar um assunto que se desenvolve numa atmosfera de viva discussão. Com efeito, não obstante as polêmicas pontuais que permeiam o *Emílio* e *Contrato* (1762), nesses tratados a intolerância é um tema basicamente prescritivo. Prescreve-se aí que se respeite a razão como autoridade suprema e que esta seja defendida contra os males da religião, dos quais faz parte o mal da intolerância. Assim detida nos limites da razão, a religião não deve ser mais do que uma religião natural para o homem, nem mais do que uma religião civil para o cidadão. Indivíduo e sociedade do pacto são pensados, nesses dois tratados, como entidades autônomas que aceitam livremente essas leis; cada qual, a seu modo, faz dessas leis de combate ao mal da intolerância uma criação de sua própria vontade e um princípio de conservação de sua pessoa moral. Desviar-se de tais leis é abusar da própria liberdade, é pôr-se em situação de perigo.

Já nos escritos pós 1762, o mal da intolerância perderá esse estatuto geral de hipótese a serviço de uma teoria prescritiva para se tornar tema de um debate acirrado que envolve a própria pessoa de J.-J. Rousseau. Dir-se-ia que, sob esse novo estatuto, o mal da intolerância deixa de ser um assunto de *abuso da liberdade* para se tornar assunto de *abuso do poder*. A distinção entre essas expressões é explicada pelo próprio autor numa passagem da nona *Carta da montanha*:

> só há liberdade possível na observação das leis ou da vontade geral, e a vontade geral não quer prejudicar a todos, assim como a vontade particular não quer prejudicar a si mesma. Mas suponhamos que esse *abuso da liberdade* seja tão natural quanto o abuso do poder. Haverá sempre essa diferença entre um e outro, que consiste em que o abuso da liberdade resulta em prejuízo do povo que dela abusa, e, punindo-o por seu próprio erro, força-o a procurar o remédio; assim, desse lado, o mal nunca é mais do que uma crise, não é um estado permanente. Ao passo que o *abuso do poder*, não

> resultando em prejuízo do poderoso, mas do fraco, é por sua natureza, sem medida, sem freio, sem limites: não termina senão pela destruição daquele que é o único a sofrer o mal (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 890, grifo nosso).

A passagem insinua que por *abuso da liberdade* devamos entender aquilo que, em Kant, será chamado de mal radical. Trata-se da possibilidade de toda pessoa moral em seguir outro móbil moral que não a lei determinada pela vontade autônoma. Como a passagem em questão trata especificamente do abuso da liberdade *civil*, a pessoa moral aqui é a pessoa pública, o povo soberano. Assim, o abuso da liberdade civil seria a possibilidade da inobservância de um povo para com a lei que sua própria vontade determinou ou, para dizer conforme os termos rousseaunianos, é a suposição de que a sociedade do pacto social possa seguir uma regra diferente daquela que exprime fielmente sua própria vontade geral. É o caso da possibilidade que se insinua a partir do texto da religião civil do *Contrato Social*: se o povo desobedecesse à norma de recusa da intolerância que ele mesmo fixou para si, norma que tem por finalidade assegurar a conservação do corpo político, tal desobediência só prejudicaria o próprio povo; o agente e a vítima dessa desobediência seriam, nesse caso, uma só pessoa.

Entretanto é preciso ficar muito claro que, para Rousseau, o abuso da liberdade civil é uma possibilidade meramente especulativa, porquanto ele não parece acreditar que de fato um corpo queira fazer mal a si próprio. Contudo, mesmo assim, supõe o autor que se acidentalmente esse corpo político viesse a praticar o abuso da liberdade, ele logo sentiria na própria pele, por assim dizer, o mal da inobservância às boas regras de sua conservação, reconduzindo-se de volta aos seus princípios. Sob esse prisma, pode-se dizer, então, que o dogma negativo da intolerância é um imperativo moral, um guia real de conduta que cada membro do soberano carrega sempre consigo, independente das ilusões que o poderiam levar à intolerância, e se eventualmente esse soberano se ilude com outro guia, terminando por prejudicar a si próprio, a ilusão logo se desvanece e o guia real reaparece. Com efeito, para o autor do *Contrato*, as discórdias civis e o fanatismo são *crises* passageiras que, causando mal ao próprio Soberano que as pratica, o força a corrigir seus absurdos e a recuperar a razão:

> o fanatismo é um estado de crise que não pode durar para sempre. Ele tem seus acessos mais ou menos longos, mais ou menos freqüentes, e também seus momentos de relaxamento, durante os quais as pessoas estão mais calmas. É então, que, voltando-se para si mesmas, ficam surpreendidas ao se verem acorrentadas a tantos absurdos (ROUSSEAU, 1969e, v. 4, p. 972).

Mas se o *abuso da liberdade* é um mal que encontra em si o próprio remédio, se ele não pode ir muito longe porque tem em si mesmo um freio, o mesmo não se dá com o mal da intolerância manifestado como *abuso do poder*. Nessa modalidade de abuso,

o agente e a vítima da intolerância são pessoas diferentes; o agente nada sente do mal que inflige à vítima, de modo que esta sofre sozinha todo o mal infligido. É o caso do ato de intolerância cometido pelo príncipe contra o súdito. O abismo entre a insensibilidade de um e o solitário sofrimento do outro leva a que esse mal seja desenfreado e tragicamente opressor, só terminando quando o fraco é destruído após uma crescente opressão do forte.

Os detalhes políticos e biográficos dessa forma de opressão se encontram presentes nos casos tratados nas obras rousseaunianas pós 1762, porquanto nelas o autor fala do mal da intolerância como algo que se refere ao seu drama pessoal enquanto vítima do abuso de poder cometido por homens intolerantes. Os fatos históricos que amparam essa abordagem personalista do tema são largamente conhecidos e encontram-se disponíveis nos textos de biógrafos rousseaunianos e do próprio Rousseau, sendo desnecessário reproduzi-lo aqui em minúcias. Em linhas gerais, eles nos dão conta de que, em abril de 1762, sob os auspícios do editor Marc-Michel Rey, imprime-se o *Contrato Social* em Amsterdã e, em maio, o *Emílio* em Paris. Tão logo os dois tratados saem dessas cidades e espalham-se pela Europa, torna-se notória sua acolhida entre os segmentos democráticos da sociedade, e mais notório ainda o rebuliço e o mal-estar dos conservadores. Em França e Suíça, clérigos e magistrados se ressentiram com especial alvoroço: os primeiros por se verem como impostores, uma vez que, no *Emílio*, prega-se um Deus que não precisa de embaixadas na Terra; os segundos por terem sua autoridade diminuída, porquanto Rousseau escrevera no *Contrato* que o soberano é o povo e os magistrados não passam de meros encarregados. Acerca dessa recepção do Contrato por parte do governo genebrino, a autora da dissertação *Religião Civil e Intolerância: uma análise das Lettres Ecrites de la Montagne*, constata muito acertadamente que

> em vez de sentir-se homenageada com a inspiração que parece ter causado ao texto do *Contrato Social* na concepção do governo ideal, Genebra, ou melhor, a *classe du haut*, sente-se ameaçada porque é ela que usufrui — em detrimento do restante da população — as benesses da soberania, que Rousseau, contrariamente, no *Contrato*, tinha definido como sendo o exercício da vontade geral (PISSARRA, 1988, p. 15).

A reação conservadora não se fez esperar. No mesmo ano de 1762, na França, em 7 de junho, denuncia-se o *Emílio* na Sorbonne; dois dias depois, o Parlamento de Paris decreta a condenação desse livro e a prisão do seu autor pelas mãos do parlamentar conhecido como sendo o maior inimigo dos *philosophes*, o Sr. Jean-Omer Joly de Fleury. Só mais dois dias foram o bastante para que a execução do decreto de condenação do livro — cujo procedimento corrente era a incineração — fosse realizada em praça pública. Ainda no

mesmo ano, o Arcebispo de Paris, Christophe de Beaumont, faz coro com as ações do Parlamento ao publicar, em 20 de agosto, um *Mandament* (Carta Pastoral) anatematizando o *Emílio* e o seu autor, a começar pelas seguintes palavras:

> São Paulo predisse, meus caríssimos irmãos, que dias perigosos viriam em que haveria homens amantes de si mesmos, orgulhosos, soberbos, blasfemadores, ímpios, caluniadores, inflados de orgulho, amantes das volúpias mais do que de Deus; homens de espírito corrompido, e pervertidos no que concerne à fé. E em que tempos infelizes essa predição cumpriu-se mais literalmente que nos nossos? (BEAUMONT, 2004, p. 99).

Nem mesmo os "magníficos e mui honrados senhores de Genebra" a quem Rousseau dirigira-se tão respeitosamente numa carta publicada junto ao *Discurso sobre desigualdade* abrigaram o mais célebre de seus concidadãos das perseguições que, em Paris, chegaram ao ponto da anatematização pública; pelo contrário, atearam mais fogo ainda. Em Genebra, 11 de junho de 1762, seu centro oligárquico do poder executivo, o Pequeno Conselho, publicava um extrato acusando o *Emílio* e o *Contrato* de conterem máximas perigosas; em 19, Jean Robert Tronchin, o procurador geral da república genebrina, ordenava que os livros fossem lacerados e queimados em frente à porta da prefeitura da cidade, sob a acusação de que eram "temerários, escandalosos, ímpios, tendendo à destruição da religião cristã e de todos os governos [, acrescentando que, caso Rousseau aparecesse em Genebra ou nas redondezas,] deveria ser detido" (TRONCHIN, 1762, p. 10). Charles Pictec, um membro da aristocracia genebrina que ousou criticar a irregularidade desse procedimento e a dureza dessa decisão, recebeu tratamento semelhante ao dispensado a Rousseau. Mesmo depois que setecentos representantes das aspirações democráticas dos *déclassés* genebrinos fizeram um abaixo-assinado em protesto contra os desmandos do Pequeno Conselho, este não volta atrás e ainda publica, em 1763, mais uma vez pelas mãos de Tronchin, as *Cartas escritas do campo*, onde o *Emílio* e o *Contrato* são novamente acusados de atacar a religião e os governos em meio a justificativas nada consistentes das ações da elite política genebrina.

A perseguição se eleva quando Rousseau faz publicar a *Carta a Christophe de Beaumont* (1763) e as *Cartas escritas da montanha* (1764) em resposta às acusações sofridas. Nas igrejas, o clero insufla o povo contra o autor ao ponto da multidão despejar uma montanha de pedras contra a casa onde Rousseau morava, em Neuchâtel (Môtiers); as *Cartas escritas da montanha* são condenadas em várias cidades da Holanda, França e Suíça sob alegação de que tentavam provocar a guerra civil; os governantes da cidade de Berna, Suíça, sabendo que o escritor se refugiara em seus domínios, na Ilha de Saint-Pierre, expulsa o filósofo, que se torna uma espécie de foragido até que David Hume se oferece para abrigá-lo

na Inglaterra. Nosso autor não fora poupado sequer de ataques panfletários e anônimos do próprio apóstolo da tolerância que, em *Sentimento dos cidadãos* (1764), escreve: "[Jean-Jacques,] após ter insultado Jesus Cristo, não é surpreendente que tenha insultado os ministros do seu Santo Evangelho" (VOLTAIRE, 1893, p. 127). O tom clerical e acusatório desse panfleto se afigurou tão incompatível ao linguajar de um filósofo que Rousseau chegou a pensar ter sido de autoria de um desafeto eclesiástico, o pastor genebrino Jacob Vernes, que também detratara[60] o genebrino em matéria de religião. Por fim, tendo abdicado formalmente de sua cidadania genebrina, e mesmo da sociedade francesa como um todo, Rousseau se dedica a convencer a si e aos seus leitores que ele pode encontrar a felicidade estando só, ele e Jean-Jacques, conforme se pode verificar pela datação e composição dos textos que resultaram nas autobiografias dos últimos quinze anos de sua vida.

Na análise que o presente capítulo fará dos escritos de si que tratam desse drama, o mal da intolerância será considerado um abuso de poder contra a cidadania e a humanidade, uma vez que, em seus textos de autojustificação e de crítica, Rousseau reclama na qualidade de cidadão e na de homem. Essa dupla abordagem está presente em todos os escritos pós 1762, embora se possa dizer, em linhas gerais, que enquanto nos textos da primeira fase desses escritos — *Carta a Beaumont* e *Cartas escritas da montanha* — predomina a ideia de que a intolerância é um mal que vitima o cidadão de Genebra, nos textos da segunda fase — *Confissões*, *Diálogos* e *Devaneios* — a intolerância será um mal a vitimar o homem em sua condição de indivíduo.

5.1 Do abuso do poder eclesiástico

Na ordem cronológica dos escritos de autojustificação, o primeiro é a *Carta a Christophe de Beaumont*, uma epístola endereçada ao Arcebispo de Paris, onde o autor retoma suas ideias sobre a tolerância explicitadas no texto da *Profissão de fé do Vigário saboiano* para apresentá-las sob a forma de uma réplica ao *Mandament* anatematizador, e trata-se de uma réplica *ad hominem*, onde o Arcebispo é o *antagonista* por excelência. Ao começar a *Carta* escrevendo "Por que, Senhor Arcebispo, devo ter algo a dizer ao senhor? que língua comum podemos falar, como podemos nos entender, e que temos um com o outro?" (1969e, v. 4, p. 927), nosso autor fixa personagens opostas: o Vigário de Saboia (o *eu* de

[60] Acerca dos escritos de Jacob Vernes, Rousseau (1964n, v. 3, p. 751) escreve na terceira das *Cartas escritas da montanha*: "um Ministro de Genebra, certamente rígido quanto à doutrina cristã nos julgamentos que pronuncia sobre a minha, afirma que eu, Jean-Jacques Rousseau, não rezo a Deus. Garante isso em várias afirmações, cinco ou seis vezes seguidas, sempre se referindo a mim. Quero manter o respeito pela Igreja, mas ousaria perguntar-lhe onde faço essa afirmação. É permitido a todo mau escritor ser incoerente e falar tanto quanto queira; mas não é permitido a um bom cristão ser um caluniador público".

quem Rousseau é o porta-voz), e o Arcebispo de Paris, o *outro*. Essa alteridade que o autor fixa entre ele e o Arcebispo é radical. Enquanto Rousseau pensa em si mesmo como um filósofo que discute e refuta por meio de argumentos, ele se dirige ao antagonista declarando que "o senhor só teve fogueiras e insultos como meios de refutar meus raciocínios" (Ibid, p. 996). Marques (2004, p. 7) teria sido muito suave ao afirmar que Rousseau demonstrava "pouco respeito intelectual" para com seu adversário, porque, a bem da verdade, não se nota na *Carta* qualquer vestígio de respeito intelectual pelo Arcebispo. Este não é sequer considerado um adversário de fato; um está para o outro como o ilustrado está para o infame. O Vigário é pintado como um homem de inteligência aguçada, para quem se abre um rico mundo de ideias, mas o retrato do Arcebispo é o de uma criatura que vive aprisionada ao pequeno espaço fechado e escuro da Igreja a que se limitam seus grosseiros sentidos. O Vigário, segundo a imagem sugerida no *Emílio*, é um homem livre que, na alvorada, contempla placidamente a beleza da ordem universal sob um céu aberto por sobre a montanha; a do Arcebispo, segundo o texto da *Carta a Beaumont*, é o de um estulto homem de igreja que tem por companhia uma clerezia estúpida; o Vigário, diante do problema do mal, estende seu pensamento até às origens naturais de onde o homem saiu para entrar na história; o Arcebispo, diante do mesmo problema, não faz mais do que repetir as ladainhas em torno do dogma do pecado original. Há uma chacota fina quando o autor se dá ao trabalho de dizer ao Arcebispo "que o homem é um ser naturalmente bom" (ROUSSEAU, 1969e, v. 4, p. 935), indagando por que os sacramentos arcebispais que "lavam" o homem do pecado original não resolvem o problema: "não é porventura o sangue de Cristo suficientemente forte para apagar completamente a mancha [...]?" (Ibid, p. 938).

Mas embora nosso autor tenha chegado tão perto do tom da sátira à moda de Voltaire, o que prevalece é a circunspecção. É preciso que Rousseau deva ser circunspecto porque a circunspecção é mais uma das características a diferenciar o Vigário do Arcebispo. Se o primeiro julga a imensa diversidade de opiniões a partir de um plano racional comum ao gênero humano, o segundo não passa de um pretensioso que "quer seguir totalmente a sua opinião e crê ter razão exclusiva contra o restante do gênero humano" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 624). Para um, a palavra *Deus* designa a mais sublime das ideias da razão; para o outro, designa paixões e caprichos humanos. Um divisa o universo das religiões para distinguir entre a moral essencial e os acessórios cerimoniais; o outro, em sua cegueira, "confunde o cerimonial da religião com a religião" (Ibid, p. 608). Um é o padre sem prestígio, mas justo e tolerante, e jamais faltaria de caridade para com um protestante; o outro é o arcebispo de grande prestígio social, e todavia injusto, intolerante e que teve a audácia de

anatematizar um protestante sem escrúpulos em persegui-lo.

Rousseau considera esse grande prestígio social de que goza o Arcebispo um dado importante para fixar a gravidade do mal da intolerância do eclesiástico, pois uma coisa é o anátema vindo de alguém sem nenhuma autoridade, outra coisa é o anátema vindo de quem é publicamente considerado como portador de uma autoridade política e pedagógica. É verdade que, na perspectiva rousseauniana, a condenação de outrem por discordância em matéria de fé é sempre um mal repreensível, mas a gravidade desse mal varia em razão do poder político-pedagógico de que é dotado o agente da condenação. Quando, nas *Confissões*, o autor declara "parecia-me *divertido* querer Madame de Boufflers meter-se a dirigir minha consciência em matéria de religião" (ROUSSEAU, 1959b, v. 1, p. 605, grifo nosso), ele não está abdicando de sua convicção de que condenar a fé alheia seja sempre um mal; esse mal não é "divertido" para Rousseau. O que lhe parece divertido é a aparente ingenuidade da Madame de Boufflers por haver agido como se tivesse uma autoridade que realmente não tinha, o que a tornava, aos olhos do autor, um espetáculo tão risível quanto o de uma criança que fala em tom professoral e espera ser levada a sério. Mas se o mal da intolerância cometido pela desprestigiada Boufflers é pequeno e risível, esse mesmo mal cometido pelo prestigiado Arcebispo é grande e odioso. Daí a reprimenda do filósofo:

> um homem virtuoso, de alma tão nobre quanto o nascimento, um ilustre Arcebispo [...]. Ele, que deveria compadecer-se dos oprimidos, não se envergonha de oprimir um deles no auge de suas desgraças. Ele, um Prelado católico, lança uma Carta Pastoral contra um autor protestante e assoma a seu púlpito para examinar, como juiz, a particular doutrina de um herético. E embora condene indistintamente qualquer um que não seja de sua Igreja, sem permitir ao acusado errar à sua maneira, no caso deste homem prescreve-lhe, por assim dizer, o caminho pelo qual deve ir ao Inferno (ROUSSEAU, 1969e, v. 4, p. 931).

