



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação

Laisla Santos Barros Pereira

**DA COEXISTÊNCIA PACÍFICA FUNDADA NA FÉ: FILOSOFIA DA
EXPERIÊNCIA RELIGIOSA EM ROUSSEAU**

Brasília
2022

LAISLA SANTOS BARROS PEREIRA

**DA COEXISTÊNCIA PACÍFICA FUNDADA NA FÉ: FILOSOFIA DA
EXPERIÊNCIA RELIGIOSA EM ROUSSEAU**

Texto submetido à banca examinadora do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB) para a obtenção do título de Mestre em Filosofia sob orientação do Professor Dr. André Luís Muniz Garcia.

Linha De Pesquisa: Ética, Filosofia Política e Filosofia da Religião.

Brasília
2022

PEREIRA, Laisla Santos Barros

Da Coexistência Pacífica fundada na Fé: Filosofia da Experiência Religiosa em Rousseau. Laisla Santos Barros Pereira. – Brasília, 2022.

132f.

Orientação: Professor Dr. André Luís Muniz Garcia.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Brasília.

LAISLA SANTOS BARROS PEREIRA

**DA COEXISTÊNCIA PACÍFICA FUNDADA NA FÉ: FILOSOFIA DA
EXPERIÊNCIA RELIGIOSA EM ROUSSEAU**

Texto submetido à banca examinadora do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB) para a obtenção do título de Mestre em Filosofia sob orientação do Professor Dr. André Luís Muniz Garcia.

Linha De Pesquisa: Ética, Filosofia Política e Filosofia da Religião.

Aprovado em ____ de _____ 2022.

Banca Examinadora:

Professor Dr. André Luís Muniz Garcia (Orientador)
Faculdade de Filosofia – UnB

Professor Dr. Claudio Araujo Reis - UnB

Professor Avaliador

Professor Dr. Thomaz Massadi Kawauche – UNIFESP

Professor Avaliador

RESUMO

Trata-se de um estudo sobre a religião no pensamento de Jean-Jacques Rousseau no sentido de analisar a importância da experiência religiosa para o fortalecimento dos laços sociais sem perder de vista a liberdade de consciência e a tolerância. Nesse sentido, a presente dissertação dividir-se-á nos seguintes tópicos temáticos: o capítulo primeiro investiga como a religião natural é caracterizada na filosofia de Rousseau, evidenciando em que sentido ela se desvincula das religiões institucionalizadas, já que aspira apenas ao culto do coração, privado de mediações externas e, ao mesmo tempo, retoma as lições morais do Evangelho. O capítulo segundo investiga como a religião se relaciona com o conceito de tolerância e suas consequências no âmbito político. Quer dizer, busca examinar a função da religião para a sociedade, bem como evidencia a diferença entre o cristianismo primitivo e o catolicismo romano, abordando também o problema moral da irreligiosidade.

Palavras-chaves:

Religião; Sociabilidade; Tolerância; Moral

RÉSUMÉ

Il s'agit d'une étude sur la religion dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau, dans le sens d'analyser l'importance de l'expérience religieuse pour la consolidation des liens sociaux, sans perdre de vue la liberté de conscience et la tolérance. Dans ce sens, ce mémoire se divisera dans les topiques thématiques suivants: Le premier chapitre enquête sur comment la religion morale est caractérisée dans la philosophie de Rousseau, en mettant en lumière dans quel sens elle se détache des religions institutionnalisées, puisqu'elle aspire seulement le culte du cœur privé des médiations externes e, en même temps, reprend les leçons morales de l'évangile. Le deuxième chapitre enquête sur comment la religion se rapporte avec le concept de tolérance et ses conséquences dans le cadre politique, c'est-à-dire que ce chapitre cherche à examiner la fonction de la religion pour la société, en mettant en évidence la différence entre le christianisme primitif et le catholicisme roman en abordant aussi le problème moral de l'irreligiousité.

Mots clé:

Religion; Sociabilité; Tolerance; Morale.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Maria e Jesus, pelo carinho, amor e incentivo, seus esforços contínuos me tornaram hoje quem eu sou. Agradeço à minha avó, Geralda, pelo constante apoio, à minha irmã, Mykaella, e à minha madrasta, Célia, pelo suporte e palavras de incentivos nos momentos em que eu mais duvidei de mim. Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. André Muniz, pela dedicação na orientação da minha pesquisa, pela paciência e maestria com que me conduziu para a realização deste trabalho. Agradeço ao Prof. Dr. Thomaz Kawauche, pela generosidade em ter me disponibilizado obras e textos importantíssimos para o desenvolvimento da minha pesquisa e pelas valiosas observações e contribuições sugeridas na qualificação. Agradeço ao Prof. Dr. Claudio Araujo pelos comentários profícuos feitos na banca de qualificação. Agradeço à minha amiga, Thaís, pelos longos anos de amizade, pelos momentos leves e descontraídos e por ter ouvido pacientemente as minhas queixas e dificuldades no longo desse processo. Agradeço às minhas amigas, Dani, Isabella, Camila, Dayane, Brenda, Jéssica, Ruth e Rebecca pelos preciosos conselhos, carinho e acolhimento. Agradeço ao meu amigo, Amonrá, por ter me apoiado nos momentos mais tenebrosos e me ajudado a manter a calma e a esperança. Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa e fomento dos meus estudos.

SÚMARIO

INTRODUÇÃO.....	9
1- ENTRE RAZÃO E SENTIMENTO: UMA ANÁLISE SOBRE A RELIGIÃO NATURAL.....	14
1.1 Experiência ficcional da religião natural do personagem vigário saboiano.....	18
1.2. Os artigos de fé que regem a crença do vigário.....	21
1.3 Consciência moral e razão: guias “naturais” (inatos) do ser humano.....	34
1.4 Recusa às mediações providas das instituições religiosas: sobre duas formas de revelação.....	50
1.5 O “silêncio respeitoso” do vigário saboiano em matéria de crença religiosa: a livre adesão de outras fés.....	64
1.6 Rousseau contra a queda humana religiosa (o pecado original).....	75
2- TOLERÂNCIA, ATEUS, E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA SEGUNDO ROUSSEAU.....	86
2.1 Liberdade Religiosa.....	88
2.2 As duas formas de cristianismo.....	91
2.3 Catolicismo e Protestantismo em Rousseau.....	102
2.4 Tolerância civil e tolerância teológica em Rousseau: contexto e consequências.....	106
2.5 O lado nocivo da irreligiosidade: Rousseau intolerante?.....	115
CONCLUSÃO.....	126
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	129

INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é estudar o tema da religião em Rousseau, dando ênfase principalmente ao texto da *Profissão de fé do vigário saboiano*, livro IV da obra *Emílio ou da educação*. Com essa investigação, pretendemos interpretar, de modo geral, a maneira como a religião em Rousseau tem forte influência teórica em suas considerações sobre moral, ética e, conseqüentemente, sobre política. Para alcançar esse objetivo geral, essa dissertação pretende especificar como o autor articula suas reflexões sobre a experiência de fé por meio de um “ideal regulador”, qual seja: o de convivência pacífica das crenças, ideal que perpassa os interesses teóricos de Rousseau tanto em matéria de experiência espiritual íntima (religião natural) quanto em matéria de moralidade (sentimento e consciência moral) e das relações sociais politicamente organizadas.

Nesse sentido, um dos aspectos centrais dessa pesquisa consiste em abordar como as religiões institucionalizadas, comandadas por autoridades humanas, não têm o poder de condenar espiritualmente os indivíduos a serviço do próprio Deus, tudo isso para que seja consagrada a convivência pacífica religiosa em sociedade. A estratégia de Rousseau para discutir esse problema, como esse trabalho mostrará, é apresentar uma religião natural, cuja função é compatibilizar as distintas profissões de fé. Para tal, Rousseau deixa claro que a liberdade religiosa e a tolerância civil e teológica devem ser salvaguardadas. Mas antes de tocarmos nesse ponto, é preciso cuidar bem de seu pressuposto teórico: o fórum íntimo da religião natural, aquilo que Rousseau considera ser o culto sincero do coração, experiência totalmente vinculada à moralidade. Nesse contexto, veremos que Rousseau consagra a transferência para a autoridade dos sentimentos no que diz respeito à conduta moral humana de um território outrora exclusivo da razão. Aqui, o discurso do vigário presente na *Profissão de fé* é essencial para compreendermos esse movimento aludido acima.

Com isso em mente, pretendemos evidenciar como a religião natural, desvinculada das particularidades teológico-institucionais, busca encontrar algo de conciliável nos distintos credos, pontos convergentes entre as religiões, cujo objetivo é evitar o desequilíbrio, a perseguição e o fanatismo na esfera espiritual. Para isso, o vigário estabelece alguns dogmas não embasados na bíblia, dogmas estes que salvaguardam a sua crença na existência de Deus. Todavia, com eles, o vigário não quer propor verdades universais da fé, mas sim artigos de fé passíveis de serem aceitos pela razão e

compreendidos pelo coração, receituário que serve para inibir doutrinas irracionais, supersticiosas, que acabam por abalar elos e estruturas sociais.

No que diz respeito aos desdobramentos desses artigos de fé, não podemos deixar de lado o inegável contraste que Rousseau faz entre o culto do coração e o culto da cerimônia. Esse contraste toca no seguinte ponto: o culto do coração não possui um referente histórico, já que ultrapassa os limites particulares que caracterizam cada religião institucionalizada e por isso é imune à periodização. Na religião natural entendida enquanto o culto sincero do coração, o que é levado em conta é a parte prática e não a especulativa da crença, isto é, o que vale de fato é como os seus dogmas influenciam diretamente o comportamento humano. Para melhor ser entendida essa ideia, na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau sustenta:

Vejo, então, duas maneiras de examinar e comparar as diversas religiões. A primeira, considerando o que há nelas de verdadeiro e de falso, seja quanto aos fatos, naturais e sobrenaturais, sobre os quais estão estabelecidas, seja quanto às ideias que a razão nos dar sobre o Ser supremo e o culto que ele deseja de nós. A segunda considerando seus efeitos temporais e morais sobre a vida terrena, de acordo com o bem e o mal que podem fazer à sociedade e ao gênero humano (ROUSSEAU, 2005, p. 80-81).

Disso se segue que, para Rousseau, há duas formas de analisar a religião: um modo especulativo e outro, prático. Mas Rousseau, na *Profissão de fé*, deixa claro que não está interessado em investigar especulativamente a religião, pois dessa tarefa estão incumbidos apenas os teólogos, como é dito nas *Cartas Escritas da Montanha*. Por esse motivo, o seu personagem vigário reconhece os limites da razão e não se vê como um juiz apto a decidir sobre verdadeiro e falso em matéria de religião: a sua preocupação, no caso, é concernente à moral, à vida prática. Em torno dessa temática, iremos esclarecer como o personagem parece expurgar da religião tudo o que é nocivo para o vínculo social. E é por isso que alcançar a concórdia universal entre as religiões é uma das funções da religião natural do vigário. Nesse sentido, veremos que os dogmas especulativos que fundamentam a experiência de fé do vigário *no sentimento* buscam uma satisfação da ação (prática) e não da razão (especulação).

Pensar a religião em Rousseau é pensar para além do âmbito estritamente especulativo, é sair do plano íntimo da experiência religiosa e alcançar, de certo modo, o fortalecimento das relações humanas em sociedade asseguradas pela moralidade. Pois o problema não é a crença particular de cada um, mas sim o efeito social daquilo no que se acredita. Dessa forma, Rousseau, sendo testemunha ocular da intolerância religiosa, deixa claro, por exemplo, que a via da salvação é pessoal, haja vista que é inviável para qualquer

autoridade humana saber o que acontecerá do outro lado da vida devido à sua inteligência ser limitada.

Aqui tocamos num tema caro a esse trabalho. Visamos a apresentar como a liberdade religiosa é um desdobramento das reflexões de Rousseau sobre a religião natural do vigário, sendo sua justificativa a de que não podemos conhecer a natureza divina, uma vez que esta se encontra velada ao entendimento humano. O que resta é perseguir sinceramente o culto que lhe convém, desde que este respeite mutuamente a existência de outras crenças. Para não perder de vista um conteúdo universal das religiões a fim de que haja uma maneira plural de convivência das experiências de fé, sem que uma anule a outra, Rousseau torna possível que cada um possa professar a sua religião, respeitando, ao mesmo tempo, a crença de outrem. Daí por que ser necessário mostrar nessa dissertação que Rousseau pretende banir das religiões históricas o elemento supersticioso, a idolatria, a tirania e a intolerância, características danosas das práticas religiosas para uma sociabilidade pacífica. Segundo Maurice Lange:

[...] Rousseau não respirou impunemente o ar do século em que viveu. O espírito de Bayle, o de Locke, os dos deístas ingleses, o de nossos “filósofos” – Voltaire e Diderot em mente- Voltaire que Rousseau ainda admirava escrevendo-lhe que ele o odiava, Diderot que foi por um momento o mais querido de seus amigos- todas essas emanções diversas da grande corrente racionalista que, no século XVIII, rompeu suas barragens, penetraram também o pensamento de Rousseau, e é sua influência que se manifesta na parte negativa de suas profissões de fé, nas suas famosas críticas do milagre e de toda revelação (LANGE, 1923, p. 04).

A religião natural ganhava uma nova roupagem a depender de quem a abordava. O ponto convergente dessas abordagens é a crítica aos mistérios bíblicos que se referem aos milagres e às revelações. Com a religião natural, queria-se admitir uma religião sem mistérios, buscar-se com ela algo de essencial, o que acarretou na eliminação do supérfluo e dos acessórios das religiões históricas. O objetivo do culto universal, portanto, é inviabilizar disputas entre as religiões e encontrar princípios gerais da fé.