É evidente que, para Rousseau, o Arcebispo não era realmente virtuoso e nobre. Trata-se, aqui, de dizer ao eclesiástico que ele abusou de seu poder; que ele sabia dos efeitos de sua ação sobre a crença do povo, um povo que, em sua simplicidade, não seria capaz de enxergar de imediato o que havia por trás da máscara de nobreza e de virtude em que se escondia o clérigo. Rousseau acusa o sacerdote de haver cometido um abuso da fé pública ao aproveitar-se de seu prestígio perante a sociedade, pois, do ponto de vista dos efeitos práticos do mal cometido, bastava a mera aparência de virtude para fazer com que o público levasse a sério o anátema pronunciado, conferindo, pela decorrente perseguição, uma extraordinária gravidade ao ato de condenação. Prescrever o caminho do inferno, aqui, não é falar de um mundo *post mortem*. Para Rousseau, o poder de mobilizar o ódio público contra uma vítima a quem se anatematizou declarando-a ser merecedora do inferno *post mortem*, já

coloca essa vítima num inferno *in vitam*, e é desse inferno da perseguição, da difamação e da desonra pública que Rousseau reclama, pois, das palavras de anátema do Arcebispo, teriam se seguido *imediatamente* ações infernais:

> De *imediato*, o resto de sua clerezia se empenha, se desvela, se obstina em torno de um inimigo que ela crê abatido. Pequenos e grandes, todos se juntam, e o mais tolo e pretensioso dá-se ares de competente; não há um único imbecil de colarinho, um único raquítico auxiliar de paróquia que, enfrentando prazerosamente aquele contra quem se juntaram seu Senado e seu Bispo, não aspire à glória de aplicar-lhe o derradeiro pontapé (ROUSSEAU, 1969e, v. 4, p. 931, grifo nosso).

A descrição rousseauniana que ridiculariza e torna desprezível a clerezia que orbita o Arcebispo visa destacar que esta não se interpõe como um obstáculo entre a palavra e a ação do mal; as pessoas que formam essa clerezia são como cães em guarda, fiéis e obedientes ao seu dono; basta uma palavra de ataque para que o ataque aconteça de fato. Contando com tais fanáticos, o Arcebispo, muito mais do que os "outros homens de dignidade constituída [que] longe de assumir o dever de ser justos, não se creem obrigados sequer a ser humanos" (ROUSSEAU, 1969e, v. 4, p. 1006), teria se descurado muito gravemente da justiça e da humanidade porque, no seu cargo de prestigiado cristão, ele deveria saber que de suas *palavras* injustas e desumanas decorreriam **imediatamente** *ações* injustas e desumanas. Nosso autor se ressente pessoalmente dessa injustiça e dessa desumanidade e enfatiza que mesmo os ataques de Beaumont contra o "personagem quimérico" (o Vigário saboiano) feriram a um homem de carne e osso porque esse homem é o próprio Rousseau, "esse alegado personagem quimérico sou eu mesmo" (1969e, v. 4, p. 949), reclama o autor da *Carta*. Na qualidade de alguém que teria anatematizado com efeito um homem de carne e osso, Christophe se encaixa aqui na figura do tirano eclesiástico (Id, 1964n, v. 3, p. 702), o anatematizador poderoso que vê cumprido *imediatamente* ao seu anátema o intento de destruir o anatematizado.

Essa perseguição que resulta *imediatamente* da anatematização é o que, em Rousseau, configura o espetáculo do mal da intolerância propriamente dita. Nada aos seus olhos mostra tão nitidamente o retrato da intolerância do que essa imagem de uma multidão de fiéis obstinados em atacar injusta e desumanamente um homem racional porque assim o ordenou um líder de uma matilha religiosa. Na *Carta a Beaumont*, essa imagem do ato de intolerância não apenas evidenciará a irracionalidade básica da instituição religiosa do Arcebispo, como representará um dos aspectos essenciais da vida de toda instituição irracional da qual a Igreja Católica será o exemplo privilegiado.

Um dos aspectos dessa irracionalidade institucional consistiria numa

inversão espúria de valores, tornando o que é essencial em acidental, e o que é o acidental em essencial. A Igreja do Arcebispo teria transformado o que é verdadeiramente necessário em supérfluo, e o que é verdadeiramente supérfluo em necessário. Ao mesmo tempo que a tolerância, uma virtude moral verdadeiramente necessária, teria se tornado uma coisa acessória para o cristianismo católico, os cerimoniais, que verdadeiramente não passariam de supérfluos formulários de Igreja, teriam se tornado o essencial do cristianismo católico. Rousseau busca mostrar, na *Carta*, que essa inversão é irracional e inútil para os homens.

Estabelecendo assim um paralelo com Bayle e o seu paradoxo do ateu virtuoso, Rousseau levanta, na *Carta a Beaumont*, o paradoxo do cristão intolerante. Indissociando o termo *caridade* de seus correlatos como paz, concórdia, tolerância etc., o autor destaca o absurdo de um cristão para o qual a caridade se tornou uma coisa supérflua: como conceber um cristão que não seja caridoso? É então que Rousseau sente a necessidade de opor o "verdadeiro cristianismo" ao "cristianismo" de boca do Arcebispo, esse cristianismo que não passa de mera palavra vazia de significado, sem contato com o mundo, um perfeito exemplo de que "os nomes não são as coisas" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 700). Para nosso autor, "os [verdadeiros] cristãos, [...] não verão, com a moral de seu divino mestre, senão lições de paz, de concórdia e de *caridade*" (Id, 1969e, v. 4, p. 983, grifo nosso).

É nesse contexto que devemos entender a famosa declaração pela qual tanto se tem insistido que Rousseau seria um religioso: "sou cristão, Senhor Arcebispo, e sinceramente cristão" (Ibid, p. 960). Mas de que tipo de cristianismo estamos falando aqui? Quando Rousseau escreve, na primeira das *Cartas escritas da montanha*, que os verdadeiros cristãos "não seriam [...] cristãos à moda de São Paulo, que era naturalmente perseguidor e que não ouviu o próprio Jesus Cristo, mas seriam cristãos à moda de São Tiago" (Id, 1964n, v. 3, p. 702) é preciso ter em mente que "Tiago" é a tradução portuguesa para "Jacques". É de se crer que se trata aqui de um cristianismo à moda de Jean-Jacques, à moda do Vigário saboiano que, como vimos, é aquele no qual Deus aparece como um produto da razão. Sob esse prisma, a própria ideia de caridade cristã ganha uma roupagem racionalista no discurso de Rousseau. A caridade não é mais a palavra vazia que dadaisticamente sai da boca de Beaumont; nem mesmo é a virtude teologal que se exprime pela vulgata de dar esmolas aos pobres. Em Rousseau, a caridade tem um sentido substancial e se exprime como virtude negativa da intolerância. Nesse sentido, a caridade comporta o reconhecimento de que *não* há "nem direito nem interesse de prescrever a outros seu modo de pensar" (Id, 1969e, v. 4, p. 973), implica no comportamento de *não* condenar nem o estrangeiro nem o infiel; "a caridade *não* é assassina" (Ibid, p. 971, grifo nosso); a caridade diz *não* à guerra e à perseguição às

denominações religiosas diferentes. Há que se notar que é sempre para esse horizonte de significados negativos que o Vigário saboiano remete a palavra *caridade* em sua profissão de fé: "se eu tivesse protestantes na vizinhança ou em minha paróquia, *não* os distinguiria de meus verdadeiros paroquianos em tudo o que diz respeito à *caridade* cristã" (Id, 1969b, v. 4, p. 629, grifo nosso).

A caridade, assim confundida com a própria ideia de negação da intolerância, é a essência da moral cristã. Segundo a lógica rousseauniana, se alguém se diz cristão e pratica a intolerância, esse alguém é necessariamente um mentiroso e um falso cristão; perseguições, massacres e inquisições seriam absolutamente incompatíveis com o verdadeiro cristianismo. A condenação para com um protestante e seu livro, cometida pelo Arcebispo católico de Paris, assim como as crueldades e massacres cometidos na França em nome da religião, provariam ser inexistente o verdadeiro cristianismo tanto na Igreja do Arcebispo, quanto no território francês:

> Peço-lhe apenas que concorde que se a França tivesse professado a religião do padre saboiano [...] os rios de sangue não teriam inundado tão frequentemente os campos franceses; este povo [...] não teria espantado os outros com suas crueldades em tantas perseguições e massacres, desde a Inquisição de Toulouse até a véspera de São Bartolomeu, desde as guerras dos albigenses até as Dragonadas. O conselheiro Anne du Bourg não teria sido enforcado por ter se inclinado à brandura para com os reformados; os habitantes de Merindol e de Cabrières não teriam sido executados por uma sentença do Parlamento de Aix, e o inocente Calas, torturado pelos carrascos, não teria morrido na roda sob nossos olhos (ROUSSEAU, 1969e, v. 4, p. 985).

Mas pretender que a intolerância, ou falta de caridade, seja condição suficiente para acusar a irracionalidade e a falsidade do cristianismo arcebispal, não é pretender que essa condição seja a única. A instituição de Christophe pecaria ainda por outro defeito: o de conceder importância fundamental ao cerimonial. Rousseau busca fazer ver ao Arcebispo que a prática do verdadeiro cristianismo também implica em suprimir a atenção relativa ao cerimonial, a fim de dedicar toda a atenção aos deveres mútuos entre concidadãos, pois cerimoniais e ritos seriam sempre conteúdos não essenciais da religião cristã. Opondo-se frontalmente à tese de que certos ritos e credos eclesiásticos seriam essenciais ao cristão, Rousseau postula que o verdadeiro cristão, para permanecer como tal, *não* deve subscrever formulários sobre questões inúteis (ROUSSEAU, 1969e, v. 4, p. 974); *não* deve se entregar às querelas doutrinárias, ao "debate puramente gramatical" (Ibid, p. 956), em que a preocupação gira em torno de "sutilezas de doutrina" (Ibid, p. 960). O genebrino chega a dizer que, uma sociedade de verdadeiros cristãos expulsaria os teólogos, os missionários, os livros de moral,

tudo que fosse inútil à prática dos mútuos deveres humanos. Penitências, jejuns, celibatos, mutilações, enclausuramentos, profecias, milagres, revelações etc., tudo isso seria extinto em nome da pura moral. Com isso, o autor da *Carta a Beaumont* termina por firmar que o verdadeiro cristianismo exige a prática da tolerância, *e apenas* a prática da tolerância, que é, em suma, o essencial da religião e nada mais além do essencial. Rousseau busca, desse modo, destruir o seu adversário por todas as direções. À luz de suas considerações, resta estabelecido que Christophe de Beaumont não apenas pactua com irracionalidade de sua instituição, como não merece o título de verdadeiro cristão, pois que cometeu duas graves falhas contra a razão e contra o verdadeiro cristianismo: (i) faltou com a tolerância e (ii) deu fé a formulários vãos e insensatos de sua Igreja.

Esta última falha, no Arcebispo, seria ainda um refinamento do mal contido na primeira falha, uma vez que, na perspectiva do Vigário saboiano, ser injusto e parecer injusto seria um mal menor do que ser injusto e parecer justo. O ornamento da religião serviria ao Arcebispo para enganar, para aparentar uma virtude que ele não tinha, e aqui se revela a verdadeira disposição de nosso filósofo para com os ornamentos da religião. Ela pode ser compreendida a partir da analogia que ele faz, no *Primeiro Discurso*, entre o homem virtuoso e os soldados e atletas da antiguidade grega que combatiam e competiam nus: "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" (ROUSSEAU, 1964d, v. 3, p. 7).

Para Rousseau, essas duas falhas de Beaumont — pouca boa moral e muita falsa doutrina — seria inseparável de toda religião que, em vez de se oferecer como lei a autoridade da razão, "se oferece como lei a autoridade da Igreja" (Id, 1969e, v. 4, p. 1001). Mas como a Igreja não pode substituir a razão, cuja autoridade é verdadeiramente suprema em matéria de religião, a única maneira de fazer com que os homens aceitem a Igreja como autoridade suprema é praticando a intolerância contra a razão:

> aqueles que professam uma doutrina insensata não podem tolerar que se ouse vê-la tal qual é; a razão se torna, então, o maior dos crimes; é preciso a qualquer custo extirpá-la dos outros porque se tem *vergonha de aparecer sem ela* a seus olhos. Assim, a intolerância e a inconseqüência têm a mesma origem. É necessário intimidar, aterrorizar incessantemente os homens. Se os deixam um só momento com sua razão, estão perdidos (ROUSSEAU, 1969e, v. 4, p. 971, grifo nosso).

Nessa mesma linha de raciocínio, Rousseau escreverá ainda que os intolerantes "se irritam como crianças; e como são mais apegados a seu partido que à verdade, e têm mais orgulho que boa-fé, é quanto ao que menos podem provar que menos toleram

qualquer tipo de dúvida" (Ibid, p. 983); que, tudo considerado, afirma o autor, os intolerantes "disputam contra a evidência" (Ibid, p. 694).

Essa linha de raciocínio que destaca a vergonha da infantilidade culpada em aparecer destituída de razão num século que reclama o uso próprio e autônomo do entendimento, coloca Rousseau na mesma esteira de Kant por estabelecer a centralidade da matéria religiosa em sua crítica contra a infantilidade culpada. Essa crítica denuncia a falta de decisão, a falta de coragem e, sobretudo, a má-fé que se faz acompanhar da prática da intolerância pela instituição religiosa insensata. O raciocínio que fundamenta a denúncia rousseauniana remete-se a um conflito interno que se dá no bojo de toda igreja irracional, a saber, essa instituição quer reunir duas coisas incompatíveis: (i) dogmas insensatos e (ii) uma autoridade natural em matéria de religião; entretanto, sabe que se pregar doutrinas que ferem frontalmente a razão, perderá autoridade porque é apenas da razão que brota a fonte da autoridade natural em matéria de religião; sabe também que se ceder inteiramente à autoridade natural da razão, perderá sua existência enquanto instituição religiosa para dar lugar ao puro esclarecimento filosófico. A solução que essa instituição religiosa encontra para seu conflito é a intolerância. Pela prática da intolerância, a instituição irracional busca continuar existindo enquanto instituição dogmática e dotada de autoridade porque a intolerância não busca outra coisa senão usurpar a autoridade natural da razão, a fim de tornar a autoridade artificial da Igreja a única disponível.

É pelo receio de que essa autoridade eclesiástica, sobretudo a do cristianismo romano, termine por usurpar o poder soberano de sua Genebra, que Rousseau sugere para a sua cidade uma medida de intolerância civil para a Igreja de Beaumont, prescrevendo, entretanto, que o soberano genebrino permaneça nutrindo sempre a tolerância teológica que deve ser, afinal, o princípio basilar de seu protestantismo. Trata-se aqui de uma contradição em relação ao que prescreve o texto do *Contrato Social*? Em absoluto, não é este o caso! Coexistem em Rousseau duas perspectivas políticas no tocante à prescrição da tolerância: a democrática substancial e a democrática formal. Quando o autor do *Contrato Social* escreve "enganam-se os que estabelecem uma distinção entre a intolerância civil e a teológica" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 469) o que está em questão é pensar a tolerância na perspectiva de uma democracia substancial, que se confunde com a ordem normativa que determina a idealidade política. Ao escrever, nas *Cartas escritas da montanha*, que "quando o Conselho quiser se pronunciar como teólogo sobre o que é ou não dogma, quando o Consistório quiser usurpar a jurisdição civil, então, cada um desses corpos extrapola sua competência" (Id, 1964n, v. 3, p. 772), o que está em questão é pensar a tolerância na

perspectiva do jogo democrático, dos conflitos de competência que determinam a realidade política. Se ao pensar a sociedade do *Contrato* Rousseau não sente necessidade de operar a distinção entre intolerância civil e teológica, ao pensar nos ataques de Beaumont ao protestantismo genebrino, ou na Genebra de Tronchin, ele precisa operar essa distinção ao pleitear que a intolerância teológica do poder eclesiástico de Genebra não extrapole em intolerância civil, ou que a intolerância do poder civil não extrapole em intolerância teológica[61]. É, portanto, apenas sob o estatuto de um desejo genuinamente filosófico que devemos situar as afirmações rousseaunianas acerca da recusa inseparável das duas formas de intolerância. Quando Rousseau (1964h, v. 3, p. 469) diz ser "impossível viver em paz com pessoas que se acreditam réprobas", ele está a fazer uma crítica a um mal social a que não tem esperança de poder remediar na prática; ele não se ilude quanto à inelutabilidade do fato da intolerância; ele próprio, a julgar por sua atitude misantrópica, não acredita ser possível viver em paz com pessoas que se alienaram para a sociedade.

Retornando ao ponto da sugestão rousseauniana de que Genebra adote uma medida de intolerância civil para com a Igreja de Beaumont, dir-se-ia que tal medida se justifica porque admitir tal Igreja no corpo político genebrino seria admitir dissensões civis que terminariam dando ao clero um poder civil, e esse risco fora previsto no *Contrato*. Por essa razão, Rousseau recusa à tal Igreja o direito à tolerância civil, embora concedendo que o

---

[61] Tal questão, diga-se de passagem, não é estranha aos demais enciclopedistas. Também o autor do artigo *Intolerância*, da *Enciclopédia*, contempla, de certo modo, essas duas perspectivas ao afirmar que "é preciso distinguir duas espécies de intolerância: a eclesiástica e a civil. A intolerância eclesiástica consiste em ver como falsa toda outra religião além da que se professa sem ser detido por nenhum terror, por nenhum respeito humano, mesmo no caso de perder a vida (os martírios). A intolerância civil consiste em romper todo comércio e em perseguir, por toda espécie de meios violentos, aqueles que têm um modo de pensar sobre Deus e, sobretudo, um culto diferente do nosso. O intolerante, nesse último sentido, é um homem malvado, um mau cristão, um súdito perigoso, um mau político e um mau cidadão" (DIDEROT, 2004, p. 1). Apesar da distinção entre as duas formas de intolerância, Diderot busca aqui aconselhar os homens a evitarem as duas ao mesmo tempo, pois a intolerância eclesiástica seria um meio caminho em direção à intolerância civil. Pretende-se aqui instruir aqueles que detêm o poder de perseguir por meios violentos ensinando-os que a insensibilidade íntima pelo terror dos martírios, que a consideração íntima pela falsidade das demais religiões, são disposições que facilmente se elevam ao nível da ação externa da intolerância civil. Opinião semelhante tem Helvétius que, em *De l'homme*, insiste no desarmamento dos ministros religiosos pelo receio de que a intolerância eclesiástica destes possam se tornar em barbárie, ou seja, em intolerância civil: "Armar-se-ão sempre de um gládio os ministros dos altares? Podemos ignorar as barbáries cometidas pela sua intolerância?" (HELVÉTIUS, 2001, p. 59). Em *Memorando sobre a Constituição*, Montesquieu, aparentemente descrente de que os homens de poder estejam dispostos a abrir mão de sua intolerância teológica — a que insinua chamá-la de intolerância interior — pugnará para que a distinção entre as duas formas de intolerância sejam feitas com clareza a fim de que não sejam confundidas na prática: "quando um príncipe católico diz que não tem e não quer que tenha tolerância interior, é como se dissesse: 'Eu não posso aprovar interiormente nenhuma seita em meus Estados porque só a religião católica salva; e se eu acreditasse de outra forma, eu não seria católico'. Quando há tolerância exterior, é como se dissesse 'eu fui designado por Deus para manter nos Estados a paz [...] Minha consciência me diz para não aprovar interiormente os que não pensam como eu; mas minha consciência me diz também que há casos em que é meu dever tolerá-los exteriormente" (MONTESQUIEU, 2010, p. 121). Todos estes defensores do tolerantismo desejam uma sociedade em que a intolerância externa (ou civil) e a intolerância interna (ou teológica) estejam completamente abolidas; tal como Rousseau, desejam unir a paz civil com a paz da consciência.

soberano possa nutrir uma tolerância teológica em respeito à fraternidade universal. Como se disse, não há contradição aqui com a prescrição contratualista da inseparabilidade entre intolerância civil e intolerância teológica. No *Contrato*, o objetivo dessa prescrição de inseparabilidade é a conservação do corpo político em um plano normativo inicial, onde nenhuma situação religiosa é conhecida; além disso, a prescrição pertence a um plano negativo, trata-se de *não* praticar a intolerância. Na *Carta a Beaumont*, a prescrição da separabilidade tem o mesmo objetivo, mas ele se prende ao plano executivo e positivo, em que, já conhecidas as religiões positivamente nocivas, tudo que resta é operacionalizar a lei da tolerância, lei que implica em afastar do Estado as religiões violentamente despóticas.