Rousseau, sob influência do debate fervilhante em sua época, busca expor uma noção de religião natural cuja proposta é legitimar o uso da razão e da consciência enquanto guias capazes de conduzir as ações humanas, longe da repressão institucional religiosa. O que não quer dizer que Rousseau abandona as religiões reveladas, pelo contrário! Na *Profissão de fé*, encontramos um elogio à religião revelada cristã, mais precisamente, ao cristianismo primitivo. Nesse sentido, veremos, nessa dissertação, que Rousseau faz uma importante distinção entre o cristianismo “do puro Evangelho” e o cristianismo romano, percebendo que a única coisa que ambas têm em comum é que são

politicamente nocivas enquanto religião oficial do Estado. Embora o filósofo genebrino apresente a sua preferência em termos de fé, ele não admite todo o conteúdo bíblico ao mostrar um “silêncio respeitoso” quanto aos milagres e às revelações presentes nas Sagradas Escrituras. Quer dizer: o que ele retoma do conteúdo bíblico são as virtudes morais praticadas por Cristo, sua mensagem de fraternidade universal entre os seres humanos.

Segundo a opinião comum de Starobinski e Gouhier, Rousseau resgata a figura do filho de Deus para tirá-la como exemplo de sua conduta moral, visto que Jesus não precisava de intermediários para tornar possível uma comunicação espontânea e imediata com Deus. Jesus encontrou em si mesmo, em suas faculdades naturais, a fonte da verdade. Desse modo, para Rousseau, ele nos convida a ouvir os apelos da consciência a fim de tornar instantâneas a bondade e as leis do amor. Veremos como, no capítulo II, o aspecto cristão se justifica na filosofia da religião de Rousseau.

Ao longo do trajeto dessa pesquisa, iremos mostrar que Rousseau rejeita os dogmas institucionalizados do cristianismo, mas não a moral do Evangelho. Aqui, não é a referência sobrenatural que ele retoma do conhecimento revelado cristão, mas a natural, aquela inteligível à compreensão humana. Não é pela via teológica que Rousseau pretende entender a função de Jesus Cristo, são as suas instruções práticas e virtudes sociais que ganham grande destaque aqui. É preciso dizer ainda que com a religião natural Rousseau afasta intermediários entre ele e Deus, partindo da ideia de que a divindade nos colocou na condição de aprendizes ao nos dotar de razão e consciência moral. Mais do que isso, a figura de Cristo aqui demonstra que podemos alcançar a evolução moral ao escutarmos os princípios da justiça e da virtude manifestados em nossa própria consciência.

Essa dissertação não perde de vista que o estatuto da religião nas reflexões filosóficas de Rousseau aponta para isto: é possível haver uma compatibilidade entre as experiências religiosas e a ideia de tolerância, dado que aqui elas não se excluem mutuamente. Em razão disso, Rousseau condena, no *Contato Social*, civicamente a intolerância religiosa entre as igrejas e não faz a distinção tradicional entre a tolerância civil e a teológica. Podemos dizer que a intenção do genebrino, como evidenciará essa dissertação, é sustentar que a religião pode sim trabalhar em prol da coesão social, promover meios de conservar a paz e a pluralidade religiosa na sociedade ao ser uma experiência de fé que permite acomodar diferentes crenças religiosas. Mas essa discussão nos leva a uma outra, com a qual essa dissertação encaminhar-se-á para seu final: evidenciada a necessidade da crença para o corpo político, examinaremos como a figura

do ateu se torna um problema para a filosofia da religião e política de Rousseau. Aqui, nossa dissertação pretende apresentar algumas reflexões que poderiam ser úteis para desviar de Rousseau a pecha de intolerante, acusação comumente aceita entre pesquisadores, mas que, no nosso entender, carece ainda de algum cuidado para não soar uma acachapante contradição.

1- ENTRE RAZÃO E SENTIMENTO: UMA ANÁLISE SOBRE A RELIGIÃO NATURAL

O objetivo do presente capítulo é examinar a religião natural segundo Rousseau do ponto de vista daquilo que, na *Profissão de fé do vigário saboiano*, pode ser entendido como experiência religiosa (tal conceito tenta abranger não só a parte da psicologia moral das reflexões de Rousseau sobre os conflitos das paixões, bem como as condições objetivas de vida, vida esta em meio à natureza e em meio à sociedade).¹ Trata-se de analisar o movimento reflexivo do agente moral, que inspeciona suas próprias faculdades a fim de encontrar em si mesmo as condições de reconhecimento do bem no âmbito das relações humanas. Definida desse modo, a experiência religiosa interioriza a relação entre criatura e criador ao mesmo tempo em que generaliza as regras de moral, de tal maneira a prescindir de qualquer intervenção institucional religiosa a fim de aspirar à concórdia universal no campo do sagrado. Embora a experiência religiosa do vigário diga respeito aos dogmas da religião natural, ela será pensada aqui como uma psicologia moral que, na ordem civil, serve como forma de compatibilização das variadas formas de expressões da fé a partir de princípios comuns religiosos a todo ser humano, e isso, com o intuito de evitar os efeitos perniciosos das religiões. Mais precisamente, a proposta é investigar as características que compõem, segundo Rousseau, essa forma de crença e de como seu fundamento pode ser concebido a partir do conceito de tolerância religiosa, temática que se segue à sua crítica às religiões institucionalizadas, pois nelas ele pretende evitar a “[...] inconseqüência dos homens e o império das paixões sobre a razão” (ROUSSEAU, 2006, p.185).

A pesquisa, neste primeiro momento, concentrar-se-á no texto *Profissão da fé do Vigário Saboiano*, localizado no livro IV da obra *Emílio ou da educação*, na obra *A nova Heloísa*, na *Carta a Christophe de Beaumont*, *Carta ao senhor de Voltaire*, na *Carta ao senhor de Franquières*, na *Cartas Escritas da Montanha* e no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Com exceção desta última, as obras supracitadas foram selecionadas, uma vez que elas apresentam as reflexões de Rousseau

¹ Apesar de ser extremamente importante explicar por que a psicologia moral e experiência também abrangem as condições objetivas da vida, o conflito com as condições objetivas da vida social e da natureza do ponto de vista da exterioridade, isso não poderá ser tratado nesse trabalho, pois desvia do tema principal desta dissertação.

sobre religião tanto no que se refere à função prática desta quanto no que se refere à sua visão sobre a institucionalização da fé. Sendo assim, o esforço é empreender um caminho que leve o leitor a entender os elementos constitutivos da religião natural ilustrada pelo pensador genebrino e como esta se desvia dos enquadramentos institucionais-religiosos para que assim diferentes formas de crença possam ser acomodadas harmonicamente na sociedade. Neste caso, veremos como Rousseau torna dispensável as atividades teológicas que insistem no predomínio pleno da fé no que concerne à crença em Deus e como as religiões instituídas, com os seus resíduos e sutilezas teológicas de cunho intolerante, degeneram a pureza do Evangelho e produzem um efeito nocivo para a conduta humana.

Sendo assim, o que garante essa experiência religiosa que promove o apelo ao foro íntimo e remedia os efeitos nefastos religiosos são, para Rousseau, os seguintes elementos: sentimentos, consciência, razão e a livre interpretação das Sagradas Escrituras. Veremos como isso fez com que a reflexão religiosa de Rousseau se recusasse a se fiar àqueles meios tradicionais da fé, os da ortodoxia da igreja romana.² Recorrendo à interioridade (razão, sentimentos e consciência), que dizer, a essa esfera livre do domínio institucional, para determinar o contato com a divindade, Rousseau ambiciona uma aproximação que exige uma ligação íntima com Deus. Nesse sentido, aqui o culto externo expresso em forma de cerimonial seria substituído pelo culto interior, nomeadamente, o do coração. Segundo Luciana Xavier Castro, isso ocorre, porque

Rousseau se mostra contrário às instituições por julgar que elas conduzem ao dogma negativo. A instituição católica se fundamenta na revelação e se apresenta como intermediária entre Deus e os homens, ensinando por meios de rituais como servir a Deus; não sendo possível cultuar Deus sem passar pela autoridade dos sacerdotes, eles seriam como representantes da divindade na terra (CASTRO, 2010, p.19).

Tal recusa institucional se deu porque, percebendo as diversas revelações nas quais as igrejas embasavam os seus dogmas, Rousseau notou que isso impulsionava conflitos entre os distintos credos, uma vez que o intuito dos representantes dessas igrejas estabelecidas era deter a exclusividade da presença de Deus, o que implica isto: serem os reais depositários da vontade divina, arrogando professar uma religião escolhida por

² Na *Segunda Carta das Escritas da Montanha*, Rousseau faz a seguinte declaração: “Mas como eu poderia ter apoiado dogmas específicos dos católicos, uma vez que, ao contrário, foram os únicos que ataquei” (ROUSSEAU, 2006, p.190). Na *terceira Carta*, ele fala algo semelhante: “[...] algumas partes da *Profissão de Fé do Vigário* que tendo sido escrita tão somente contra a Igreja Romana” (ROUSSEAU, 2006, p. 226).

Deus. Consequentemente, essa pretensão culminou em intolerâncias e discórdias religiosas. Tomando ciência disso, Rousseau se posiciona no sentido de que o absoluto não pertence a ninguém, procurando com isso subtrair das autoridades humanas o estatuto privilegiado da verdade divina para sugerir uma harmonia em termos de fé. Isso conduziu o pensador genebrino a apontar uma alternativa religiosa, uma que contemple os ensinamentos dos Evangelhos exclusivamente a toda interpretação imposta pelos teólogos.

Ver-se-á, nesse capítulo, que isso não faz de Rousseau menos cristão, quando, em prol de uma liberdade religiosa, contrapõe o discurso racional acerca da existência de Deus à pregação teológica. Nesse discurso, a sua reflexão religiosa passa a ser isolada do auxílio teológico, baseada agora em uma explicação não-bíblica. Colocado assim, é viável dizer o seguinte: Rousseau não é um antirreligioso, mas sim um antidoutrinador. Rousseau é filho do seu tempo. Nele, reivindica-se o livre exercício da razão sem a tutela da tradição religiosa. Como afirma Todorov:

Tendo rejeitado o antigo julgo, os homens fixarão suas novas leis e normas com os meios puramente humanos – já não há mais lugar, aqui, para magia e nem para revelação. À certeza da Luz descida do alto substituir-se-á a pluralidade de luzes que se difundem de pessoa para pessoa. A primeira autonomia conquistada é a do conhecimento. Esta parte do princípio de que nenhuma autoridade, por mais bem estabelecida e prestigiosa que seja, está livre de crítica (TODOROV, 2008, p.16).

Os intelectuais dessa época abdicaram do amparo celestial para reconhecer a autonomia da razão em assuntos de fé, o que motivou uma busca por conhecimento fora dos limites da revelação, a fim de que o ser humano pudesse trilhar o seu próprio caminho em busca da verdade. Isso não quer dizer que ocorreu uma rejeição às religiões reveladas,³ pelo contrário! Como é o caso de Rousseau, pleiteou-se uma nova religião (a religião natural) com suas variadas “matizes” (refiro-me ao deísmo e ao teísmo), cujo objetivo seria reivindicar uma fórmula de concórdia que minimizasse as tensões entre os diferentes credos, e tudo isso feito no intuito de se alcançar a tolerância, o que acabou por tornar a própria fé um objeto de reflexão. Entretanto, a atitude de uma nova mentalidade religiosa

³ O século das luzes, apesar de recorrer a um âmbito racional longe das interferências institucionais religiosas, não se reduz à irreligiosidade ou a exclusão das crenças, isso fica bem delineado na declaração de Cassirer em sua obra *Filosofia do Iluminismo*: [...] seria uma atitude irrefletida e equivocada baseado apenas nas declarações dos seus protagonistas e porta-vozes, uma época religiosa e hostil à própria crença [...] O século XVIII não assenta seus propósitos intelectuais mais vigorosos e seu característico dinamismo espiritual na rejeição da fé, mas no novo ideal de fé que ele promove e na nova forma de religião em que ela se encarna” (CASSIER, 1992, p. 191).

foi malvista pelos apoiadores do tradicional modelo religioso, os porta-vozes da ortodoxia romana, pois tal mudança de consciência no campo espiritual foi assimilada ao ateísmo ou à irreligiosidade.⁴ Isso tem consequências importantes para nossa dissertação.

Rousseau, ao empreender determinadas questões e reflexões em suas obras no que concerne ao exercício espiritual, isto é, à religião natural,⁵ consagra uma conciliação entre fé e saber, no intuito de conter, pelo exercício racional, os excessos de uma fé cega, postura que resultou na forte resistência por parte de Rousseau ao apoio dos intérpretes da revelação cristã. Porém, tais pensamentos de caráter religioso foram taxados de “atos ímpios” e “subversivos” pelas autoridades de sua época, ou seja, suas obras que tematizam o assunto tiveram uma recepção negativa em Paris e, sobretudo, em Genebra, cidade na qual nasceu. Em vista disto, por não ser favorável a essas mediações instauradas pelas igrejas e por reivindicar uma religião que não descarta a importância do Evangelho, especialmente os pontos capitais das lições morais de Cristo (confessando ainda que algumas passagens deste escrito oferecem dificuldades a seu entendimento, ao que chama de “dúvida respeitosa”), as obras de Rousseau receberam as seguintes críticas na *Carta Pastoral* do Arcebispo de Paris:

[...] Considerando o livro que tem por título Emílio, Da educação de J.- J. Rousseau, cidadão de Genebra, em Amsterdã, por Jean Néaulume, editor, 1762; depois de haver consultado a opinião de várias pessoas que se distinguem por sua piedade e sua sabedoria, e de ter invocado o nome de Deus, nós condenamos o dito livro como contendo uma doutrina abominável, própria a derrubar a lei natural e a destruir os fundamentos da religião cristã; estabelecendo máximas contrárias à moral evangélica; [...] contendo um grande número de proposições respectivamente falsas, escandalosas, plenas de ódio contra a Igreja e seus ministros, transgressoras do respeito devido à santa Escritura e à tradição da Igreja, errôneas ímpias, blasfematórias e heréticas (BEAUMONT, 2005, p. 235- 236).