Contudo, não é Genebra, e sim a razão que, na *Carta a Beaumont*, se afigura a instância privilegiada que faz frente ao cristianismo à moda de Beaumont. Dir-se-ia que o autor, na causa comum que assume com os filósofos do século XVIII, assume uma dupla tendência frente ao perigo que se instala através do expediente intolerantista das religiões positivas: de um lado, ele parece temer a destruição da razão pelas instituições religiosas, pois se para fazer prevalecer dogmas insensatos pela falta de razão crítica for preciso praticar a intolerância para destruir a própria razão, corre-se o risco de que os dogmas insensatos terminem por imperar absolutos tanto pela força quanto pela falta de crítica, passando a parecer a única coisa a que se devam créditos. Por outro lado, Rousseau também parece ter fé de que, se os homens forem levados a raciocinar, a razão retomará a sua força. De fato, ele pugna para que os homens "sejam ensinados a raciocinar sobre religião, pois isso é aproximá-los dos deveres do homem, é privar a intolerância de seu punhal" (ROUSSEAU, 1969e, v. 4, p. 971) e essa luta define, segundo Cassirer (1999, p. 80), a "fé na Razão" enquanto tendência predominante do autor. É esta fé em que a Razão renasce quando os homens se põem a raciocinar em matéria de religião que permite a Rousseau supor a possibilidade de uma religião natural, despojada ao máximo dos ritos e cerimoniais de velhas religiões positivas. Vem daí sua simpatia pelo protestantismo, não como expressão histórica da diversidade de denominações protestantes propriamente ditas, mas como expressão de uma racionalidade que se exerce pelo livre exame, como se a Razão se deleitasse em exercer sua autoridade sobre a Escritura, não por despotismo e ódio contra a religião, mas para recuperar o que lhe é essencial.

Essa correspondência entre cristianismo verdadeiro, tolerância e razão é uma das chaves interpretativas da *Carta a Beaumont*. A condição da ausência de intolerância aponta para uma variante do cristianismo que se destaca pela razoabilidade, por uma doutrina que se baseia no raciocínio, na autoridade fundada exclusivamente numa racionalidade

circunspecta, que examina e coloca nos seus devidos lugares os pontos duvidosos e inconsistentes de uma doutrina. O cristão que reflete essa variante sabe pensar e refutar por meio de argumentos. É com essa variante cristã que o autor declara se identificar.

Entretanto, considerando o teor antagonista da *Carta a Beaumont*, é possível supor que Rousseau se declara cristão sincero para não conceder qualquer razão ao abuso do poder cometido por um eclesiástico que se pusera a criticar a sinceridade da profissão de fé do Vigário saboiano, pois Christophe declarara expressamente em seu *Mandament* que o autor do *Emílio* "não reconhece nenhuma religião" (BEAUMONT, 2004, p. 102). Em todo caso, postular a noção de "verdadeiro cristianismo" contra os falsos cristãos que absurdamente se esquecem de que a caridade é a marca e o critério do cristianismo, não é uma terminologia estranha às clássicas abordagens filosóficas da tolerância. Qualquer um que leia a *Epistola de Tolerantia*, de Locke, perceberá que, no início de seu texto, a noção de "verdadeiro cristianismo" é postulada pelo filósofo como arma para se opor à intolerância dos falsos cristãos.

E, a propósito, as semelhanças entre Rousseau e Locke no tocante ao tema da tolerância não param por aí. Na *Epistola*, logo após criticar os cristãos intolerantes, o filósofo inglês cuidou de "distinguir entre os assuntos da cidade e os da religião e definir os limites exactos entre a Igreja e o Estado" (LOCKE, 1965, p. 92) a fim de que esses mesmos cristãos não usassem como pretexto para a perseguição a preocupação com o Estado e o respeito pelas leis. Um roteiro parecido se desvela para quem segue o curso cronológico das cartas rousseaunianas de autodefesa contra a intolerância. Depois de haver escrito a *Carta a Beaumont* (1763) contra o abuso de poder cometido por um falso cristão, mostrando a distinção entre o verdadeiro e o falso cristianismo, o filósofo suíço passará a escrever as *Cartas escritas da montanha* (1764) para tratar do abuso de poder cometido por um magistrado civil, mostrando a distinção entre os assuntos da cidade e os da religião.

Mas as semelhanças entre Locke e Rousseau obviamente não são sustentáveis em todos os aspectos. No tocante ao tema da magistratura civil que usurpa a competência do tribunal eclesiástico, o primeiro se detém em teorizar sobre esse mal enquanto o segundo acresce à teorização um apelo dramático de autodefesa que não se vê na obra de Locke. É que não basta a Rousseau tecer uma crítica social em torno do mal da magistratura usurpadora, ele vai além e assinala com especial dramaticidade que se esse mal não existisse, ele próprio sofreria menos; aqui, é difícil separar o Rousseau que lamenta a corrupção e degeneração da sociedade daquele que lamenta pelo sofrimento de sua própria experiência pessoal, e isso se justifica pelas circunstâncias do escrito: vale recordar que Rousseau adentra

no assunto da magistratura usurpadora porque o Pequeno Conselho de Genebra, pretextando preocupação com a Religião e o Estado, condenara o *Emílio* e o *Contrato* como livros delituosos e, ato contínuo, providenciou a prisão do autor dessas obras sem lhe dar chance de uma retratação digna.

5.2 Do abuso do poder civil

Nas nove *Cartas escritas da montanha*, Rousseau retoma os textos de seus próprios livros condenados e se lança à tarefa de mostrar que os pretextos de Tronchin, sobretudo os que alegam o zelo pela religião e pelo Estado de Genebra, não passam de absurdos de um governo intolerante e de um homem inebriado pelo poder que o cargo de magistrado lhe trouxera, e, para levar adiante essa tarefa, nosso autor assume a identidade de um defensor público. Não é nenhum exagero dizer que as *Cartas da montanha* formam uma peça de direito processual formulada por um advogado público que se dirige ao soberano para realizar uma queixa contra o governo em defesa da lei e da liberdade públicas. Na oitava *Carta* se lê que "toda transgressão à lei, sendo um golpe contra a liberdade, torna-se uma questão pública, e quando a voz pública se eleva, *a queixa deve ser levada ao soberano*" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 849, grifo nosso).

Mas o que é exatamente esse *soberano* a quem Rousseau se dirige nas *Cartas* de 1764? A resposta a essa pergunta não pode ser simples porque, aí, a palavra *soberano* é polissêmica. Em certo sentido, ela se liga ao fato de que, no texto, a noção de tribunal se repete *ad nauseam*, com dezenas de ocorrências das palavras *tribunal* e *tribunaux*. Nesse prisma, o soberano seria o *lugar* privilegiado do juízo, o tribunal dos tribunais, onde o julgamento do embate jurídico entre os litigantes Jean Tronchin e Rousseau deve ser decidido em última instância.

Contudo, esse soberano também é o *juiz* que deve dar a sentença final no tribunal em que Rousseau apresenta a sua queixa, pois esse juiz encontra-se em posição elevada acima das disputas, acima das diferenças de opinião em matéria de religião; esse soberano tem olhos para identificar o ato objetivo de intolerância, desconsiderando por completo se o sujeito que o praticou pertence à esfera civil ou à eclesiástica, pois, para o soberano juiz, intolerância é sempre intolerância, não importa de onde ela vem. Não é preciso muito para deduzir que esse soberano juiz é o soberano do *Contrato Social*, é a potência legislativa das origens do povo, da república ainda jovem e não corrompida pelos governos. As sentenças desse juiz incorruptível sempre tendem para o bem comum, refletem apenas o interesse público, traduzem imediatamente os princípios normativos da razão em matéria de

direito político. Rousseau (1964b, v. 3, p. 972) espera ansioso por sua sentença porque "quando a potência legislativa fala, tudo entra de novo na igualdade; qualquer outra autoridade se cala diante dela; sua voz é a voz de Deus sobre a Terra".

Por fim, há um terceiro sentido. Esse soberano é também o povo da Genebra do século XVIII, e, nesta qualidade, é a *vítima* ferida pelo mal da intolerância praticada por seu governo, vítima que o advogado Rousseau defende e com a qual se identifica pessoalmente. Nas *Cartas da montanha*, a defesa que o autor faz em favor de sua cidadania é coextensiva à defesa de todos os cidadãos de Genebra que, juntos, formam o poder soberano; daí por que se pode declarar que é na qualidade de um defensor público que Rousseau constrói a justificação do filho dos cidadãos Isaac e Suzanne.

Em face dessa polissemia em torno da palavra *soberano*, restam duas questões: como o autor opera a aparente contradição entre a majestade do soberano *juiz* e a miséria do soberano *vítima*? Como é possível colocar ambos num mesmo espaço de ação? Rousseau entende que a miséria do soberano que ele vê na Genebra diante dele é real, entende também que sua ideia contratualista de soberano juiz que faz imperar a lei sobre a autoridade dos homens é uma conjectura racional. Contudo, ele aposta na capacidade ativa dessa conjectura ao situá-la no plano do tempo histórico, no mesmo espaço de atuação dos governos. Desse modo, é possível pensar na ideia de um soberano forte e justo como um feliz estado primitivo de Genebra que, com o passar do tempo, teria sido corrompido mediante o acúmulo de pequenas artimanhas operadas pelo governo.

Trata-se, aqui, de retomar os mesmos e poderosos recursos argumentativos com os quais o autor enriquecera sua crítica ao mal da sociedade no *Discurso da desigualdade*. O objetivo das *Cartas* — sobretudo das três últimas — não é apenas criticar o mal do estado atual de Genebra tendo como medida um hipotético e bom estado das origens, mas revelar, por meio de uma narrativa genealógica, como se deu, amiúde, a intencional e perversa ação sistemática de um agente corruptor em que deve pesar toda a culpa do mal, e esse agente é imanente, é um sujeito da história, é o governo de Genebra. Nenhum Deus, nenhum acaso, nenhuma *lei* natural irreversível é chamada a dividir a culpa do mal em que está concernido o governo genebrino.

É verdade que o autor do *Contrato Social* previra a tendência natural de todo governo em degenerar, mas essa degeneração não é fruto da necessidade; se assim fosse, o governo de Genebra estaria desculpado e a culpa estaria na natureza da máquina política. Mas não é esse o caso. Além disso, em sua teoria do Estado, Rousseau previu que essa tendência à degeneração poderia dar-se em sentidos opostos: "há duas vias gerais pelas quais

um governo degenera, a saber: quando ele se contrai, ou quando o Estado se dissolve" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 421). Essas duas possibilidades, no Tratado, se deduzem facilmente da artificialidade da articulação entre o corpo político e o corpo do governo: o primeiro, sendo de natureza legislativa, não poderia nem esmagar nem ser esmagado pela lei, mas o segundo, sendo de natureza executiva, e não tendo uma relação natural com a lei, pode tanto esmagá-la quanto ser esmagado por ela.

Portanto, se Genebra tomou o rumo da dissolução de seu Estado isso não foi culpa da divindade, nem do acaso e nem da lei natural; se o governo de Genebra tomou o rumo de uma degeneração que esmagou a lei e usurpou o poder soberano, nem a providência nem o acaso teve algo a ver com isso. Tudo fica por conta de uma história imanente formada por atos intencionais e deliberados, pelos quais os magistrados de Genebra chegaram ao ponto de condensar o poder de todo o povo soberano num *Pequeno Conselho* e tornar-se um exemplo cabal daquela degeneração que

> consiste em contrair-se não o Governo, mas o Estado; quero com isso dizer que o grande Estado se dissolve, que se forma outro dentro dele, composto unicamente de membros do Governo, o qual, em relação ao resto do povo, não passa de senhor e tirano. Desse modo, no momento em que o Governo usurpa a soberania, rompe-se o pacto social e todos os simples cidadãos, repostos de direito em sua liberdade natural, estão forçados, mas não obrigados a obedecer (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 422).

Esta hipótese prevista no *Contrato* — a da usurpação do poder soberano pelo corpo do governo — é a que Rousseau levanta nas *Cartas* para mostrar que o governo de Genebra nela se encaixa, determinando um abuso de poder a que se deve dar o nome de *despotismo*[62]:

> A fim de dar nomes diferentes a coisas diferentes, chamo *tirano* ao usurpador da autoridade real, e *déspota*, ao usurpador do poder soberano. O tirano é aquele que se intromete, contra as leis, a governar segundo as leis; o déspota é aquele que se coloca acima das próprias leis. Assim, um tirano pode não ser um déspota, mas um déspota é sempre um tirano (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 423).

Esse defensor da soberania do povo não se contentará apenas em descrever as artimanhas, as politicagens, as pequenas corrupções que se fizeram em torno do direito de

---

[62] Na *Carta à Condessa de Boufflers*, de agosto de 1762, buscando cobrir David Hume de elogios em razão deste representar uma expectativa de asilo contra as perseguições em território francês, Rousseau, um tanto anacronicamente, atribui ao seu protetor a autoria de sua percepção de que despotismo e intolerância seriam, afinal de contas, uma só coisa: "eu odiava o despotismo republicano e a intolerância teísta. Sr. Hume disse: aquilo que faz a intolerância, faz o despotismo. Ele viu todos os lados do objeto que a paixão só me deixara ver apenas por um lado" (ROUSSEAU, 1826a, v. 21, p. 384). Convinha dar a Hume, declarado na referida *Carta* como o mais verdadeiro filósofo que Jean-Jacques havia conhecido, a autoria de uma perspectiva que, para Rousseau, era epistemologicamente superior e mais correta por atacar, ao mesmo tempo, os dois lados de um mesmo objeto.

representação e do direito negativo ao ponto de transformar em despotismo o governo genebrino. Ele assinalará, também, o caráter condutor dessa corrupção ao insinuar que o governo genebrino, em vez de haver se conduzido segundo a razão, tenha preferido se deixar conduzir pelo gosto por costumes controlados, por regras pelas quais se buscou submeter tudo e todos a uma rígida disciplina. Acerca desse gosto por uma ordem social inflexível de caráter calvinista, o autor das *Cartas* faz a seguinte reflexão: "quando é que os homens perceberão que não há nenhuma desordem tão funesta quanto o poder arbitrário, com o qual eles pensam remediar a própria desordem?" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, c. 7. p. 828).

O autor compreende que foi o medo da desordem que fez o governo genebrino se alvoroçar em demasia com as ideias revolucionárias do *Contrato* e do *Emílio*, mas não perdoa esse governo porque a ordem que este tem em mente é de uma natureza despótica. Teria sido esse amor pela ordem despótica que fez o magistrado civil de Genebra cometer o sofisma pelo qual pretextou a perseguição que vitimou e tanto irritou Rousseau: "tudo o que é da alçada da autoridade em matéria de religião, é da alçada do governo" (TRONCHIN, 1895, p. 11).

A esse sofisma nosso cidadão responde: "afirmar que tudo que é da alçada da autoridade em matéria de religião é também da alçada do governo é uma proposição verdadeira se, por esta palavra 'governo' se entende o poder legislativo ou o soberano, mas é totalmente falsa se for entendida como poder executivo ou magistrado" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 771). E sabemos que nosso defensor do poder legislativo está muito longe de considerar que pela palavra governo se deva realmente entender o poder legislativo ou o soberano. Contrariamente, é precisamente esse o entendimento que de fato está por trás das pretensões despóticas de Tronchin. Para denunciar essa pretensão, em face de cada uma das formulações nas *Cartas escritas do campo*, em que o magistrado Tronchin faz a palavra *governo* aparecer confundida com o sentido das palavras *soberania* e *autoridade*, Rousseau oferece uma refutação pontual, denunciando, em cada uma delas, a existência do sofisma anfibológico. Mais ainda, nosso autor interpreta tal formulação como *argumentum ad baculum*, o argumento que não se funda em máximas, mas na força — pois "sobre o que se pode fundar a máxima [...] de punir a razão?" (Ibid, p. 798). A consequência para o próprio magistrado civil dessa preferência pela lógica da força em vez da força da lógica é a ruptura do pacto social e, com ele, a reposição de todos os cidadãos ao seu estado de liberdade natural, em que ninguém mais está obrigado a reconhecer e obedecer nenhum governo, pois um magistrado que se tornou intolerante e vence sempre as causas a qualquer custo, não pode mais ser visto meramente como um criminoso dentro do Estado; ele é, sim, um destruidor do

Estado, um inimigo.

Ao analisar as interpretações que os juristas do governo genebrino fizeram da Constituição de Genebra, nosso autor conclui: "não há Estado algum em que esses dois poderes sejam tão separados e onde tanto se tenha esmerado em confundi-los [...] nenhum deles distinguiu suficientemente o soberano do governo, o poder legislativo do poder executivo" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 837). E, na esperança de que o povo genebrino reconheça a "falsa luz" (op. cit.) com que o seu governo buscou se justificar, nosso autor enfrenta o desafio, para ele original, de examinar a Constituição à luz de uma teoria democrática: "Povos," — diz o democrata — "quanto vos enganaram recorrendo, frequentemente, à intervenção dos poderes para autorizar o mal que ignoram e que se quer fazer em seu nome!" (Ibid, p. 796).

Ao realizar a defesa do povo genebrino nas *Cartas escritas da montanha*, Rousseau se engaja simultaneamente em duas causas; no curso de uma delas ele se afasta, e no da outra ele se aproxima dos *philosophes* do século XVIII. Aquela pela qual se afasta dos seus pares é a causa democrática. Com efeito, os filósofos do XVIII, à exceção de Rousseau, "foram liberais, mas não foram democráticos" (ROUANET, 2010, p. 121); como observa Kuntz (2012, p. 70), "antes de Rousseau aparecer na cena literária da Europa, os críticos da ordem existente estiveram ampliando sua órbita de interesses lentamente demais para incluir o povo em seus planos de reforma".