Em sua defesa, Rousseau afirma: “Sou cristão, Senhor Arcebispo, e sinceramente cristão, segundo o Evangelho. Sou cristão não como discípulo dos padres, mas como discípulo de Jesus Cristo” (ROUSSEAU, 2005, p.72). Aqui, preliminarmente, já podemos visualizar a pretensão rousseauiana de se pensar uma religião da qual esteja ausente a mediação feita pelos padres, pastores ou de qualquer indivíduo a quem se conferiu (ou

⁴ Sobre isso, a obra indicada é a de G. Gusdorf, cujo título é *Dieu, la nature, l’homme, au siècle des lumières*.

⁵ Para contextualizar o leitor sobre a ideia de religião natural, Jacqueline Lagrée diz em sua obra *La religion naturelle* que a mesma: “[...] nasceu na antiguidade pagã em meio ao estoicismo, como uma resposta aos conflitos das escolas filosóficas sobre a natureza dos deuses. Ela ressurgiu, na Idade Média, em Abelardo, no debate entre judaísmo, cristianismo e filosofia, mas seu verdadeiro retorno sobre o cenário filosófico é devido aos debates da reforma” (LAGRÉE, 1991, p.05).

que reivindicou) acesso privilegiado (institucional) à palavra divina. Separar-se da instituição não significa, para Rousseau, ser destituído de algum tipo de religiosidade e nem mesmo ser considerado um anticristão. Isso fica mais nítido em seu texto *Profissão de fé do vigário saboiano* presente no livro IV do *Emílio* e em sua *Carta a Christophe de Beaumont*. Referente ao primeiro texto, G. Gusdorf diz: “O mais célebre defensor do cristianismo na língua francesa é Jean-Jacques Rousseau; mas a *Profissão de fé do vigário saboiano* não constata nenhum pertencimento eclesiástico”(GUSDORF, 1972, p.26).⁶ Pois o pensamento religioso de Rousseau pretende se aproximar do puro espírito do cristianismo, aquele do Evangelho. Sendo assim, é o texto da *Profissão de fé* que irá nos ajudar a compreender o exercício da espiritualidade não constituído pelas autoridades da igreja, bem como seu rompimento com as interpretações dadas pelos teólogos católicos da revelação bíblica, principalmente no que concerne ao pecado original, pelo qual restam impedidas a inocência originária na constituição do ser humano e uma experiência imediata com o Ser supremo. A partir do que foi delineado, analisaremos os princípios que regem a religião natural e as razões pelas quais o protagonista da *Profissão de fé*, o vigário saboiano, foi levado a buscar outros caminhos para a fundamentação da sua experiência de fé longe do sistema sacramental, no intuito de disponibilizar condições indispensáveis para um convívio harmonioso entre os dissensos religiosos.

1.1 Experiência ficcional da religião natural⁷ do personagem vigário saboiano

Antes de mais nada, é necessário observar que no texto *Profissão de fé* nos deparamos com a figura do vigário, um personagem fictício, criado por Rousseau, usado para ser o seu porta-voz, como aponta Gouhier, no intuito de revelar as considerações de Rousseau sobre a religião. O filósofo genebrino descreve o personagem da seguinte maneira:

[...] É um padre católico que fala, e este padre não é um ímpio nem libertino: é um homem crente e piedoso, cheio de candura, de retidão e, apesar de suas dificuldades, suas objeções e suas dúvidas, nutre no fundo do coração o mais sincero respeito pelo culto que professa (ROUSSEAU, 2006, p. 191).

⁶ No original: “Le plus célèbre défenseur du christianisme en langue française est Jean-Jacques Rousseau; mais la Profession de foi du Vicaire savoyard ne relève d'aucune appartenance ecclésiastique”.

⁷ Segundo Kawauche (2019), o pensador genebrino: “[...] usa como seu porta-voz um personagem tipo: o fictício “bom padre” meio deísta e meio cristão, que, valendo-se das verdades racionais da religião natural, instrui um jovem socialmente desajustado acerca do lugar de cada um na ordem dos homens. Submetido a uma espécie de discurso terapêutico, o pequeno delinquente tem seu *eu* reordenado segundo dogmas aceitáveis à razão [...]” (KAWAUCHE, 2019, p.94).

De acordo com Gouhier, ao usar esse padre como o seu porta-voz, a religião anunciada por Rousseau “[...] não faz intervir revelação histórica alguma. Os três ‘dogmas’ são estabelecidos fazendo apelo somente à observação, à razão, ao coração ou à consciência, quer dizer, aos meios do conhecimento que dispomos segundo a nossa natureza”(GOUHIER, 1970, p. 35).⁸ Por falar pela boca do vigário, Rousseau foi condenado a “estabelecer o império da irreligião”, bem como por ter atacado os principais fundamentos do cristianismo, mesmo anunciando as suas ideias religiosas na voz de um padre católico. Quanto a isto, podemos acompanhar de perto tais acusações através das *Cartas escritas das montanhas* e das *Cartas a Christophe de Beaumont*. Nelas, encontramos as respostas de Rousseau ao arcebispo de Paris,⁹ um dos acusadores de sua suposta irreligiosidade, ao parlamento de Paris¹⁰ e ao pequeno conselho de Genebra.¹¹

Nesse sentido, ao reivindicar um domínio espiritual liberto da tutela dos institutos eclesiásticos, o vigário afirma: “o culto que Deus pede é o do coração, e este quando sincero, é sempre uniforme” (ROUSSEAU, 1995, p.401). Parece ser esse o culto apropriado para o vigário, ou melhor, o que o fez procurar outros meios para “aprimorar” sua crença, encontrando na desinstitucionalização da fé uma forma viável para estabelecer uma relação imediata com a divindade, e tal experiência religiosa, da qual o padre se mostra adepto, é chamada justamente de religião natural. Isto pode ser claramente percebido na declaração a seguir: “Vês em minha exposição apenas a religião natural; é muito estranha que seja preciso outra” (ROUSSEAU, 1995, p.401). De modo geral, ela é uma espécie de experiência de fé íntima fundada nos sentimentos sinceros do coração, na razão, na livre interpretação da bíblia e refratária a qualquer tipo de mediação humana. Com isso em mente, as ambições do vigário, caso ele fosse um pároco, seriam estas:

⁸ No original:“ [...] cette religion ne fait intervenir aucune révélation historique. Les trois “dogmes” sont établis en ne faisant appel qu’à l’observation, la raison, le coeur ou conscience, c’est-à-dire à des moyens de connaître dont nous disposons selon notre nature”.

⁹ Suas obras culminaram na seguinte postura do arcebispo, segundo descrito na “*Republica Genebrina*”: “[...]o arcebispo de Paris, Christophe de Beaumont, proibiu a circulação de seus livros, ao mesmo tempo que lhe desferiu sérios ataques pessoais em sua obra, *Mandement*, publicada em agosto de 1762”. (PISSARA, 2006, p.45).

¹⁰ Na “*República Genebrina*” relata-se também que: “Em 9 de junho, o parlamento de Paris condenou o Emílio e, ao mesmo tempo, decretou a prisão do seu autor, depois de ter sido a obra denunciada, dois dias antes, à Sorbonne: o livro foi queimado a 11 de junho” (ROUSSEAU, 2006, p.44).

¹¹ Quanto à sua condenação em Genebra “Quase que simultaneamente à condenação de Rousseau em Paris, começou em Genebra o mesmo tipo de perseguição, que culminou igualmente na sua condenação. Um extrato do registro do pequeno conselho, de 11 de junho de 1762, refere-se ao *Emílio* e ao *Contrato Social*, como obras nas quais estão escritas “máximas perigosas” (ROUSSEAU, 2006, p. 44-45).

[...] Nas minhas pregações prender-me-ia menos ao espírito da Igreja do que ao Espírito do Evangelho, em que o dogma é simples e a moral é sublime, em que se veem poucas práticas religiosas e muitas obras de caridade. Antes de ensinar-lhes o que se deve fazer, sempre me esforçaria por praticá-lo, para que eles vissem que penso tudo o que lhes digo. Se eu tivesse protestante na vizinhança ou em minha paróquia, não distinguiria de meus verdadeiros paroquianos em tudo que diz respeito à caridade cristã; levá-los-ia todos se amarem uns aos outros, a se considerarem irmãos, a respeitarem todas as religiões e viver em paz cada um na sua (ROUSSEAU, 1995, p.423).

O que importa, para o padre, são as práticas dos seus deveres, principalmente aquelas lições prescritas no Evangelho, já que, conforme Rousseau, “a caridade não é assassina. O amor pelo próximo não leva a massacrá-lo” (ROUSSEAU, 2005, p.82). Em suas pregações, caso fosse hipoteticamente responsável por ministrar uma igreja ou um interventor institucional religioso, o personagem visaria a pregar e a praticar a virtude, no intuito de estimular uma boa conduta aos seus fiéis, dando ele próprio, com as suas ações, o exemplo do bem agir, não por outro motivo senão para vislumbrar o primado da prática que se limita aos conhecimentos de utilidade moral sobre os dogmas puramente teóricos. A intenção do padre ficcionalmente concebido por Rousseau não é impor a sua religião aos demais, muito menos convencê-los, a partir dos seus dogmas, que esta é a melhor experiência de fé para fortalecer a sua crença, pois é incabível fazer alguém renunciar à religião na qual nasceu. Nesse sentido, o seu objetivo, ao pertencer ao ministério sagrado, é obstruir pregações que fomentam conflitos e divergências de ordem espiritual. É retomar a concórdia entre os indivíduos que professam diferentes crenças, uma vez que, para o vigário, aquele que contempla Deus na simplicidade do seu coração já tem o suficiente para manter uma ligação com o Ser supremo. Poderíamos dizer que o vigário é o tipo de homem assim definido por Rousseau na *Carta ao senhor de Franquières*:

Homem ao mesmo tempo racional e modesto, cujo entendimento treinado, mas limitado, percebe os seus limites e se mantém dentro deles, encontra nesses limites a ideia de sua alma e do Autor do seu ser, sem ser capaz de ir além disso para tornar essas noções claras e contemplar uma e outra de tão perto como se fosse ele próprio um espírito puro (ROUSSEAU, 2005, p.181).

Neste trecho, podemos ver que o vigário se comporta de maneira semelhante ao homem relatado pelo genebrino. Daí que a religião natural do vigário, por pretender minimizar o caráter formal das cerimônias religiosas e ser insubmissa a qualquer doutrina teológica institucionalizada, busca dialogar com as distintas religiões, a fim de encontrar noções dogmáticas comuns que contemplem uma pacificação religiosa. Para tal, a solução tomada pelo padre foi a de encontrar uma concordância entre fé e inteligência sem dispensar a autenticidade da primeira, e isso ocorre, quando ele procura uma justificativa racional para apresentar seus artigos de fé sem o amparo de qualquer mediação teológica.

Quer dizer: o personagem se serve da razão para esboçar os artigos que dão base à sua religião sem excluir a fé e tudo isso por um motivo: visar ao conhecimento prático, fundamental para a vida moral, visto que o vigário nota a importância da religião, qualquer que seja ela, para o fortalecimento de condutas éticas humanas.

É nesse sentido que é preciso explanarmos os princípios ou os artigos de fé da religião natural do vigário, quer dizer: é mister tocar no pano de fundo conceitual da experiência religiosa do padre, a qual depende de uma aproximação sutil entre razão e sentimentos.

1.2 Os artigos de fé que regem a crença do vigário

A religião natural do vigário coaduna razão e fé em busca de suprimir os efeitos funestos das religiões reveladas na conduta humana, quando estas afirmam dispor da verdade absoluta no que concerne ao conhecimento do sagrado. Contra isso, o vigário usa como base os seguintes elementos para estabelecer a sua crença religiosa:

De que posso ser culpado ao servir a Deus de acordo com as luzes que ele dá ao meu espírito e de acordo com os sentimentos que inspira ao meu coração? Que pureza de moral, que dogma útil ao homem e honroso ao seu autor; posso tirar uma doutrina positiva que eu não posso tirar sem ela do bom uso de minhas faculdades? (ROUSSEAU, 1995, p.400).

Nesse trecho, evidenciam-se os elementos necessários para conceber a sua crença: a razão, a consciência e os sentimentos, características que o padre menciona para que haja uma experiência de fé sem interferências, cuja intenção é conter os excessos das igrejas históricas em virtude do controle racional da fé e da tolerância religiosa. Nessa passagem, percebemos que, para o vigário, a melhor das religiões é aquela que não repreende o ser humano pelo uso de sua faculdade reflexiva, sendo esta uma fonte indispensável para a iluminação. Isso torna possível conceber tal condição religiosa sobre um fundamento racional e sentimental, capaz de alicerçar os artigos de fé de sua crença.