Contudo, se nessas mesmas *Cartas da montanha* a causa democrática afasta Rousseau dos *philosophes* do XVIII, a luta contra o mal da intolerância que ele liga indissoluvelmente a essa causa o reconcilia com a luta filosófica de seu século. É como defensor da tolerância que o texto das *Cartas* "encobre o distanciamento entre o pensamento de Rousseau e o dos enciclopedistas" (PISSARRA, 1988, p. 55). Nenhum outro texto revela melhor o engajamento do filósofo na questão da tolerância e nem as semelhanças que se podem detectar entre ele e Voltaire. Como fizera o autor do *Tratado sobre a tolerância* em relação ao *Affaire Calais*, Rousseau assume o papel de um defensor público envolvido num *affaire d'intolérance* ante um tribunal no qual examina as irregularidades dos autos de um processo que envolve abuso de poder, com a diferença de que seu esforço e seu interesse na defesa de sua vítima não se compara ao esforço de nenhum outro advogado, pois seu interesse na causa é indiscutível. Se no *Contrato Social* o autor é o filósofo que medita sobre os princípios do direito político e os modos de conservá-los, nas *Cartas escritas da montanha* ele é o advogado incansável que destrinça esses princípios, instruindo-os com artigos legislativos, regulamentos, estatutos de conselhos deliberativos, ordenações eclesiásticas, jurisprudências,

registros históricos, e sobretudo com contra-argumentações precisas, em face das acusações e ações do Conselho genebrino. Seu objetivo é obter uma sentença favorável do soberano juiz, seja pela extinção do processo em vista dos vícios procedimentais do Conselho, seja pelo julgamento do mérito que evidencie a inocência material do cidadão genebrino e a equivalente culpa do magistrado civil. Nas *Cartas*, Rousseau não reconhece absolutamente nenhuma autoridade civil desse magistrado que o perseguira, este é colocado *sub judice* à espera de que o soberano dê o golpe fatal.

O texto de Rousseau contém todos os elementos de uma perfeita refutação, embora tais elementos não estejam organizados segundo a estrutura formal de uma peça de contestação judicial. A enumeração de vícios procedimentais cometidos pela parte contrária e questões de mérito que buscam inverter o ônus da causa estão presentes, mas misturados. O estilo é jurídico e teológico; o tom é mais moderado que efusivo. Esse conjunto de caracteres torna o texto um tanto árido, mas, como pretende o autor, torna-o também objetivo e circunspecto. Em sua advertência introdutória, ele escreve: "limitei-me a raciocinar; exaltar-me seria aviltar-me" (1964n, v. 3, p. 685) e, de fato, não se vê nas *Cartas da montanha* as lamúrias exaltadas de que dão exemplos as obras autobiografias dos últimos quinze anos da vida de Jean Jacques. A escrita é a do jurista instruído que examina detidamente e a sangue frio todo o corpo da acusação a fim de torná-la inepta pela denúncia de suas inconsistências. Dentre os vícios procedimentais que Rousseau aponta contra a ação do magistrado civil estão as falsificações, a incompatibilidade do rito, a incompetência territorial, a incompetência material e a ilegitimidade passiva. Valendo-se do princípio jurídico da eventualidade, o autor adentra também no território do mérito, peticionando que "os delitos contra a religião [de que os tratados de Rousseau são acusados] não têm [...] a realidade que ele [Tronchin] lhe empresta" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 780) e que, pelo contrário, foram os atos cometidos pelo magistrado civil que tiveram uma existência bem real.

Percorramos então as trilhas que melhor elucidam a reflexão rousseauniana acerca do mal da intolerância nas *Cartas escritas da montanha*, apresentando os argumentos dessa obra conforme a estrutura de uma peça contestatória de direito, ou seja, colocando em sequência as cinco alegações de vícios procedimentais e a questão de mérito de modo a que se conformem, na medida do possível, com a ordem em que aparecem no texto.

O primeiro vício alegado por Rousseau como causa de inconsistência do processo de Tronchin é a falsificação. Nas *Cartas escritas do campo*, o seu autor teria feito passar por citações do *Emílio* e do *Contrato* textos que seriam, na verdade, montagens feitas com o objetivo de moldar a obra rousseauniana ao sabor dos interesses do magistrado civil.

Indignado contra a baixeza desse expediente, nosso defensor público protesta contra "essa maneira odiosa de recortar uma obra, de desfigurar todas as suas partes, de julgá-la a partir de pedaços arrancados aqui e ali ao bel prazer de um acusador infiel que produz o próprio mal, afastando-o do bem que o corrige e o explica, deturpando de todas as maneiras seu verdadeiro sentido" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 707).

Outro vício procedimental que serve de preliminar ao mérito é o da incompatibilidade entre rito e matéria. Segundo o autor, o bom senso ordena que um rito que parte do processo de conhecimento do delito até a fase de sua execução penal, sobretudo em matéria que envolve pena restritiva de liberdade de locomoção, jamais poderia ocorrer mediante rito sumário, como foi o caso. Sabe-se que, do conhecimento da existência do *Contrato Social* e do *Emílio* até a decretação da ordem de prisão contra o autor não teriam se passado mais de dez dias: "receber o livro pelo correio, lê-lo, examiná-lo, citá-lo, queimá-lo, mandar-me prender, tudo isso foi questão de oito ou dez dias: não seria possível imaginar um procedimento mais rápido" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 761). Para obstar positivamente contra a sumariedade desse rito, o defensor se reporta aos arquivos jurisprudenciais que deram conta de que, em casos anteriores, o processo disciplinar durara vários meses, a exemplo do ocorrido com Nicolas Antoine (1632) e Jean Morelli (1563), cujo caso também se tratava de um autor acusado de haver escrito um livro atacando a disciplina eclesiástica.

O terceiro dos vícios procedimentais seria o da incompetência territorial, um tão primário que Rousseau chega a debochar dos magistrados por não terem atentado ao princípio jurisprudencial que o determina. Na argumentação que evoca esse princípio, o autor escreve: "os crimes mais atrozes, mesmo os assassinatos, não são e não devem ser julgados por outros tribunais que não sejam os dos lugares onde foram cometidos [...] será necessário que eu sempre tenha que ensinar, às minhas custas, os elementos de jurisprudência aos meus juízes?" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 765).

O fato que Rousseau alega em face desse vício é de que, não tendo sido os seus livros impressos nem publicados em território genebrino, o magistrado de Genebra não teria qualquer competência territorial para julgá-los, de modo que deve ser considerado no mínimo como *cruel* o raciocínio usado por Tronchin para perseguir os livros do autor: "um reino vizinho persegue o *Emílio* e seu autor. O que fará o governo de Genebra?" (TRONCHIN, 1895, p. 9). Como se sabe, a resposta do próprio Tronchin (1895, p. 18) foi retribuir "um juízo contra as obras do Sr. Rousseau" e ordenar que "caso ele [Rousseau] venha à cidade ou às redondezas ele seja antes apreendido" (Ibid, p. 20). Nosso autor retoma a indagação acima de Tronchin para sugerir outra resposta mais de acordo com a justiça, com a

humanidade e também com a postura política adequada à cidade de Genebra. Já que esta cidade ficara conhecida na Europa pelo célebre artigo de d'Alembert como a república da tolerância, nada mais conveniente que Genebra firmasse essa posição indo de encontro à intolerância do Parlamento de Paris:

> A resposta é simples. Não fará nada, não deve nada fazer, melhor ainda, deve não fazer nada. Inverteria toda ordem judiciária, desafiaria o Parlamento de Paris, disputaria com ele a competência, imitando-o. Exatamente porque fui condenado em Paris, não poderia sê-lo em Genebra. Certamente, o delito de um criminoso tem uma jurisdição e uma jurisdição única; ele não pode ser culpado ao mesmo tempo pelo mesmo delito em dois Estados (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 765)

O quarto vício denunciado por Rousseau é o da incompetência material, uma vez que o tribunal por lei definido em Genebra como o único competente para julgar em matéria eclesiástica seria o Consistório. Instrumentalizado com argumentos de ordem legal, Rousseau realiza o mesmo trabalho teórico que Locke se lançou na sua *Carta sobre a tolerância*: "distinguir entre os assuntos da cidade e os da religião e definir os limites exactos entre a Igreja e o Estado" (LOCKE, 1965, p. 92). Citando o artigo 97 da Ordenação Eclesiástica de Genebra, nosso promotor defende que a lei da cidade teria "expressamente distinguido tanto as vocações quanto a administração de um [o Conselho] e de outro [o Consistório]" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 775); que, segundo a boa interpretação da lei, o primeiro seria um poder civil de natureza executiva, e o segundo um tribunal eclesiástico destinado a "pronunciar como teólogo sobre o que é ou não dogma" (Ibid, p. 772); que um foi feito para manter a "boa ordem em geral" (Ibid, p. 776), e o outro para manter a "boa ordem em matéria de doutrina" (op. cit.); que a um competiria usar de éditos e espadas para cuidar da segurança civil, e ao outro usar de advertências e admoestações para cuidar da ortodoxia. Em resumo, alega o autor que o *Pequeno Conselho*, de onde viera o abuso de poder, não poderia ter sido juiz de pontos de doutrina religiosa como se estes não dependessem de uma competência específica. Na quinta *Carta*, Rousseau vê os Magistrados do Conselho como autores da mesma arrogante negligência que Sócrates vira em seu antagonista por ocasião do julgamento que o levaria à morte: a arrogância do intolerante que não consulta primeiro os mestres e sábios antes de se meter a dizer e a fazer o que não sabe:

> diz a regra que naquilo que concerne uma ciência ou uma arte, considere-se, antes de qualquer pronunciamento, o julgamento dos professores nessa ciência ou peritos nessa arte. Por que, na mais obscura, na mais difícil de todas as ciências, quando se trata da honra e da liberdade de um homem, de um cidadão, os Magistrados negligenciariam as precauções [...]? (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 776).

O autor das *Cartas escritas da montanha* pretende que, por essa razão, não

haja disparidade entre a intolerância cometida contra o cidadão de Genebra e o cidadão de Atenas, e nisto reproduz o mesmo argumento histórico de Voltaire (2000, p. 37), que, ao defender Calais, observara que "o exemplo de Sócrates é, no fundo, o mais terrível argumento que se possa citar contra a intolerância". Outro fato em comum pelo qual Rousseau faz-se assemelhado ao caso Sócrates é o de que a ação intolerante movida contra a vítima resultara para esta na perda de um bem incomensurável. Sócrates perdera sua vida, Rousseau perdera sua honra; apesar de diferentes, esses bens teriam em comum o fato de serem incomensuráveis: não há como medir a perda da vida, nem como medir a perda da honra. A arrogância e a negligência do Magistrado no tocante ao seu desvio de competência material não teria sido, para Rousseau, uma variável indiferente ao mal do abuso do poder. Em face disso, o defensor busca demonstrar que se o Consistório tivesse recebido o processo em primeira instância, o tratamento dispensado ao autor do *Emílio* teria sido bem mais tolerante, pois previa o artigo 88 da Ordenação Eclesiástica que

> se houver alguém que dogmatize contra a doutrina estabelecida, que seja chamado para conversar; se ele se retratar, que seja desculpado sem escândalo nem difamação; se insistir em sua opinião, que seja admoestado algumas vezes, para que se tente demovê-lo. Se, ainda assim, percebe-se a necessidade de maior severidade, que seja privado da Santa Ceia e que o magistrado seja avisado para que se assegure a punição (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 759).

O autor extrai desse artigo as observações que julga suficientes para caracterizar como intolerância e abuso do poder o ato cometido pelo Conselho. Este, ao usurpar uma competência técnica do Consistório, além de cometer várias ilegalidades e negligências para com as mais básicas e importantes regras da razão, teria causado sérios danos morais à vítima. Com efeito, ter-se-ia verificado que o magistrado civil:

(i) ao tomar para si a competência do Consistório, cujo poder eclesiástico valia-se apenas das armas da persuasão e da argumentação, e nunca do mando ou da espada, que seriam armas exclusivas do poder civil, o magistrado terminara naturalmente por usar de força excessiva, ultrapassando assim os limites normativos da polícia doutrinária canonizados nas clássicas regras lockianas da tolerância, as quais determinam que "uma coisa é persuadir, outra mandar; uma coisa é agir com argumentos, outra agir com éditos e obrigar com a espada" (LOCKE, 1965, p. 93); (ii) ao estabelecer que "o arrependimento é inútil" (TRONCHIN, 1895, p. 12), impedindo a vítima de reconduzir-se, enquanto a razão "não considera que tal delito seja imperdoável" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 759) e a lei estabelece "um lento processo de recondução do culpado" (Ibid, p. 759), violentou-se duplamente a vítima, tanto em seu direito ao erro quanto ao seu direito de retratação, pois a

matéria é de tal ordem que todos teriam o direito de errar e de se retratar conforme os ditames da própria consciência; (iii) ao fazer dos erros em matéria de religião uma arma contrária ao que dita a lei e a razão, que "prevê a tolerância" (op. cit.), incorreu-se num mal tanto mais monstruoso quanto se exerceu num século onde se tornou inconcebível a prática da intolerância na Europa. "Como é possível" — indaga o autor — "que, depois de tantas tristes experiências e em um século tão esclarecido, os governos ainda não tenham aprendido a jogar fora e quebrar essa arma terrível [...]? (Ibid, p. 803).

E dado que o Conselho avançou sobre a competência do Consistório, terminando por abandonar a regra de decidir exclusivamente sobre fatos e corpos de delito positivos e bem averiguados para exercer um poder despótico alegando imputações vagas e arbitrárias como erros sobre religião, Rousseau conclui sua preliminar sobre o vício de competência material apontando um efeito bizarro da situação em que o magistrado o colocara: "uma contradição bem divertida nesse assunto é que minha prisão foi decretada por meus erros, mas não fui excomungado. O Conselho me persegue como apóstata e o Consistório continua aceitando-me entre os fiéis. Isso não é curioso?" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 773).

Nunca é demais lembrar que, até aqui, nos limitamos ao plano das formalidades jurídicas. Através desse gênero de argumentações, Rousseau se propõe apenas a apontar vícios puramente formais de direito pelos quais a ação do Conselho deve restar nula. Trata-se aqui de preliminares ao mérito, e não do mérito. Nem de longe é permitido ao leitor das *Cartas* imaginar que, diante de tais preliminares, Rousseau se considere, de fato, passível de censura doutrinária. A considerar os fatos políticos, é mais do que provável que o autor se voltasse contra o Consistório caso este tivesse recebido algum processo para discipliná-lo, pois o respeito pela autoridade desse órgão estava já bastante limitado entre os genebrinos; em pleno século XVIII, não havia motivo consistente para crer que seria do interesse de qualquer ministro religioso se dispor a promover ritos purgativos e puramente cerimoniais para com um filósofo como Rousseau. Ademais, Genebra já estava bastante corrompida para que o Consistório fosse um órgão útil à conservação dos costumes. Como bem observara o autor do *Contrato*, "a censura pode ser útil à conservação dos costumes, não, porém, para os restabelecer. Colocai censores durante a vigência das leis; tão logo estejam estas perdidas, tudo descamba no desespero" (ROUSSEAU, 1964h, v. 3, p. 459).

Ao quinto defeito procedimental que Rousseau alega haver na ação do Conselho se pode dar o nome de vício da ilegitimidade passiva. Ele consiste na alegação de que a indicação da autoria do delito e da pena não é legítima em razão da qualificação do

sujeito passivo da ação acusatória. Rousseau esboça esse defeito a partir de duas perspectivas. A primeira é de natureza tal que, para compreendê-la, é preciso entender como o autor interpreta o fato do magistrado genebrino haver estabelecido que os livros *Emílio* e *Contrato* deveriam ser queimados sob a alegação de que imbuíam todos com opiniões delituosas e que, quanto ao autor, "o arrependimento é inútil" (TRONCHIN, 1895, p. 12): "Me julgaram" — declara Rousseau (1964n, v. 3, p. 769) — "sem que eu tenha sido ouvido, já que bastava compreender o próprio livro e que a desonra do livro não cai de forma alguma sobre o autor". O objetivo aqui é estabelecer que o processo de Tronchin está viciado pela ilegitimidade passiva em razão de livros não serem pessoas, de nada sentirem, e portanto não poderem figurar legitimamente como sujeitos passivos de delito e de pena. Para Rousseau, não faz sentido se qualificar coisas como se estas cometessem delitos e merecessem, por isso, ser punidas, pois toda punição necessariamente deve estar dirigida a uma pessoa real: "é verdade que o julgamento que qualifica e avilta o livro ainda não atacou a vida do autor, mas já matou a sua honra: suas garantias e defesas ainda permanecem como são naquilo que diz respeito à pena aflitiva, mas ele já recebeu a pena infamante. Já está difamado e desonrado" (Ibid, p. 791). Rousseau de fato tem razão quando afirma que um livro não tem honra, e que a pretensão de desonrar um livro é, na verdade, a pretensão de desonrar e difamar seu autor. Ademais, acresce ele, "um governo sábio [...] deve bem menos se propor punir o autor do que impedir o efeito da obra" (Ibid, p. 784), pois "deter o autor não é remediar nada, ao contrário, é aumentar a publicidade do livro e, consequentemente, piorar o mal" (op. cit.).

Ainda em torno da questão da ilegitimidade passiva dos livros, Rousseau acusa o sofisma da argumentação pela qual o magistrado civil pretendeu ver mais gravidade nos erros de religião escritos em livros do que nos que dogmatizam em viva-voz diante do povo. Contra esse sofisma, o genebrino tece a seguinte consideração:

> o povo cego é fácil de seduzir; um homem que dogmatiza provoca distúrbios, pode mesmo causar motins. A menor ação nesse sentido é sempre vista como um atentado punível, em razão das conseqüências que daí podem resultar. Mas o mesmo não acontece com o autor de um livro. Se ele ensina, pelo menos, não provoca distúrbios nem motins, não força ninguém a escutá-lo, a lê-lo; de forma alguma vos procura, vem apenas quando é procurado, deixa-vos refletir sobre aquilo que vos disse, absolutamente não discute convosco, não cria animosidades, não se obstina, não tira vossas dúvidas, não resolve vossas objeções, não vos persegue. Se quereis deixá-lo, ele vos deixa e, no caso, o que é mais importante, não se dirige ao povo (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 782).

A segunda perspectiva do vício de ilegitimidade passiva presente na ação do Conselho diz respeito ao fato de que, mesmo sendo Rousseau uma pessoa real, ele também

não poderia figurar como autor de delito nem de pena porque as opiniões registradas em seus impressos não atacariam a religião nem no plano da doutrina nem no da moral e que, pelo contrário, tais opiniões encontrar-se-iam de acordo com a mais sadia interpretação da Escritura e seus efeitos estariam todos dirigidos à manutenção da boa moral e da ordem social, sendo, portanto, falsa, absurda e improcedente a imputação de que seus livros "atacam de fato a religião" (TRONCHIN, 1895, p. 13).

É no bojo das justificativas apresentadas frente a essa perspectiva da ilegitimidade passiva que o autor apresenta suas razões de mérito, mas aqui Rousseau se vê na impossibilidade de colocar algo realmente novo. Tudo que lhe resta é recolocar, sob novas palavras, a mesma ideia fundamental que forma o eixo do pensamento filosófico pelo qual foi acusado, a saber, que

> Esse delito [de escrever o *Emílio* e o *Contrato*] tão terrível e sobre o qual se fez tanto barulho — admitindo que seja real — se reduz, então, a um erro qualquer sobre a fé que, se não é vantajoso à sociedade, pelo menos lhe é indiferente; sendo o maior mal que daí resulta a tolerância em relação às opiniões de outrem, e consequentemente, a paz no Estado e no mundo sobre os assuntos de religião (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 758).

Evidentemente, ao pretender que o efeito de sua doutrina seja a tolerância, Rousseau está muito longe de admitir que haja algum erro real em matéria de religião. Ele aposta em que o soberano juiz, armado de uma cultura habituada ao exame da Escritura, saberá ser suficientemente inteligente para perceber que essa mesma Escritura estabeleceu que é pelo fruto que se deve conhecer o verdadeiro cristão, e que, se o fruto da doutrina de Rousseau é a caridade e a tolerância, a sua doutrina não está errada; aposta, ao se colocar como vítima de um governo perseguidor, que o soberano saberá consultar a história do primitivo cristianismo e as profecias evangélicas para ver que o verdadeiro cristão é o perseguido, e não o perseguidor.

No tocante aos elementos internos da doutrina propriamente dita, o autor desafia a que se identifique algo que nela esteja fora do razoável. Sua doutrina se fundaria somente nas máximas da razão, a saber, que "os tribunais humanos [...] foram criados para punir os crimes, não os pecados, [...] não são os vingadores de Deus, mas das leis" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 787); que "os homens não devem se imiscuir na religião do outro" (Ibid, p. 798); que "os magistrados, os reis, não têm nenhuma autoridade sobre as almas" (Ibid, p. 711); que "se os homens [forem] julgados por sua fé, mais do que por suas obras, estariam todos à mercê de quem quer que quisesse oprimi-los" (op. cit.); que "aquilo que os tribunais civis devem defender não é a obra de Deus, é a obra dos homens" (Ibid, p.

788). Portanto, seja pelos efeitos morais, seja pelos conteúdos, sua doutrina deve ser inocentada, e que sejam as acusações do magistrado civil declaradas falsas e o seu autor o verdadeiro inimigo do Estado e mesmo da religião, pois se Tronchin pretextara que não havia nada de divino na interpretação rousseauniana puramente tolerantista do evangelho, era porque, para ele, "a tolerância, o esquecimento das injúrias, o perdão aos inimigos, o amor ao próximo, a fraternidade universal e a união do gênero humano pela caridade são igualmente invenções do diabo" (Ibid, p. 763).

Em suma, o autor aposta que se o soberano juiz julgará segundo a razão e o interesse público, ele saberá ver que o presente litígio Cidadão de Genebra *vs* Governo de Genebra é um litígio entre a sublime racionalidade e a rasteira intolerância, entre a ideia do bom governo (o do *Contrato Social*) e a prática do mau governo (o de Tronchin) — e não há espaço aqui para se considerar que governo do *Contrato* teria sido inspirado no governo de Genebra, pois haveria uma enorme diferença entre a Genebra do *Contrato* e a Genebra de Tronchin: uma seria o modelo puro de justiça a servir de medida para assinalar a corrupção da outra.

Quanto à questão da prova dos milagres, ponto pelo qual Tronchin também atacara os livros ao afirmar que as dúvidas formuladas no *Emílio* acerca desse gênero de prova atacariam a religião do Estado genebrino, Rousseau contesta, na *Terceira Carta*, através dos mesmos argumentos antes estabelecidos no *Emílio* e na *Carta a Beaumont*, tornando-se desnecessário reproduzi-los aqui. Todavia, uma diferença deve ser assinalada: nas *Cartas escritas da montanha*, a crítica à prova dos milagres é mordaz, e não sem razão. Se Rousseau já considerava suficientemente revoltante ver, em pleno século XVIII, eclesiásticos parvos discursando em defesa de sua religião e de sua doutrina estabelecendo como prova destas os milagres, o que dizer ao ver um magistrado civil pregar esse mesmo tipo de argumento sob a desculpa de que sua intenção é defender as leis civis de sua cidade? Tendo em vista o ponto dos milagres, Tronchin pretendera que seria preferível atacar a obra dos homens a atacar a obra de Deus em qualquer um de seus pontos, e a isso Rousseau responde: "confesso que esse discurso, quando muito, me pareceria passável na boca de um capuchinho, mas me chocaria enormemente sob a pena de um magistrado" (ROUSSEAU, 1964n, v. 3, p. 787).

5.3 Do abuso do poder representativo

Não obstante a defesa candente do cidadão de Genebra dirigida ao soberano, e da imensa repercussão que suas *Cartas* defensivas tiveram na Europa, o povo genebrino seguiu a sua vida como dantes, mas, para Rousseau, as coisas mudaram; já haviam mudado, e

muito. Um intenso trânsito panfletário começara a circular tornando o escritor ainda mais célebre do que quando publicara *Júlia*, o *Emílio* e o *Contrato*. A força persuasiva com a qual Rousseau combatera a intolerância era incompatível com qualquer outra do século XVIII; usando de uma linguagem que tanto abria feridas na sensibilidade quanto se conformava ao entendimento, ele terminou por romper[63] com aqueles em que predominava a força das armas, e com aqueles em que predominava a força dos argumentos.

Mas não foi apenas a fama proveniente de seu onipotente e persuasivo discurso da tolerância que o isolou como escritor nos últimos quinze anos de sua vida. Rousseau experimenta um outro gênero de solidão em sua vida pessoal decorrente da solidificação de suas idiossincrasias pessoais. Com a idade e a fama, ele deixa totalmente de se preocupar em se mostrar solícito e gentil para com amigos e parentes próximos, se é que alguma vez ele teria levado a sério essa preocupação. Um exemplo marcante desse desleixo para com as regras de etiqueta é a história de seu contato pessoal com David Hume. No curto período em que Hume se fez de anfitrião do célebre e perseguido cidadão de Genebra, a alegria inicial do filósofo escocês em exibir seu protegido perante os jantares palacianos foi logo desfeita pelos aborrecimentos frequentes que o diplomata passou com as repentinas mudanças de humor do homem das Charmettes. É sobretudo acerca dos anos finais de sua vida que se deve dar crédito a Rousseau quando ele escreve que preferia passear ao ar livre e sozinho nos arredores ajardinados a se enfronhar nos salões entre tagarelas frívolos; ler e escrever sobre filosofia tornara-se um hábito fixado e difícil de conciliar com compromissos sociais que reclamavam habilidades, para ele, pouco dignas de um grave pensador da moral. Rousseau não apenas nunca se rebaixava ao ponto de pedir desculpas por suas indelicadas extravagâncias, como buscava fazer-se amável justamente por sua falta de amabilidade através de um apelo a que compreendessem que suas aparentes grosserias se deviam exclusivamente aos imperativos da alma Jean-Jacques, esse selvagem interior que, às vezes, lhe aflorava sem que o escritor Rousseau pudesse evitar. Essa alma incapaz de travar qualquer discussão entre os convivas dos salões, essa alma livre de indivíduo selvagem e solitário, por não ser uma fração social, não podia compreender o que é participar da sociedade, não sabia como se ajustar a ela; por isso, quando em sociedade, intimidava-se, assustava-se e, sentindo-se fora de seu natural, fugia carregando consigo o escritor em busca de algum lugar selvagem e solitário ao ar livre. Mas tudo isso, garante Rousseau, Jean-Jacques fizera de forma

[63] Esse rompimento, ao que parece, atendia tambem às conveniências de um autor famoso em vida. No século dos grandes autores todos queriam brilhar e ninguém queria viver à sombra de outro; a guerra de vaidades era intensa entre escritores e, nesse contexto, pode-se supor que a opção rousseauniana pela solidão e pela intensificação de suas indiossincrasias teriam algo de estratégia de preservação da própria celebridade.

absolutamente inocente, sem pretender agredir nem ferir ninguém.

Por fim, a maior e mais dolorosa solidão que se abateu ao escritor após suas refutações epistolares decorreu do enorme poder publicitário e econômico associado ao seu nome. O nome Jean-Jacques Rousseau passara a interessar tanto à classe editorial, que ganhava dinheiro com a publicação de obras polêmicas (sobretudo as de autores famosos e recém-falecidos), quanto à dos eclesiásticos e magistrados, que buscavam impedir, por todos os meios, novas investidas do polêmico escritor. Rousseau começou a ser policiado por olheiros da publicidade e dos poderes constituídos que o observavam a certa distância. A pesquisa biográfica de David Edmonds[64] nos dá conta de que se chegou ao ponto de indagar dos serviçais encarregados da entrega de maços de papeis em branco se a encomenda iria parar nas instalações onde Monsieur Rousseau estava, e se esse fosse o caso, tal já era o bastante para alvoroçar patronos das ciências e das artes, editores, financistas etc.: o que Monsieur Rousseau andaria escrevendo? Qual seria a próxima obra polêmica que se seguiria às suas réplicas epistolares? Qual será o político ou o religioso poderoso contra quem ele se voltará desta vez?

Para o autor, esse gênero de polícia era insustentável. Era o inverso daquilo que ele sempre desejara, a saber, escrever em sua vida privada sem ser incomodado por ninguém, e ver seus escritos impressos com seu nome publicados e lidos por todo mundo. A reação rousseauniana foi idealizar sua própria situação, tratá-la de modo a torná-la matéria de seus novos escritos, adaptando-a ao seu velho discurso sobre o mal da intolerância. Sob essa perspectiva, as barreiras que dificultavam o exercício de sua escrita e de sua publicação passam, então, a ser tratadas como obra dos intolerantes que abusam do poder. Na imaginação criadora do literato, tais intolerantes, não querendo ouvir a voz da razão nem permitir que os outros a escutassem, estariam agindo nas sombras para impedir que suas obras viessem à luz; a intolerância enviara, em segredo, seus agentes para acossar o escritor em sua vida privada, para roubar-lhe os seus escritos.

E Rousseau não se contentou em idealizar apenas a polícia editorial e governamental transformando-a numa espécie de perseguição intolerantista. Aos fatores da celebridade e do temperamento que de algum modo determinaram sua solidão, ele acrescenta o fator artístico-literário; ele idealiza também a própria solidão, fazendo-a parecer um produto de sua vontade; mais ainda, o produto de uma tendência fundamental sistematicamente

---

[64] Cf. EDMONDS, David, EIDINOW, John. O Cachorro de Rousseau; como o afeto de um cão foi o que restou da briga entre Rousseau e David Hume. Tradução Pedro Sette Câmara. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. [TÍTULO ORIGINAL: Rousseau's Dog: Two Great Thinkers at War in the Age of Enlightenment].

contrariada pela sociedade. Sob esse prisma, a "perseguição intolerantista" que Rousseau sofre na fase final de sua vida encontra-se, de algum modo, ligada à sua "solidão voluntária". Esse expediente que levou muitos dos leitores de Rousseau a acreditar que o pobre coitado fora tomado pela loucura da paranoia seria, na verdade, a obra de um espírito genial que anseia pela liberdade, que não admite ser amarrado pelas regras da conveniência social, que domina como ninguém a arte da escrita, e que encontrou uma abordagem inteiramente nova para tratar de um assunto que sempre lhe interessou: o problema do mal moral. Nessa fase, é mais do que mera eventualidade que Rousseau tenha feito de sua escrita de si uma base sobre a qual erigiu valiosos ensinamentos sobre o tema do mal da intolerância.

O primeiro e mais fundamental desses ensinamentos — e que serve de referência a todos os outros do gênero — é o que postula a interessante beleza da alma universal e apartidária chamada Jean-Jacques, alma comum a todos os indivíduos humanos e que, entretanto, é a alma pessoal de Rousseau. Os prólogos de suas autobiografias são advertências de que seria interessante que todo mundo lesse seus livros porque a descrição de sua alma pessoal não é a descrição de uma alma particular, mas a da justa e verdadeira alma humana universal que todo mundo carrega em si mesmo, sendo útil que cada homem pudesse ler tais livros para conhecer a si mesmo. No prólogo das *Confissões*, o autor solicita ao leitor: "em nome de toda a espécie humana, conjuro-vos a não destruir uma obra *útil* e única, que pode servir de primeira peça de comparação no estudo dos homens" (ROUSSEAU, 1959b, v. 1, p. 3). No dos *Diálogos*, ele previne ao leitor que sua obra deve ser inteiramente lida porque atende "aos interesses da justiça e da verdade" (Id, 1959e, v. 1, p. 665). Em todos esses textos nosso escritor insiste que um dos fatores essenciais à beleza dessa alma universal é o seu apartidarismo, sua inclinação natural para a verdadeira tolerância, para não se prender a facções sociais e seitas religiosas de qualquer tipo. Jean-Jacques é "inimigo nato de todo e qualquer espírito de partido" (Id, 1959b, v. 1, p. 435); "ouço todo mundo falar de tolerância, mas não conheci um único verdadeiro tolerante além dele" (1959e, v. 1, p. 810), assevera Rousseau referindo-se a Jean-Jacques. O apartidarismo de Jean-Jacques teria sido a fonte de inspiração que o escritor encontrara em si mesmo para escrever contra as discórdias e guerras da intolerância. E teria sido também esse mesmo apartidarismo que levara Rousseau a tomar sua decisão final de ficar só. Por ser inimigo de todo partido, não cabia mais a Jean-Jacques viver no meio de uma sociedade formada por "homens tão intolerantes" (Id, 1959c, p. 1015). Jean-Jacques teria sofrido muito com a anatematização dos religiosos, com a perseguição dos magistrados, com a satirização dos cômicos, com a estupidez dos povos, enfim com toda a hipócrita sociedade das aparências. Rousseau bem que tentara através de seu discurso da

tolerância e da razão tornar os homens dignos de serem convivas de Jean-Jacques, mas os homens, tornando-se ainda mais hostis, assustaram-no, e ele se afastou para sempre, para nunca mais tentar viver com outros homens e, desde então, Rousseau permanece acalentando o tímido e amedrontado Jean-Jacques, fazendo-lhe companhia, tendo a ele como único irmão, amigo e companheiro, pois dos homens da sociedade, Rousseau é o único que entende e compreende Jean-Jacques, é o único, além de Deus, que conhece a sua verdadeira imagem.

Por isso, quando Sr. François Arouet Voltaire, no panfleto *Sentimento dos Cidadãos*, decidiu pintar Jean-Jacques tornando-o semelhante a um "palhaço [...] que desafia com furor a religião cristã" (VOLTAIRE, 1893, p. 126), a um saltimbanco orgulhoso, a um louco que faz objeções contra o Evangelho, Rousseau indigna-se ante a presunção de que alguém que não fosse o próprio Rousseau pudesse ousar dizer qual era a verdadeira imagem de Jean-Jacques. É então que nosso autor escreve *Rousseau, juiz de Jean-Jacques*. Nos três *Diálogos* que compõem a obra, dois retratos de J.J. são colocados lado a lado: o falso é o do personagem antagonista cujo nome não é por acaso *François*; o verdadeiro é o do próprio Rousseau, que busca mostrar que François não fizera mais do que projetar sua própria imagem de intolerante e irracional ao desenhar o retrato a que absurdamente dera o nome de J. J.:

> fabricastes segundo o vosso desejo um ser como nunca existiu, um monstro fora da natureza, fora da verossimilhança, fora da possibilidade, formado por partes soltas, incompatíveis e que se excluem mutuamente. Pusestes nele [em J.J.], por princípio, todos os crimes mais furiosos, o mais intolerante, o mais extravagante amor-próprio [...]. Malgrado todo esse orgulho indomável, vós me fizestes ver nesse mesmo ser um [... homem que viveu ...] entre copos e garrafas com prostitutas (ROUSSEAU, 1959e, v. 1, p. 755).

Nenhum outro texto liga melhor a ideia da falta de raciocínio com a da intolerância. Ao ler os *Diálogos*, não se sabe se o personagem François é intolerante porque não sabe raciocinar, ou se não sabe raciocinar porque é intolerante. Mas afora o elemento querelante, a lição valiosa que Rousseau termina por realizar nessa obra é sobre a impertinência e a arrogância de todo intolerante em se acreditar capaz de fazer um verdadeiro retrato moral de outrem. É bem verdade que, ao lado dessa lição verdadeira e consistente, Rousseau acresce um dado autoglorificador e demarcador de seu antagonismo com Voltaire, que é pintar seu Jean-Jacques como um ser absolutamente bom e tolerante; se François pintara seu Jean-Jacques com a água do Flegetonte[65], Rousseau pintara o seu com a água do Lete[66]. O

[65] O panfleto *Sentimento dos Cidadãos* é descrito, nas *Confissões*, como uma folha que "em vez de ser escrita com tinta, parecia escrita com água do Flegetonte" (ROUSSEAU, 1959a, v. 1, p. 632). Flegetonte é o nome do rio mitológico que atravessa o Hades. No Inferno de Dante, é o rio de sangue fervente onde as almas que

célebre escritor não se esquiva sequer de acrescentar um elemento teatral ao seu intento de insinuar que só ele e Deus podem saber quem é o verdadeiro Jean-Jacques, afinal de contas J.-J. é um homem invisível, que não pode ser mostrado: "confesso que não posso mostrar [aos homens] o bem que sinto em meu coração; mas qual é o homem abominável que ousa gabar-se de ver o mal que aí jamais existiu?" (Id, 1964n, v. 3, p. 695), diz o indignado Rousseau dirigindo-se aos seus acusadores. Em razão dessa angustiante invisibilidade, depois de confeccionada a obra, o autor caminha abertamente pela cidade de Paris em direção à Catedral de Notre Dame para depositá-la perante o altar da divindade e — assim diz o escritor — o livro só não fora deixado lá porque, misteriosamente, naquela hora, o altar estava fechado.

Talvez não importe indagar se, porventura, o mistério em torno desse assunto não seria da mesma ordem daquele no qual o autor das *Confissões* diz haver passado a ter certeza de sua salvação[67], pois a resposta a essa indagação não está disponível, e ela nem é tão importante assim. Contudo, temos o direito de suspeitar da existência de uma versão diferente dessa história se consideramos que, no contexto em que Rousseau encontrava-se, em que os boatos sobre sua morte passavam a ser frequentes, não seria insensato supor que esse homem, que tanto valorizava a linguagem dos sinais, tenha querido, por vezes, representar seu personagem em público nas ruas. Rousseau sabia representar muito bem diante da sociedade porque sabia, melhor do que ninguém, que podia fazer isso sem o menor risco de que alguém pudesse devassar o seu íntimo; o fato da sociedade se tornar desprezível para ele vem precisamente de que a única coisa que tem valor no mundo das aparências é a vã e enganosa representação, e por isso é tão fácil enganar os outros e ser enganado por eles. O desprezo de Rousseau pela sociedade da representação não é, portanto, uma crítica à sociedade mesma, é

---

cometeram o crime da violência encontram-se submersas, e quanto mais grave fora o crime, mais profunda é a submersão.