Rousseau apresenta a existência de alguns artigos de fé que dão suporte à experiência religiosa do personagem vigário. Tais artigos, embasados no sentimento e na razão, dispensam o recurso ao conhecimento revelado para poderem ser estabelecidos, o que não anula uma certa comoção e respeito da parte do padre pelos Evangelhos. Com o exercício racional, o vigário não quer instaurar uma doutrina filosófica para atestar a existência de Deus, mas sim obter princípios morais necessários para a sua conduta na

terra. Em outras palavras, regras que auxiliam em seus julgamentos práticos e particulares. Segue-se disso que esses princípios são manifestados em forma de artigos de fé, úteis para assegurar suas convicções morais. Dito isso, seus artigos são definidos uma vez aceitos pela razão, quer dizer, na medida em que eles não provocam repugnância àquela. O motivo que dá ensejo a isso é este: “As maiores ideias da divindade vêm-nos pela razão sozinha” (ROUSSEAU, 1995, p. 400). É com base nessa afirmação que o vigário então descreve o seu primeiro artigo de fé, conforme a exposição da passagem a seguir: “Creio, portanto, que uma vontade move o universo e ainda a natureza. Eis meu primeiro dogma, ou meu primeiro artigo de fé” (ROUSSEAU, 1995, p.366). Este dogma é o fundamento de outros dois dogmas que se sucedem em sua concepção de religião natural. Para ele, o movimento não é algo inerente à matéria, mas sim exterior a ela; o vigário assume, portanto, uma primeira causa que assegura o movimento dos corpos, e isso equivale a dizer que a matéria em si é ausente de movimento. Esta característica ultrapassa a sua natureza, o que implica afirmar que a matéria é por natureza inerte, pois seu estado natural encontra-se em repouso. Mas isso não impediu o vigário de perceber dois tipos de movimento nos corpos: o comunicado e o espontâneo ou voluntário. Sobre isso, ele ainda diz: “no primeiro a causa motriz é alheia ao corpo movido, e no segundo ela está nele mesmo” (ROUSSEAU, 1995, p.364). Quer dizer: o vigário só sabe que existe o movimento espontâneo porque o sente quando declara: “quero mexer o meu braço e mexo-o, sem que esse movimento tenha outra causa imediata além de minha vontade” (ROUSSEAU, 1995, p.365). O vigário não sabe como a vontade interfere na ação corporal, sendo isso apenas uma “persuasão interior” (ROUSSEAU, 1995, p. 366) não baseada em provas racionais.

A matéria, portanto, não é ativa, não possui força para mover a si mesma, o seu movimento é recebido de uma causa externa. Nessa direção, o segundo artigo é assim pronunciado: “Se a matéria movida me indica uma vontade, a matéria movida, segundo certas leis me indica uma inteligência” (ROUSSEAU, 1995, p. 369). Esta espécie de inteligência se manifesta na forma do agir, do escolher e do comparar, inscrita nos seres vivos e ativos, quais sejam: os seres humanos. Nesse sentido, o gênero humano se sobrepõe aos demais seres existentes na ordem das coisas, ocupando o primeiro lugar por ser dotado de uma capacidade reflexiva e meditativa.

É necessário observar que os seus artigos de fé são extraídos de sua admiração pela ordem sensível do universo, de uma inspeção da natureza, o que o conduziu a

acreditar que por trás de tudo isso há uma sublime inteligência subjacente.¹² Mais precisamente, o vigário acredita que sua existência e de todas as outras coisas são subordinadas a um ser divino. Com relação a esse ser, o vigário declara:

Sou homem que visse pela primeira vez um relógio aberto e não deixasse de admirar aquela obra, embora não conhecesse o uso da máquina e não tivesse visto o mostrador. Não sei, diria ele, para que serve o todo, mas vejo que cada parte é feita para as outras; admiro o trabalhador no detalhe de sua obra, e tenho certeza de que todas essas engrenagens só andam assim em harmonia para um fim que me é impossível perceber (ROUSSEAU, 1995, p.369).

Nessa passagem, ele faz a sua primeira declaração a respeito do criador do universo, pois “[...] chega[...] à ideia de um ser ativo por si mesmo que seria a causa primeira do movimento de todo universo” (KAWAUCHE, 2013, p. 118). Segundo Gouhier, o vigário, a partir de uma especulação, pondera que o universo tem por fundamento uma vontade que o transcende, visto que essa vontade é inteligente e, simultaneamente, é a causa da ordem e da harmonia do universo. A essa inteligência ele nomeia Deus.¹³

Entretanto, vale ressaltar que, longe de estabelecer o primado da razão sobre o conhecimento revelado para explicar o mecanismo do universo, o vigário propõe sua ininteligibilidade para o ser humano, sem que isso o desestimule a buscar racionalmente uma explicação para a organização do universo desde que os homens a compreendam. Ou seja, mesmo invocando a razão, o vigário percebe certas debilidades desta para desvendar os problemas de caráter metafísico em termos religiosos, a saber, se “o mundo é eterno ou criado? Há um princípio único das coisas ou há vários? Em que consiste a vida futura? E a alma é imortal por sua natureza? Os tormentos dos maus serão eternos?” (DERATHÉ, 1948, p.42).¹⁴ Ele evidencia aqui as fragilidades e os limites de tal faculdade do entendimento para solucionar definitivamente essas questões, deixando na ignorância aquilo que é insolúvel para a cognição humana.

¹² Sobre isso, o vigário diz: “[...] é impossível para mim conceber um sistema de seres tão regularmente ordenados sem que eu conceba uma inteligência que os ordene”. (ROUSSEAU, 1995, p.371).

¹³ A reflexão que o vigário faz sobre Deus é declarada da seguinte maneira: “O ser que quer e que pode, o ser ativo por si mesmo, o ser, enfim, qualquer que seja ele, que move o universo e todas as coisas chamo-o Deus. Junto a esse nome as ideias de inteligência, de potência, de vontade, que reuni, e mais a de bondade” (ROUSSEAU, 1995, p.372).

¹⁴ Derathé diz em sua obra *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*: “On ne saurait contester que Rousseau ne se fasse une règle d’écarter délibérément certains problèmes d’ordre spéculatif. Le monde est-il éternel ou créé? Y a-t-il un principe unique des choses ou y en a-t-il plusieurs? Em quoi consiste la vie future et l’âme est-elle immortelle par sa nature? Les tourments des méchants seront-ils éternels?”.