[66] Na segunda parte do *Purgatório* de Dante, o Lete é o rio cuja água os pecadores bebem para apagar a memória dos pecados cometidos e, assim, possam entrar no Paraíso.

[67] "Desejaria saber se pelo coração dos outros homens passam por vezes puerilidades como as que frequentemente passam pelo meu. No meio dos meus estudos e de uma vida tão inocente quanto é possível levá-la, e apesar de tudo o que me haviam dito, o medo do inferno perturbava-me ainda. Frequentemente perguntava a mim mesmo: em que estado me encontro eu? Se morresse neste momento, seria condenado às penas eternas? Segundo os jansenistas, a coisa era indubitável, mas segundo a minha consciência, parecia-me que não. Sempre temeroso, e vacilando nesta cruel incerteza, recorria, para sair dela, aos mais ridículos expedientes que de boa vontade me levariam a enclausurar um homem se o visse fazer a mesma coisa. Um dia, meditando neste triste assunto, exercitava-me maquinalmente a atirar pedras ao tronco das árvores e isto com a minha perícia ordinária, quer dizer, quase sem atingir nenhuma. Mesmo no meio deste belo exercício, lembrei-me de fazer para mim próprio uma espécie de prognóstico, para acalmar minha inquietação. Disse para comigo: vou atirar com esta pedra àquela árvore que ali está em frente; se a atinjo, é sinal de salvação; se falho, é sinal de condenação. Enquanto tal dizia, atiro a pedra com mão trêmula e com horrível baque no coração, mas com tanta felicidade que a pedra bate mesmo no meio da árvore; *o que na verdade não era difícil, pois que tivera o cuidado de escolher uma bastante grande e bastante perto*" (ROUSSEAU, 1959a, v. 1, p. 243).

uma crítica da representação; para ele, como bem assevera Starobinski (1991, p. 15),"o parecer e o mal são uma e mesma coisa".

Essa crítica rousseauniana da representação como um mal é, por sua vez, inseparável da ideia de que não há mal algum no coração humano que possa justificar tanto medo por parte da sociedade de que esse coração seja mostrado abertamente. Ele, o próprio Rousseau, para quem Jean-Jacques é seu amigo, irmão e companheiro, pode ostentar a autoridade moral de ser um crítico da representação porque conhece outro gênero de relação que não o da representação, pois Jean-Jacques não pode representar para Rousseau, assim como o coração de uma pessoa não pode representar para esta pessoa. Ele, assim o diz, é alguém que se deleita com a presença desse coração de homem bom e é feliz, e assim serve de modelo e lição: a lição de que se as pessoas fossem amigas de seus próprios corações humanos num contexto social em que todos mostrassem seus corações uns aos outros, todos seriam amigos uns dos outros tal como seriam amigos de si mesmos. São premissas pelas quais resta sugerido que uma sociedade de corações reciprocamente transparentes não conheceria a intolerância; de que o mal da intolerância, em sua essência, é um abuso cuja causa profunda é a representação. Sugere-se aí que, sendo o coração a fonte do verdadeiro sentido daquilo que se diz pela palavra escrita ou falada, a visibilidade social dessa fonte evitaria que, diante de um livro de autor, se emprestasse outro sentido além daquele que estivesse no coração de quem o escreveu; ninguém ousaria deturpar as palavras e perseguir os autores por causa de parágrafos porque, numa sociedade de corações transparentes, se conheceria imediatamente as verdadeiras intenções por trás das letras. Insinua-se aqui que se Beaumont e Tronchin tivessem lido o *Emílio* e o *Contrato* considerando que quem estava por trás das palavras não era ninguém menos que o bom Jean-Jacques, eles não teriam perseguido o escritor Rousseau que, de certo modo, só falhou por não ter podido tornar sua "alma transparente aos olhos do leitor" (1959b, v. 1, p. 174). Para Rousseau, uma sociedade da transparência em que predominasse a reciprocidade, e o amor de si (a exemplo do Rousseau que ama Jean-Jacques), aquele tipo de amor-próprio que faz os homens amarem as opiniões alheias e se aferrarem a dogmas absurdos pelo mero desejo de ser admirados, também seria erradicado, sobrando apenas a estima mútua.

Mas Rousseau está desiludido quanto à possibilidade de fazer parte de uma sociedade de estima recíproca, ou pelo menos é assim que ele pretende que os outros o vejam. Pretende-se, assim, que ao ler os *Devaneios do caminhante solitário* o leitor não deve ter dúvidas de que o escritor decidira, de uma vez por todas, ter apenas a Jean-Jacques como amigo, abandonando para sempre a quimera da sociedade da transparência. Rousseau se

voltará agora para o seu íntimo, para esse lugar ainda inexplorado e distante da intolerância, que sempre foi o lugar de onde o autor observou a intolerância social como um espectador, sem se misturar a ela. Mas esse observador agora está cansado até mesmo de observar, de conspurcar seus olhos e ouvidos com tal horroroso espetáculo; é preciso então dar as costas para a sociedade e voltar para si. Aí o caminhante solitário pode perambular; é onde o autor encontrará o consolo da sabedoria e o descanso para os últimos dias de sua existência física: "Eis-me, portanto, sozinho na terra, tendo apenas a mim mesmo como irmão, próximo, amigo, companhia" (ROUSSEAU, 1959c, v. 1, p. 995)". Essa teria sido a única saída possível ante o "fato" de que o próprio Deus rejeitara o livro por ocasião do depósito no altar da Catedral de Notre Dame. A partir de então, saibam os leitores, "eu não escrevo [...] senão para mim" (Ibid, p. 1000).

Essa última frase é a prova do caráter artístico da solidão de Rousseau. Como bem observou Adalberto Vicente (2005, p. 165), "a redação dos *Devaneios* é, para Rousseau, o meio de [...] convencer a si mesmo e aos seus leitores de que é capaz de ser feliz no isolamento". Se o solitário Rousseau não tem mais quem lhe dedique amizade e nem mais ninguém a quem dedicar sua amizade ele deve, tal como o escultor Pigmalião (de quem falaremos adiante), inventar a sua companhia. Então Rousseau inventa o companheiro Jean-Jacques para amá-lo e ser por este amado. Mas esse método tem um preço. Se Pigmalião teve de doar a metade de sua alma para sua estátua Galateia, a fim de que ela ganhasse vida e pudesse amar o seu criador, Rousseau também tem de doar parte de sua alma ao seu personagem para que ele ganhe vida e ame seu criador. Entretanto, esse ser assim apenas vivo e apenas amigo é tudo o que precisa Rousseau para se esquecer e descansar da memória dos males dos tempos agitados e sombrios de sua perseguição. O escritor então doa-se para Jean-Jacques, quer estar em Jean-Jacques, quer ser Jean-Jacques, esforça-se para entrar em estado de Jean-Jacques, pois, com efeito, Jean-Jacques é o estado da preguiçosa beatitude, é o não ver o tempo passar, é ficar deitado num barco e deixar-se vagar ao sabor da água, é ficar sentado às margens de um regato a murmurar sobre o cascalho, é dormir e descansar sem ter o trabalho de pensar. Se é verdade que per(doar) é uma palavra que significa doar-se para o outro, dir-se-ia que Rousseau perdoa a si mesmo ao tornar-se um outro, e esse alter-ego é Jean-Jacques, a quem o escritor per(doa-se) para consolar-se e esquecer do mal passado:

> os lazeres de minhas caminhadas diárias foram frequentemente preenchidos por contemplações encantadoras das quais tenho o desgosto de ter perdido a lembrança. Fixarei pela escrita as que ainda poderei ter; cada releitura me devolverá sua alegria. Esquecerei minhas infelicidades, *meus perseguidores* (ROUSSEAU, 1959c, v. 1, p. 999, grifo nosso).

Em sua psicanálise, Starobinski (1991, p. 46) verá nesse movimento introspectivo o componente emocional da revolta, "a revolta de Rousseau, dirigida contra a própria essência da sociedade contemporânea", outros a lerão como uma paranoia e até mesmo como uma intolerância radical à vida social. Para nós, é perdão e autoconsolo ante o mal de uma sociedade hostil porque não vê outra coisa senão representações; é perdão pelo mal que o próprio Rousseau causara a si mesmo ao se conspurcar e assombrar seu espírito com o ofício de escritor que defronta o mal da intolerância. Enquanto se faz acreditar sendo Jean-Jacques, Rousseau (1959b, v. 1, p. 585) pode se autoglorificar dizendo "é surpreendente a facilidade com que me esqueço do mal passado, por muito recente que este possa ser", embora não se trate esse esquecimento de um apagamento, porquanto "esta facilidade em esquecer os males é uma consolação [...] é o feliz contrapeso da minha imaginação, que só me faz prever cruéis destinos" (Ibid, p. 277). Isso significa que, em Rousseau, a terapêutica introspectiva consiste numa sobreposição, pela atividade da imaginação artística, de imagens leves e doces às imagens sombrias que impressionam o espírito. J.J. é arte de desopressão, é "salvação pela escritura" (VICENTE, 2005, p. 165), é imagem de essência poética, embora, como observa Starobinski (1991, p. 26), profundamente imperiosa e satisfatória a ponto de corresponder no espírito de Rousseau à mais estrita verdade.

A experiência da composição do *Levita de Efraim* é um exemplo dessa arte de desopressão e salvação pela escritura. Ela denuncia a autoconfiança de Rousseau em sua capacidade de, por assim dizer, realizar a bizarra experiência de repartir sua alma em duas e colocar parte dela num livro, tornando o amor por esse livro uma espécie de amor de si, tal como o amor de Pigmalião por Galateia. Nesse caso, mais do que uma obra querida[68], o *Levita*

---

[68] "Logo no dia imediato ao da minha partida, esqueci tão completamente tudo o que acabava de se passar: o Parlamento, e Madame de Pompadour, e Monsieur de Choiseul, e Grimm, e D'Alembert, e as suas conspirações, e os seus cúmplices, que, não fossem as precauções que era obrigado a tomar, nem sequer neles teria voltado a pensar durante toda a viagem. Em vez de tudo isto, a recordação que me veio à memória foi a da minha última leitura, na véspera de partir. Recordei-me igualmente dos Idílios de Gessner, que o seu tradutor, Hubner, me havia enviado há algum tempo. Estas duas ideias ocorreram-me com tal força, e associaram-se de tal maneira no meu espírito, que quis tentar reuni-las, tratando à maneira de Gessner o tema do Levita de Efraim. Semelhante estilo bucólico e ingênuo não parecia de maneira nenhuma própria para um tão cruel assunto, e de maneira nenhuma se poderia presumir que a minha presente situação me fornecesse idéias muito risonhas para o animar. Contudo, tentei a coisa apenas para me divertir sentado na minha cadeirinha, e sem esperança alguma de ser bem sucedido. Mal comecei a experiência, fiquei admirado com a amenidade das minhas idéias, e com a facilidade que sentia em traduzi-las. Em três dias, escrevi os treze primeiros cantos desse poemeto, que depois terminei em Motiers,e tenho a certeza de nunca ter feito na minha vida nada onde reine uma doçura de costumes tão enternecedora, um colorido tão fresco, pinturas tão ingênuas, num ambiente tão exato, uma tão antiga simplicidade em tudo, e tudo isso apesar do horror do assunto, que no fundo é abominável; de sorte que, além de todo o resto, ainda tive o mérito da dificuldade vencida. O Levita de Efraim, se não é a melhor das minhas obras, será sempre a mais querida. Nunca a reli, nunca hei de reler sem sentir o aplauso interior de um coração sem fel, que, longe de se azedar com os seus infortúnios, deles se consola consigo mesmo, e acha em si com que compensá-los. Agarrem em todos aqueles filósofos, tão superiores nos seus livros à adversidade que nunca

seria, por ocasião de sua composição, uma obra útil na medida em que o apaixonado enamoramento entre autor e obra teria como resultado um *esquecimento* passageiro da objetividade do mundo social num momento em que este mundo exibia um fundo de intolerância. Tal esquecimento, como se disse, tem um caráter *ativo*, não significa perda da memória dos males da intolerância, mas um uso seletivo da memória para abolir a presença de tais males: o autor recolhe na memória as imagens mais de acordo com o feitio do seu espírito e o pendor do seu coração. Por isso, esse esquecimento não equivale a um "perdão" do mal da intolerância, no sentido arendtiano, que fala de perdão enquanto milagre do esquecimento de uma inteira história vivida, um retrocesso radical em direção a uma origem na qual o homem, uma vez completamente esquecido do que viveu, voltaria a ser como se nada do que aconteceu tivesse acontecido[69]. O caráter personalista do esquecimento rousseauniano é outra coisa, não pode ser confundido com o perdão arendtiano. Este é um ato de doação ao outro, e nisso a autora insiste ao evocar a forma inglesa (*for-give*) e a alemã (*vor-geben*) para destacar o sentido que, em língua portuguesa, equivaleria a algo como *per-doar*, porquanto, segundo ela, "encerrados em nós mesmos, jamais seríamos capazes de *nos perdoar* por algum defeito ou transgressão, pois careceríamos do conhecimento da outra pessoa em consideração à qual se pode perdoar" (ARENDT, 1999, p. 250). Bem diferente é o esquecimento de Rousseau, que estaria mais para a versão de um *amour de soi* que pressupõe dois seres numa única pessoa, e há quem diga que "o amor a si mesmo tem por pressuposto a irredutível dualidade (ou pluralidade) numa única pessoa" (NIETZSCHE, 2008, p. 42). Portanto não terá sido mera coincidência que, poucos meses depois de confeccionar *O Levita de Efraim*, ocorreu a Rousseau a ideia de compor *Pigmalião*, a peça lírica na qual descreve a cena de um escultor que rompe sua alma para colocar parte dela numa estátua, Galateia, que, por um ato milagroso, ganha vida, toca-se, diz "eu" e, ao tocar no seu criador, diz "ainda eu". Pigmalião, por sua vez, admirando a estátua, diz "eu me adoro naquilo que fiz" (ROUSSEAU, 1961e, v. 2, p. 1226). Também não será coincidência o fato de que, em nenhuma outra obra após o *Levita*, Rousseau (1969b, v. 4, p. 617) insinuará, como fizera no *Emílio*, que "muitas vezes nada é mais enganador do que os livros e nada exprime menos fielmente os sentimentos dos que os escreveram". Tudo leva a crer, então, que o que tornou *O Levita de Efraim* a mais

---

experimentaram; ponham-nos numa situação idêntica à minha, e, na primeira indignação da honra ultrajada, deem-lhes a escrever uma obra semelhante: ver-se-á como eles se saem dela" (ROUSSEAU, 1959a, v. 1, p. 586).

[69] Embora a autora reconheça que o perdão assim compreendido tem uma origem religiosa, dado que "o descobridor do papel do perdão na esfera dos negócios humanos foi Jesus de Nazaré" (ARENDT, 1999, p. 250) tal não impediria que o perdão fosse incorporado à política para, por exemplo, fazer o homem renascer numa história anterior à tenebrosa experiência do totalitarismo, com a qual não se pode, segundo a autora, continuar a viver enquanto seres humanos.

querida obra de Rousseau tem a ver com o nascimento de uma convicção nova em sua trajetória: o de que sua alma, ou pelo menos um recorte dela, podia transformar-se em obra de arte.

E essa arte pela qual Rousseau cria o seu Jean-Jacques não é outra arte senão a arte da feliz solidão. Como diz Starobinski (1991, p. 368), "Rousseau não é só, ele se isola, cria sua solidão". Essa arte inclui a criação de uma ilha imaginária para nela morar. Rousseau, enlevado com Jean-Jacques, é o caminhante solitário de uma ilha que ele próprio criou para se desoprimir, é um lugar idealizado, semelhante à Ilha de Robinson Crusoé na qual o artista sentiu estar quando esteve de fato na Ilha de Saint Pierre. A ilha é o acidente geográfico que, em Rousseau, representa a solidão e seus frutos; nela o homem bom pode nutrir-se do solo de sua própria solidão, alimentando-se dos frutos que enchem de doçura a alma do solitário: "meu coração alimentava-se de um sentimento inteiramente novo, com o qual ocupava todo o meu ser" (ROUSSEAU, 1959b, v. 1, p. 52), assim descreve o escritor sua descoberta da autossuficiência do sábio. Diferente seria o lugar da sociedade da intolerância, que também produz alimentos, mas estes seriam funestos; seus frutos facilmente se fermentariam em vingança no coração de quem se alimenta deles e não serviriam para aplacar a fome e a sede da justiça; pelo contrário, a sociedade da intolerância seria o lugar da injustiça e da sede de vingança. Dela o sábio deve afastar-se.

Ao chegar nesse fim dos escritos pós 1762, que ocuparam quase todo o último quartel da vida do escritor, Rousseau não poupara nenhum recurso para mostrar que nunca foi emocionalmente indiferente a tais perseguições e, com arrebatada indignação e persuasiva eloquência, debruçara-se sobre esse *affaire d'intolérance* que é ele mesmo. Starobinski, falando dessa decisão de advogar em causa própria, observou certa vez: "Voltaire tem seu caso Calas, e dez outros semelhantes; Rousseau está sobrecarregado pelo caso Rousseau" (1991, p. 34). E esse caso terminou levando o escritor a uma solidão parecida, mas não igual, à do primitivo estado de natureza do *Discurso da desigualdade*. A solidão do tempo das origens fora um objeto de pensamento, uma existência hipotética de uma solidão animal e sem arte ao qual faltava socialidade porque ele preexistia à sociedade ainda por vir. A outra solidão, aquela na qual Rousseau termina o seu tempo, é fruto da arte, é sentida como sofrimento de uma pessoa que padece do desejo de transparência, de um excesso de socialidade a tal ponto de ser proscrito pela sociedade da representação, e essa proscrição ele assume, passando a se sentir como um deus, mas um deus tímido, para o qual a inteira sociedade exterior se afiguraria nada além de um abuso de poder. Esse deus vive o amor de si e a piedade não mais em sua versão primitiva, mas em sua versão acabada: a que advém

depois que se superou por completo o mal da intolerância.

Considerações finais

Encerra-se, assim, a obra de Rousseau e, com ela, um imenso legado filosófico e revolucionário sobre a tolerância e ante o qual o mundo de hoje rende homenagens. Dir-se-ia que a história da relação entre a filosofia e a palavra tolerância é a história do resgate de um termo encastelado no reino monossêmico a fim de tornar essa palavra uma cidadã da república do pensamento. Falar de tolerância, hoje, é se pôr a pensar, é instaurar o debate de ideias.

Contudo, Rousseau, que nos deixou essa herança, foi ele próprio herdeiro de uma tradição filosófica voltada para as questões de intolerância. Ele, assim como os demais enciclopedistas, deve a Bayle um princípio basilar do ideal filosófico de tolerância: o da separação entre virtude e fé religiosa, princípio pelo qual o próprio Bayle ousaria pensar na possibilidade do ateu virtuoso. Conforme ficou destacado no *Capítulo Primeiro*, Rousseau rende homenagem a esse autor através da personagem Wolmar, da *Nova Heloísa*, ao encenar o paradoxo bayliano de um ateu cuja virtude se manifesta no desejo da paz, na total recusa da hostilidade mútua entre os homens; é em nome dessa heroica virtude da tolerância que o ateu Wolmar chega a casar-se com uma devota religiosa. Portanto, ainda que Rousseau não tenha sido leitor de Bayle — como bem destaca o artigo *Ateísmo e moral: Rousseau (não) leitor de Bayle* — e não tenha ousado, como fizera o filósofo de Carla, ir "na contramão da ortodoxia eclesiástica propondo uma sociedade de ateus" (PRIMO, 2008, p. 96), não é difícil pensar que, na sociedade idealizada por Rousseau, uma associação de ateus ao modo de Wolmar atenderia perfeitamente ao ideal de tolerância almejado pelo filósofo de Genebra.

No capítulo segundo, o modelo de piedade que Rousseau resgata do estado de natureza para transformar em virtude da tolerância através do Vigário saboiano rende homenagem à tradição socrático-platônica. O anticlericalismo revelado pela ideia de uma piedade absolutamente laica e antropológica parece ter saído do *Eutífron* de Platão para inspirar o modelo de piedade da religião natural do *Emílio*. A impiedade dos perseguidores de Sócrates marcou indelevelmente os enciclopedistas, para quem o religioso intolerante é o verdadeiro ímpio e um perseguidor de filósofos; ao perseguir o outro como a um animal feroz, o intolerante denuncia a sua própria alma de lobo, alma que Rousseau retrata sob o signo de uma profunda desnaturação da *pitié naturelle* de que dava exemplo o primitivo homem do estado de natureza.

Como esquecer o débito da proposta educacional rousseauniana para com

Sêneca, Erasmo e, também, para com toda a tradição dos tolerantistas modernos, responsável pela disseminação da ideia de tolerância como virtude? Aqui, mais uma vez, Pierre Bayle parece haver inspirado o século XVIII ao ensinar sobre a possibilidade da virtude como instância puramente moral, desatrelada de toda fé religiosa, e Rousseau teria sido inspirado por essa lição ao propor o recurso de levar o fiel a viver sua religião como fonte de obras, e não de fé; por meio dessa estratégia, a virtude está na obra, e não na fé: essa é a lição que Rousseau insistentemente professa em seu *Emílio*, e ela se coaduna, não obstante as críticas mal endereçadas ao filósofo de Carla, com o cerne das lições baylianas.

O espírito da tradição tolerantista que inspira o século das luzes assumiu, na alma de Rousseau, a forma de um intenso desejo de formar uma sociedade política de cidadãos impregnados da tolerância civil; o autor do *Contrato Social* deve ao espírito tolerantista das vertentes filosóficas do seu século a invenção do dogma negativo da intolerância pela qual o ideal da tolerância conhece a sua apoteose filosófica ao se transformar em artigo de fé que usurpa o último reduto da religião. A religião civil seria, como se defendeu no quarto capítulo, a expressão maior da laicidade política; o indicativo de que Rousseau põe sob suspeita a sacralidade da palavra religião ao empregá-la numa fórmula puramente civil, mesmo ao custo de perseguições que efetivamente marcaram a sua vida.

No quinto capítulo, revela-se, por fim, que Rousseau credita expressamente a Locke os princípios do direito político à tolerância que o autor das *Cartas escritas da montanha* pugna perante as autoridades civis em favor de sua autodefesa; "Locke," — diz Rousseau (1964n, v. 3, p. 812) — "em particular, tratou-os [dos direitos políticos] exatamente a partir dos mesmos princípios que os meus", e esses princípios, a crer no conteúdo das *Cartas da montanha*, não são outros senão aqueles pelo quais Locke, em sua *Carta sobre a tolerância*, termina por postular a separação radical entre o poder eclesiástico e o civil.

A essa herança tolerantista, que Rousseau reconhece e acolhe sem necessariamente se preocupar em indicar os pensadores que lhe serviram de fontes, o autor acrescenta, como bem assinalou Candaux, "o direito à heresia" (1964, p. cxciii). Como ficou assinalado durante toda a tese, Rousseau não se contenta em combater o mal da religião a partir de fora: ele parece querer ser aceito como religioso para praticar, dentro desse sistema, uma apostasia radical. É provável que ninguém tenha contestado e nem provocado tão de perto as instituições religiosas, que ninguém tenha levado tão longe a ideia de tratar a religião como mera oratória. O discurso religioso, sob esse prisma, termina por ser situado na categoria de um instrumental à disposição do filósofo para levar as luzes aos recantos mais obscuros da alma humana.

Contudo, e nisto reside um dos pontos essenciais desta tese, essa razão que se disfarça para não ser reconhecida como tal pelo religioso intolerante, não significa um afastamento, mas uma aproximação em relação ao espírito da *Enciclopédia*; dir-se-ia, a julgar pelas palavras com que Chevallier, em sua *História do pensamento político*, descreve as estratégias da razão enciclopedista, que Jean-Jacques entra em perfeita consonância com a luta filosófica do XVIII francês, porquanto, na cruzada desse movimento pensante contra a religião, a razão avança "através de dribles, disfarces, precauções e ardis; da técnica sutil de, num artigo, remeter o leitor para outros artigos; falsas ingenuidades que compensam 'audácias flagrantes' [...]" (1979, v. 2, p. 109). Afinal de contas, diz nosso enciclopedista, "é preciso saber lidar com os homens, é preciso conhecer os instrumentos que permitem influir sobre eles" (ROUSSEAU, 1969b, v. 4, p. 543).

A fé em si mesmo quanto ao poder de realizar essa influência, no presente contexto, se explica pela confiança do autor em haver penetrado na essência do mal da intolerância. Com efeito, ele tratou dessa questão como problema de fundo antropológico, certo de que as raízes desse mal residem na alma humana, não obstante acreditar ser o âmago dessa mesma alma o habitat da consciência salvadora.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. (2001). **Confissões**. Tradução J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 17. ed. Petrópolis: Vozes. (Pensamento Humano)

ALMEIDA JR, José Benedito de. (2008). **A Filosofia contra a intolerância**: Política e Religião no pensamento de Jean-Jacques Rousseau. 242 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

ALMEIDA, Maria Cecília Pedreira de. (2010). Do vício à virtude: o artigo 'Tolerância' da Enciclopédia. In: SANTOS, Antônio Carlos dos. **O outro como problema**: o surgimento da tolerância na modernidade. São Paulo: Alameda.

ALTHUSSER, Louis. (1976). **Sobre o Contrato Social**. Tradução Luís Imaginário. Lisboa: Iniciativas Editoriais.

AQUINO, Tomás de. (2001). **Suma de Teología**. Tradução José Martorell Capó. 4. ed. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 6 v.

ARENDT, Hannah. (1999). **A condição humana**. 9. ed. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 351 p.

AURÉLIO, Diogo Pires. (2010). **Um fio de nada**: ensaio sobre a tolerância. São Paulo: WMF Martins Fontes.

BASTIDE, Paul Arbousse. (1973). **Introdução e notas ao Discurso sobre a desigualdade, de Rousseau**. In: Rousseau. São Paulo: Abril Cultural.

_____. (1978). **Introdução à Carta ao Senhor Philopolis**. In: ROUSSEAU, J.-J. Carta ao Senhor Philopolis. Tradução Lourdes Machado de Almeida e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, p. 311-14.

BAYLE, Pierre (1820). **Dictionnaire historique et critique**. Paris: Desoer Libraire, v. 15. Disponível em: <http://books.google.com.br/books/download/Dictionnaire_historique_et_critique_par.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2011.

BEAUMONT, Christophe de. (2004). **Carta Pastoral** contendo a condenação de um livro que tem como título: Emílio ou da Educação, de J.-J. Rousseau, cidadão de Genebra. Tradução Ana Luíza Camarani. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 8, IFCH/UNICAMP. Abr., p. 99-116.

BECKER, Evaldo. 2010. Rousseau e as relações internacionais na modernidade. **CADERNOS de Ética e Filosofia Política**, 16. São Paulo: USP/FFLCH, 1/2010, p. 13-32. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp16/becker.pdf>. Acesso em: 03 out. 2012.

BENJAMIN, Walter. (1985). **Magia e Técnica, Arte e Política**; Ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, v. 1.

BERTRAM, Christopher. (2013). Rousseau e Genebra. In: COLÓQUIO ROUSSEAU, 6., 2013, Pirenópolis (GO). **Anais eletrônicos do VI Colóquio Rousseau,** Pirenópolis: UFG, 2013. Conferência. Disponível em: <http://coloquiorousseau2013.blogspot.com.br/p/blog-page_28.html>. Acesso em: 28 maio 2013.

BEZERRA, Gustavo Cunha. (2006). **Opinião e virtude em Rousseau**. 113 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. SãoPaulo, 2006. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000379193&fd=y>. Acesso em: 11 jul. 2012.

BOSSUET, Jacques-Bénigne. (1967). **Politique tireé des propres paroles de l'Ecriture sainte**. Genève: Librairie Droz.

BOTO, Carlota. (2005). O Emílio como categoria operatória do pensamento rousseauniano. In MARQUES, José Oscar de Almeida (org.). **Verdades e Mentiras**; 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau. Ijuí: Ed. Unijuí, p. 369-88.

BOURDIEU, Pierre. (1983). Cultura e Política. In: _____. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, p. 183-194. Disponível em: <http://www.visionvox.com.br/biblioteca/p/Pierre-Bourdieu---Cultura-E-Política.pdf>. Acesso em: 13 abr. 2013.

BRUGÈRE, Fabienne. (2010). Justice et sentiments moraux. In: MONDOT, Jean. **Modernités de Rousseau**. Revue Lumières; Publication du Centre interdisciplinaire bordelais d'étude des Lumières. Paraissant deux fois par na. Bordeux: Université Michel de Montaigne Bordeux 3, nº 15, 1er semestre.

BURGELIN, Pierre. (1952). **La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: PUF.

CAMUNHA, Elaine (2008). **A função da religião civil e sua relevância na teoria política do Contrato Social de Jean-Jacques Rousseau**. 2008. 82 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/site/posgraduacao/2008_mes/2008_Camunha_mes.pdf>. Acesso em: 17 dez. 2009.

CANDAUX, Jean-Daniel. (1964). **Introductions à Lettres écrites de La Montagne, de J.-J. Rousseau**. In: Rousseau. Œuvres Complètes, Paris: Gallimard, v. 3, p. clix - cxcviii.

CARDOSO, Clodoaldo Meneguello. (2003). **A Tolerância e seus limites**. São Paulo: Editora da UNESP.

CASSIRER, Ernst. (1994). **Ensaio sobre o Homem**; Introdução a uma filosofia da cultura

humana. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes. (Coleção Tópicos).

_____. (1997). **A Filosofia do Iluminismo**. 3. ed. Tradução Álvaro Cabral. Campinas-SP: Editora da UNICAMP.

_____. (1999). **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução Erlon José Paschoal. São Paulo: UNESP.

CERIZARA, Ana Beatriz. (1990). **Rousseau: a educação na infância**. São Paulo: Scipione. 174 p.

CHARLES, Sébastien. (2011). **Voltaire pensador da tolerância**. Tradução Rodrigo Brandão. Curitiba: UFPR, 15 p. [não publicado].

CHEVALLIER, Jean-Jacques. (1979). **História do Pensamento Político**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2 v.

COLLETTI, Lucio (1972). **De Rousseau a Lénine**. Paris - Londres - New York: Gordon & Breach. 1972.

DAGUERRESSAR, Pierre. (1977). **Jean-Jacques Rousseau ou la fonction d'um refus**. Paris: Minard.

DALBOSCO, Claudio Almir. (2008). O iluminismo pedagógico de Rousseau. In: REUNIÃO ANUAL DA ANPED, 31., 2008, Caxambu (MG), **Anais eletrônicos**. Caxambu, ANPED, 2008. p. 1-17. Disponível em <http://www.anped.org.br/reunioes/31ra/1trabalho/GT17-4023--Int.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2012.

D'ALEMBERT, Jean le Rond. (1993). **Carta a J.-J. Rousseau, Cidadão de Genebra**. Tradução Roberto Leal Ferreira. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, p. 161-191. (Coleção Repertórios).

DEBRUN, Michel. (1962). Algumas observações sobre a noção da ‘vontade geral’ no ‘Contrato Social’. In: _____. **Estudos em homenagem a J.-J. Rousseau**. Instituto de Direito Público e Ciência Política. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

DELACAMPAGNE, Christian. (2001). **A Filosofia Política hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

DELLA VOLPE, Galvano. (1969). **Rousseau y Marx**; y otros ensayos de crítica materialista. Tradução A. Méndez. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.

DERATHÉ, Robert. (1948). **Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Presses Universitaires de France.

_____. (1962). **La religion civile selon Rousseau**. In: Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau, Genève, n. 35, p. 161-80, 1959-1962.

_____. (2009). **Rousseau e a ciência política de seu tempo**. Tradução Natália Maruyama. São Paulo: Barcarolla; Discurso Editorial, 663 p.

DIDEROT, Denis. (2001). MAL, Le . In: _____. **Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers**, v. 9, p. 916-19. Electronic Text Services (ETS) of the University of Chicago. Disponível em: <http://portail.atilf.fr/cgi-bin/getobject_?a.71:129:0./var/artfla/encyclopedie/textdata/image/>. Acesso em: 12 set. 2012.

_____. (2004). Intolérance. In :_____. **Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métier**: Loire-FR: Union Rationaliste 44. Disponível em: <http://membres.multimania.fr/urnantes/Cadres%20Dossiers%20en%20Ligne/Dossiers_en_ligne/Philosophie/Encyclopedie/Encyclopedie_intolerance.htm>. Acesso em: 20 abr. 2009.

_____. (2012). *Le fils naturel ou les épreuves de la vertu*. Amsterdam: Pierre Erialed. Disponível em: <http://www.theatre-classique.fr/pages/programmes/edition.php?t=../documents/DIDEROT_FILSNATUREL.xml >. Acesso em: 12 mar. 2012.

ERASMO. (19--). **De Pueris** (Dos Meninos). Tradução Luiz Feracine. 2. ed. São Paulo: Escala, [19--]. (Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal, nº 22).

FONSECA JR., Gelson. (2003). **Rousseau e as Relações Internacionais**. (Prefácio). In: ROUSSEAU, J.-J. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 316 p., p. IX-LXIV.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. (1981). **O Iluminismo e os Reis Filósofos**. São Paulo: Brasiliense.

_____. (1996). **Rousseau: o bom selvagem**. São Paulo: FTD.

_____. (1997). **Paradoxo do espetáculo**: política e poética em Rousseau. São Paulo: Discurso Editorial.

GABNEBIN, Bernard. (1964). Notes e variants sur l'origine de l'inégalité. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**, Paris: Gallimard, v. 3, p. 1237-1508.

GOLDSCHMIDT, Victor. (1974). **Anthropologie et politique**; les principes du système de Rousseau. Paris: Librairie Philosophique.

GOUHIER, Henri. (1984). **Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

GOYARD-FABRE, Simone. (2001). **Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Press Universitaires de France.

GRŒTHUYSEN, Bernard. (1949). **J.-J. Rousseau**. 7. ed. Paris: Gallimard.

GUÉNARD, Florent. (2010). Esprit social et choses du ciel: religion et politique dans la pensée de Rousseau. In: WATERLOT, Ghislain (org.). **La théologie politique de Rousseau**.

Rennes: Presses Universitaires de Rennes / Campus de la Harpe.

GUÉROULT, Martial. (1972). Naturaleza humana y estado de naturaleza en Rousseau, Kant e Fichte. In: SAZBÓN, José (Org.). **Presencia de Rousseau**. Tradução Raquel Puszkin. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, p. 141-62.

GURVITH, Georges. (1932). **L'idée du droit social, histoire doctrinale depuis le XVIIe siècle jusqu'à la fin du XIXe siècle**. Paris: Alcan.

GUYON, René. (1930). **Réflexions sur la Tolérance**. Paris: Librairie Félix Alcan.

GUYOT, Charly. (1968). La pensée religieuse de Rousseau. In: _____. **De Rousseau à Marcel Proust**. Recueil d'essai litérarium. Nêuchâtel: ides et Calendes.

HALBWACHS, Maurice. (1943). Le religion de l'evangile ou le droit divin naturel. In: ROUSSEAU, J.-J. **Du Contrat Social**. Paris: Aubier Éditions Montaigne.

HELVÉTIUS, Claude-Adrien. (2001). **De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation**. Centre Nacional de la Recherche Scientifique / L'Institut National de la Langue Française (INaLF)/ Frantext/ Galitzin, Disponível em: <http://virgo.bibl.u-szeged.hu/202Library/Helv%E9tius%20De%20l%3Fhomme,%20de%20ses%20facult%E9s%20intellectuelles%20et%20de%20son%20/GALLICA%20-%20CONSULTATION_elemei/consultation_elemei/T0088615.htm>. Acesso em: 27 ago 2010.

JACQUET, Christian. (1975). **La pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau**. Louvain (Belgique): Bibliothèque de l'Université.

JULLIARD, Jacques. (2010). La faute à Rousseau. In: **LE NOUVEL OBSERVATEUR**. Hors-Série n. 76: Rousseau, Le Génie de la Modernité (Revue). Parution: 01/07/2010, p. 60-2.

KANT, Immanuel (2002). **Crítica da Razão Prática**. Tradução Valério Rohden (edição original de 1788). São Paulo: Martins Fontes. (Clássicos).

_____. (1958). Comienzo Verosímil de La Historia Humana. In: _____. **Filosofia de La Historia**. Tradução Emlio Estiú. Buenos Aires: Editorial Nova, p. 112-29.

_____. (1988). Resposta à pergunta: Que é Iluminismo? In: _____. **A Paz Perpétua** e outros opúsculos. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 11-9.

_____. (1992). **A religião nos limites da simples razão**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

KAWAUCHE, Thomaz (2008). Da religião natural à religião civil em Rousseau. **Revista Princípios**, Natal, v. 15, n. 23, jan./jun. 2008, p. 117-33. Disponível em: <http://www.principios.cchla.ufrn.br/23p-117-133.pdf>. Acesso em: 03 mar. 2009.

_____. (2010). Tolerância e intolerância em Rousseau. In SANTOS, Antônio Carlos dos. **O**

outro como problema; o surgimento da tolerância na modernidade. São Paulo: Alameda, , p. 125-156.

_____. (2011). A santidade do Contrato e das Leis: considerações sobre a religião civil de Rousseau. **Kriterion**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 52, n. 123, p. 31-47, Jun. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2011000100002&script=sci_arttext>. Acesso em: 12 jul. 2011.

KUNTZ, Rolf. (2012). **Fundamentos da Teoria Política de Rousseau**. São Paulo: Barcarola.

LANSON, Gustave. (1912). **L'Unité de la pensée de Jean-Jacques**. Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau, VIII. Gèneve, n. 8, p. 1-31.

_____. (2012). Émile ou de l'éducation. **DOSSIER ROUSSEAU JEAN-JACQUES**. Disponível em: <http://agora.qc.ca/documents/jean-jacques_rousseau--biographie_de_jean-jacques_rousseau__emile_ou_de_leducation_par_gustave_lanson>. Acesso em: 18 fev. 2013.

LAUNAY, Michel. (1999). Introdução ao 'Emílio', de J.- J. Rousseau. In: ROUSSEAU, J.-J. **Emílio ou Da Educação**. 2. ed. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, p. 6-30.

LEIBNIZ. (1983). **Os princípios da filosofia ditos a monadologia**. Tradução Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, p.103-15. (Os Pensadores). Disponível em: <http://www.principios.cchla.ufrn.br/arquivos/03P-110-118.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1972). Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre. In: SAZBÓN, José (org.). **Presencia de Rousseau**. Tradução Jorge Pérez. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

LITHOLDO, Augusto. (1969). **A unidade do pensamento de J.-J. Rousseau na perspectiva de seu testemunho**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Presidente Prudente/Gráfica Canton.

LOCKE, John. (1965). **Carta sobre a tolerância**. Tradução João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70.

MACHADO, Fernando Augusto. (2000). **Rousseau em Portugal**. Porto/Coimbra: Campo das letras.

MAN, Paul de. (1996). **Alegorias da Leitura**. Rio de Janeiro: Imago.

MARQUES, José Oscar de Almeida. (2004). Apresentação da 'Carta a Christophe de Beaumont', de J. - J. Rousseau. **Clássicos da Filosofia**: Cadernos de Tradução, Jean-Jacques Rousseau, Carta a Christophe de Beaumont.Campinas (SP): IFCH / UNICAMP, n. 8, p. 5-8, abr. 2004.

_____. (2010). Contrato e Confederação. Notas sobre o papel das relações internacionais no pensamento de Jean-Jacques Rousseau. **Revista Trans/Form/Ação**. Marília (SP), v. 33, n. 1,

p. 19-30. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v33n1/a03v33n1.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2012.

MASSON, Pierre-Maurice. (1970). **La Religion de Jean-Jacques Rousseau**. Genève: Slatkine Reprints.

MERQUIOR, José Guilherme. (1980). **Rousseau e Weber**; dois estudos sobre a teoria da legitimidade. Tradução Margarida Salomão. Rio de Janeiro: Guanabara.

MONTAIGNE, Michel de. (2000). **Os ensaios**. Tradução Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes. 3 v. (Coleção Paidéia).

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat - Barão de. (1996). **O Espírito das Leis**. Tradução Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 851 p.

MONTMOLLIN, Frédéric Guillaume de. (1884). **Lettre à Monsieur Jean Sarasin**. In: BERTHOUD, Fritz. J.-J. Rousseau et le pasteur de Montmollin, 1762-1765. Fleurier, 1884, 373 p. Disponível em: <http://books.google.com.br/books/about/J_J_Rousseau_et_le_pasteur_de_Montmollin.html?id=gsZBAAAAYAAJ&redir_esc=y>. Acesso em: 21 dez. 2012.

MORETTO, Fúlvia Maria Luiza. (1994). Introdução à 'Júlia ou A Nova Heloísa', de Jean-Jacques Rousseau. In: ROUSSEAU, J. – J. **Júlia ou A Nova Heloísa**. Tradução Fúlvia Maria Luiza Moretto, Campinas (SP): Editora da Unicamp, p. 11-19.

MOSCATELI, Renato. (2012). Por que Emílio não é o cidadão republicano. **Argumentos**: Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará - UFC. Fortaleza (CE). Ano 4, nº 8, semestral, jul./dez. 2012, p. 135-149. Disponível em <http://www.filosofia.ufc.br/argumentos/pdfs/edicao_8/12_porque_emilio_nao_e_cidadao.pdf>. Acesso em: 11 set. 2013.

NEUHOUSER, Frederick. (2008). **Rousseau's Theodicy of Self-Love**: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition. New York: Oxford University Press.

NIETZSCHE, Friedrich Wihelm. (2008). **Humano, demasiado humano**; um livro para espíritos livres. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, v. 2.

OLASO, Ezequiel de. (1980). Los dos escepticismos del vicario saboyano. **Manuscrito**, Campinas (SP), v. 3, n. 2, p. 7-23, abr. 1980.

OLIVEIRA, Joanyr de. (2008). **História da Igreja**. Disponível em: <http://odiscipuloeomestre.sites.uol.com.br/historiadaigreja.htm>. Acesso em: 13 dez. 2011.

OVÍDIO (2003). **Metamorfoses**. Tradução: Vera Lucia Leitão Magyar. São Paulo: Madras.

PAIVA, Wilson Alves de. (2007). A formação do cidadão na obra de Jean-Jacques Rousseau. In: **FRAGMENTOS DE CULTURA**, Goiânia, v. 17, n. 1/2, p. 77-92, jan./fev. Disponível

em: <http://seer.ucg.br/index.php/fragmentos/article/viewFile/262/206>. Acesso em: 17 mar. 2009.

PASCAL, Blaise. (1979). **Pensamentos**. Tradução Ségio Milliet. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 276 p.

PEREIRA, Vilmar Alves. (2005). A defesa de uma pedagogia da natureza na obra Emílio ou da Educação, de Rousseau. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (org.). **Verdades e Mentiras**; 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005, p. 433-52.

PERRIN, Jean-François. (2003). Penser l'hégémonie: intolérance et Lumières dans Rousseau juge de Jean-Jacques. **JOURNÉES D'AGRÉGATION EN LIGNE** - INSTITUT DE LA COMMUNICATION ET DES MÉDIAS (ICM), p. 1. Disponível em: <http://rousseaustudies.free.fr/ArticlePerrin.htm>. Acesso em: 25 set. 2011.

PISSARRA, Maria Constança Peres. (1988). **Religião Civil e Intolerância**; uma análise das *Lettres Ecrites de la Montagne*. 161 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. Bento Prado de Almeida Ferraz Júnior (Orient.).

_____. (2004). **Rousseau: a política como exercício pedagógico**. São Paulo: Moderna.

_____. (2006). A República Genebrina. In: ROUSSEAU, J.- J. **Cartas escritas da montanha.** Tradução Maria Constança Peres Pissarra et al. São Paulo: EDUC; UNESP, p. 11-66.

PLATÃO. (1997). Eutífron ou da Religiosidade. In:_____. **Diálogos**. Tradução Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Ática, p. 11-34.

POMEAU, René. (1995). **Voltaire**. Paris: Éditions du Seuil.

PRADO JR., Bento. (2008). **A Retórica de Rousseau**. São Paulo: Cosac Naify.

PRIMO, Marcelo de Sant'Anna Alves. (2008). Ateísmo e moral: Rousseau (não) leitor de Bayle. In: **CADERNOS UFS – FILOSOFIA**. Revista do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. Ano 4, fasc. 10, v. 4, Jul.-Dez/2008, p. 95-104. Disponível em: <http://200.17.141.110/periodicos/cadernos_ufs_filosofia/revistas/ARQ_cadernos_4/marcelodesantanna.pdf>. Acesso em: 16 mar. 2009.

PUFENDORF, Samuel. (1984). **Les devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle**. Traduction Jean Barbeyrac. Caen (France): Bibliothéque de philosophie politique et juridique / Université de Caen, 2 v. Disponível em: <http://books.google.com.br/books/about/Les_devoirs_de_l_homme_et_du_citoyen_tel.html?id=MPQTAAAAQAAJ&redir_esc=y>. Acesso em: 22 ago. 2010.

RAMOS, Antonio Pintor. (1982). **El deismo religioso de Rousseau**; estudios sobre su pensamiento. Salamanca: Universidad Pontificia; Kadmos Soc. Coop. L. 235 p. (Coleccion

Relectiones, 2).

RAVIER, André. (1978). Le Dieu de Rousseau et le christianisme. In: **Archives de Philosophie**. Paris, Tome 41, Cahier 3, p. 353-434.

RÉTAT, Pierre. (1971). **Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle**. Paris: Imprimerie Audin.

ROMANO, Roberto. (2005). Rousseau e a contra-revolução romântica. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org). **Verdades e Mentiras**. Ijuí (RS): Unijuí, 2005. p. 15-36.

ROMILLY FILHO, M. (2010). Tolerância. (verbete da Enciclopédia Francesa). Tradução Maria Cecília Pedreira de Almeida. In: SANTOS, Antônio Carlos dos. **O outro como problema**: o surgimento da tolerância na modernidade. São Paulo: Alameda, p. 177-94.

ROUANET, Sergio Paulo. (2010). Iluminismo e Direitos Humanos. In: **Tolerância**. Revista do Laboratório de Estudos sobre a Intolerância da Universidade de São Paulo. São Paulo: EDUSP, vol. 1, nº.1, jan.-jun. 2010, p. 119-29.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1826a). **Lettre a Comtesse de Boufflers, août 1762**. Paris: Dalibon, v. 21, p. 384-7.

_____. (1826b). **Lettre a Comtesse de Saint***, 23 mai 1776**. Paris: Dalibon, v. 25, p. 307-10.

_____. (1826c). **Lettre a D***, 7 février 1765**. Paris: Dalibon, v. 23, p. 52-5.

_____. (1826d). **Lettre a Hume, 29 mars 1766**. Paris: Dalibon, v. 23, p. 275-7.

_____. (1826e). **Lettre a M. de Luxembourg, 20 février 1763**. Paris: Dalibon, v. 22, p. 82-101.

_____. (1826f). **Lettre a M. H. D. P., 15 juillet 1764**. Paris: Dalibon, v. 22, p. 368-71.

_____. (1826g). **Lettre a Montmollin, 24 août 1762**. Paris: Dalibon, v. 21, p. 391-2.

_____. (1826h). **Lettre a Moultou, 17 février 1763**. Paris: Dalibon, v. 22, p. 127-9.

_____. (1826i). **Lettre a R..., 24 octobre 1761**. Paris: Dalibon, v. 21, p. 233-6.

_____. (1959a). **Fragment biographique**. Paris: Gallimard, v. 1, p. 1113-20.

_____. (1959b). **Les Confessions**. Paris: Gallimard, v. 1, p. 1-656.

_____. (1959c). **Les rêveries du promeneur solitaire**. Paris: Gallimard, v. 1, p. 993-1100.

_____. (1959d). **Mon Portrait**. Paris: Gallimard, v. 1, p. 1120-29.

_____. (1959e). **Rousseau juge de Jean-Jacques**; Dialogues. Paris: Gallimard, v. 1, p. 657-976.

_____. (1961a). **Julie, ou La Nouvelle Héloïse**. Paris: Gallimard, v. 2, p. 5-745.

_____. (1961b). **Le Lévite d'Éphraïm**. Paris: Gallimard, v. 2, p. 1205-23.

_____. (1961c). **Narcisse ou l'amant de lui-même**. Paris: Gallimard, v. 2, p. 957-1018.

_____. (1961d). **Préface dialoguée de la Nouvelle Héloïse**. Paris: Gallimard, v. 2, p. 11-30.

_____. (1961e). **Pygmalion**. Paris: Gallimard, v. 2, p. 1224-31.

_____. (1964a). **À La République de Genève**. Paris: Gallimard, v. 3, p. 111-21.

_____. (1964b). **Considérations sur le Gouvernement de Pologne**. Paris: Gallimard, v. 3, p. 953-1044.

_____. (1964c). **Discours sur l'économie politique**. Paris: Gallimard, v. 3, p. 241-80.

_____. (1964d). **Discours sur les sciences et les arts**. Paris: Gallimard, v. 3, p. 3-30.

_____. (1964e). **Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes**. Paris: Gallimard, v. 3, p. 131-223.

_____. (1964f). **Du bonheur public**. Paris: Gallimard, v. 3, p. 509-15.

_____. (1964g). **Du Contrat Social ou Essai sur la forme de la République**. Paris: Gallimard, v. 3, p. 281-335.

_____. (1964h). **Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique**. Paris: Gallimard, v. 3, p. 351-470.

_____. (1964i). **Fragments sur la guerre**. Paris: Gallimard, v. 3, p. 613-16.

_____. (1964j). **Guerre et État de Guerre**. Paris: Gallimard, v. 3, p. 1899-1904.

_____. (1964k). **Jugement sur le Projet de Paix Perpétuelle**. Paris: Gallimard, v. 3, p. 591-600.

_____. (1964l). **Lettre a Philopolis**. Paris: Gallimard, v. 3, p. 230-36.

_____. (1964m). **Lettre a Stanislas**. Paris: Gallimard, v. 3, p. 35-58.

_____. (1964n). **Lettres écrites de La Montagne**. Paris: Gallimard, v. 3, p. 685-897.

_____. (1964o). **Notes sur le 'Discours sur l'origine de l'inégalité'**. Paris: Gallimard, v. 3,

p. 195-223.

_____. (1964p). **Projet de Constitution pour la Corse**. Paris: Gallimard, v. 3, p. 901-52.

_____. (1964q). **Que l'État de Guerre naît de l'État Social**. Paris: Gallimard, v. 3, p. 601-12.

_____. (1964r). **Réponse a Bordes**. Paris: Gallimard, v. 3, p. 71-96.

_____. (1969a). **Émile et Sophie ou Les Solitaires**. Paris: Gallimard, v. 4, p. 882-924.

_____. (1969b). **Émile ou de l'Éducation**. Paris: Gallimard, v. 4, p. 241-868.

_____. (1969c). **Fiction ou morceau allégorique sur la révélation**. Paris: Gallimard, v. 4, p. 1044-54.

_____. (1969d). **Fragment**. Paris: Gallimard, v. 4, p. 1077-8.

_____. (1969e). **Lettre a Christophe de Beaumont**. Paris: Gallimard, v. 4. p. 925-1007.

_____. (1969f). **Lettre a Franquières, 25 mars 1769**. Paris: Gallimard, v. 4, p. 1131-47.

_____. (1969g). **Lettre a Voltaire, 18 août 1756 (Sur la Providence)**. Paris: Gallimard, v. 4, p. 1057-75.

_____. (1969h). **Lettres a Sophie**. Paris: Gallimard, v. 4, p. 1081-118.

_____. (1995a). **Essai sur l'origine des langues**. Paris: Gallimard, v. 5, p. 371-429.

_____. (1995b). **Lettre a D'Alembert (Sur les Spectacles)**. Paris: Gallimard, v. 5, p. 1-125.

_____. (1995c). **Traité de Sphère**. Paris: Gallimard, v. 5, p. 585-601.

SAADA, Julie. (2010). Aux principes du droit de la guerre: Rousseau et la sécularisation des institutions politiques. In: WATERLOT, Ghislain (Org.). **La théologie politique de Rousseau**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes / Campus de la Harpe, p. 135-154. (Collection "Philosophica").

SAHD, Luis Felipe Netto de Andrade e Silva. (2003). O problema da guerra na política de Rousseau. **Revista Educação e Filosofia**. Uberlândia: UFU/Faculdade de Educação e Instituto de Filosofia. v. 17, n. 33, jan./jun. 2003, p. 111-38. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/download/629/573>. Acesso em: 10 nov. 2012.

_____. (2010). Rousseau: religião e revolução. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, 16, 1/2010, p. 208-15. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp16/sahd.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2012.

SANTOS, Antônio Carlos dos. (2009). Rousseau e a função política do elemento religioso. In: SILVA, Genildo Ferreira da (Org.). **Rousseau e o Iluminismo**. Salvador: Arcadia, p. 67-80.

SCHINZ, Albert. (1929). **La pensée de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Librairie Félix Alcan.

SÊNECA. (1991). **Cartas a Lucílio**. Tradução J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

SILVA, Genildo Ferreira da. (2001). Religião e Política em Rousseau. **Philosophica**. Revista de Filosofia da História e Modernidade/Universidade Federal de Sergipe, Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da História e Modernidade. n. 2. (2001). São Cristovão: Universidade Federal de Sergipe, p. 35-54.

_____. (2004). **Rousseau e a fundamentação da moral**; entre razão e religião. 262 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo.

_____. (2009). Uma Cristologia laica. In: _____ (Org.). **Rousseau e o Iluminismo**. Salvador: Arcadia, p. 55-66.

SOUZA, Maria das Graças de. (2000). O Cético e o Ilustrado. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, 2, São Paulo: USP/FFLCH, 1/2000.

STAROBINSKI, Jean. (1991). **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 423 p.

_____. (2001). **As máscaras da civilização**: ensaios. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras.

TRONCHIN, Jean-Robert. (1895). **Lettres écrites de la Campagne**. Lyon: Bibliothèque de la Ville. 483 p. Disponível em: <http://books.google.com.br/books/download/Lettres_ecrites_de_la_campagne.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2013.

VAUGHAN, Charles Edwyn. (1915). **The political writings of Jean Jacques Rousseau.** Cambridge: University Press, 1915, v. 1. Disponível em: <http://archive.org/download/politicalwriting01rousiala/politicalwriting01rousiala.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2012.

VERNES, Jacob. (1764). **Lettres sur le Christianisme de M. J. J. Rousseau**. Amsterdam: Neaulme. Disponível em: <http://ia700503.us.archive.org/4/items/lettressurlechri00vern/lettressurlechri00vern.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2013.

VICENTE, Adalberto Luis. (2005). A retórica da sensibilidade nas Rêveries du promeneur solitaire. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (org.). **Verdades e Mentiras**; 30 ensaios em

torno de Jean-Jacques Rousseau. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005, p. 159-66.

VOLTAIRE. (1893). **Le Sentiment des citoyens**. Paris: Librairie Hachette, v. 26, p. 125-7. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k800238/f131.image.swf>. Acesso em: 19 jul. 2013.

_____. (1978a). **Dicionário Filosófico**. Tradução Bruno da Ponte e João Lopes Alves. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, p. 85-295. (Coleção Os Pensadores).

_____. (1978b). **Notes sur 'la Religion Civile', de J.-J. Rousseau**. In: ROUSSEAU, J. – J.. *Du Contrat Social*. Paris: Librairie Générale Française.

_____. (2000). **Tratado sobre a Tolerância**; a propósito da morte de Jean Calas. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2001). **O Filósofo Ignorante**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2009). **Lettre à Jean-Jacques Rousseau:** aux délices, près de Genève (30 août 1755), 2008. Disponível em: <http://tecfa.unige.ch/proj/rousseau/voltaire.htm>. Acesso em: 20 set. 2009.

TALMON, J. L. (1956). **Los origenes de la democracia totalitaria**. México: Aguilar.

WARBURTON, Willian. (1736). **The alliance between Church and State**: or, the necessity and equity of an established religion and a test-law demonstrated. Londres: Fletcher Gyles. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=PsxbAAAAQAAJ&pg=PA52&hl=pt-BR&source=gbs_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 03 nov. 2011.

WATERLOT, Ghislain. (2004). **Rousseau: religion et politique**. Paris: Presses Universitaires de France.