Dando continuidade aos princípios que fundamentam a crença do vigário, soma-se aos outros artigos de fé supramencionados um terceiro, expresso da seguinte forma no texto *Profissão de fé*: “[...] o homem, portanto é livre em suas ações e, como tal, animado de uma substância imaterial: este é meu terceiro artigo de fé” (ROUSSEAU, 1995, p. 378). Depreende-se de tal preceito que o homem é dotado de liberdade para fazer o que lhe convém, porém, tal liberdade é exterior ao sistema ordenado pela divindade.¹⁵ Quer dizer, as consequências das escolhas humanas não podem ser atribuídas a Deus. Este dotou aqueles de inteligência para poder fazer as suas próprias escolhas, julgá-las e compará-las, mas, empregando mal essa faculdade, podem ocorrer falhas morais. Ora, a liberdade “[...] não pode ser considerada um dom funesto, pois é ela que faz a excelência de nossa natureza, em outras palavras, nossa dignidade [...]” (MOREAU, 1973, p.88).¹⁶ Sendo assim, para o vigário, Deus proporcionou essa condição ao ser humano, a fim de que fizesse o bem por escolha e opção. E se vier a fazer o mal, isso não prejudicaria a ordem geral do mundo, pois o mal que ele pratica recai sobre si mesmo. Apesar do Ser celestial conceder a liberdade aos seres humanos, fazendo-os agentes livres, aquilo que se acarreta de nossas ações não será fruto de Deus, mas sim nosso. Dessa forma, Rousseau profere a afamada assertiva na primeira frase do *Emílio*: “Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos dos homens” (ROUSSEAU, 1995, p.07). Como vemos, Deus não é culpado pelos males oriundos das atitudes humanas.¹⁷ Nós que causamos os nossos próprios sofrimentos e infortúnios. Os desregramentos viciosos são provenientes de atitudes puramente humanas, não de ações sobrenaturais divinas.

Além do padre ter concebido esses três artigos supramencionados, com o auxílio da razão (e com a certeza indubitável do coração, a qual remete ao campo da fé), ele adota, em sua religião, um outro preceito: o da imortalidade da alma. Mais precisamente, em suas reflexões religiosas são reconhecidas duas substâncias: o corpo e a alma. Nesse

¹⁵ Advirto de antemão que não iremos penetrar no debate em torno da liberdade humana, consequentemente no problema do mal, pois este não é o propósito deste trabalho. Para uma pertinente discussão desse tema ver: COSTA, A. I: *Rousseau e a origem do mal*. Dissertação (mestrado em filosofia). Bahia, 2005. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (UFBA).

¹⁶ No original: “ [...] Ne peut être considéré comme un don funeste, car c’est elle qui fait l’excellence de notre nature, autrement dit notre dignité [...]”.

¹⁷ Vale ressaltar um importante comentário de Ernst Cassirer sobre essa ideia rousseauiana em sua obra *A Filosofia do Iluminismo*: “[...]Portanto, Deus é desculpado e a responsabilidade dos males cabe unicamente ao homem. Mas essa culpa pertence a este mundo, não ao “além”, não é anterior à existência histórica empírica da humanidade”. (CASSIER, 1992, p.216).

sentido, o vigário acredita que, quando o corpo perece, a alma prevalece, demonstrando, assim, ter uma esperança na vida futura para além da existência carnal. Ao supor a imortalidade da alma, o vigário acredita que almas boas serão indenizadas numa outra vida por meio da justiça divina. Quer dizer, a morte do corpo, segundo a suas indicações, não equivale à morte da alma, pois não possuem a mesma natureza. Com a destruição do corpo, tanto este último como a alma voltam para o seu lugar de origem. Dito isso, o vigário reconhece que a crença na imortalidade da alma é uma aspiração almejada pelo seu coração, uma evidência do seu sentimento sincero, isto é, ele sente *intimamente* que sua alma existe, mas isso sem desconsiderar uma limitação: a incapacidade de afirmar e provar racionalmente a essência dela.¹⁸ A razão não pode se confundir, portanto, com uma faculdade demonstrativa, apodítica, mas é fonte de fortalecimento da própria fé, não é uma força especulativa do pensamento, mas ética. Não podemos deixar de notar que o vigário estabelece esses dogmas para servir de regra à sua conduta, aspirando, com eles, à satisfação moral.

Peculiar na atitude do vigário é que, ao apresentar os seus artigos de fé, o personagem, mesmo encontrando certas dificuldades para poder compreender os seus artigos de fé, não deixa de repousar a sua crença sobre esses conteúdos de ordem suprassensível e suprarracional. Em outras palavras: ele assume que esses artigos de fé são obscuros para o seu entendimento, confessando que a sua compreensão sobre essas matérias é restrita, já que, de uma certa maneira, o vigário, disposto a refletir a respeito dessas questões, adverte que devemos reconhecer que elas são superiores à nossa razão, pois quanto mais tentamos concebê-las, mais elas escapam ao nosso entendimento, uma vez que os seres humanos não foram feitos para se aprofundar nelas. De acordo com ele, os assuntos metafísicos relativos à natureza divina, à causa da criação do universo, à imortalidade da alma, à liberdade humana, à vida *post-mortem*, ultrapassam as condições do entendimento humano, limitação que é especulativa e não da razão em si mesma.

Nesse sentido, Derathé afirma que na reflexão religiosa do vigário

[h]á crenças que são legítimas de admitir, pois elas não têm nada de “irracionais” e o contrário não é provado. É nessa categoria que é necessário, parece, guardar grande parte dos artigos de fé do vigário saboiano, a liberdade humana, a imortalidade da alma e mesmo a existência de Deus. São estes aqui

¹⁸ Sobre isso, Rousseau afirma na *Profissão de fé*: “Sinto minha alma, conheço-a pelo sentimento e pelo pensamento, sei que ela existe sem saber qual é a sua essência; não posso raciocinar sobre ideias que eu não tenho” (ROUSSEAU, 1995, p.382).

dogmas que sem serem contrários à razão, não são, no entanto, demonstrados por ela (DERATHÉ, 1948, p. 56).¹⁹

Esse limite à razão não o coíbe de fazer postulações que estão além do âmbito sensível, mesmo revelando a insuficiência da razão, o vigário percebe que esses artigos de fé, enquanto dogmas, não são absurdos ou ilógicos, mas admissíveis à razão. Além disso, os referentes artigos, como foram mencionados, não são baseados nas Escrituras, em um saber revelado institucionalizado. Aqui é notório como Rousseau, através do personagem vigário, apresenta uma religião natural, cujos artigos de fé não empregam a autoridade do livro sagrado para serem formulados, muito menos se apoiam em interpretações feitas pelos teólogos acerca deles.²⁰ Para a igreja, os seus princípios são embasados na Bíblia. Disso se segue que a instituição religiosa toma por dogma, segundo Sinclair, “[...] a verdade revelada por Deus nas Escrituras e/ou pela tradição, sendo formulado pela igreja, e para ela, contra o erro. É verdade irrevogável, imutável e infalível” (FERGUSON, 2009, p.308). E isso tem como posição diametralmente oposta àquela do vigário, que sustenta: “Adoro a potência suprema e entorneço-me com seus favores. Não preciso que me ensinem esse culto, ele me é ditado pela própria natureza” (ROUSSEAU, 1995, p.374) Parece que o conhecimento revelado não é necessário para conhecer Deus, pois, segundo o vigário, a natureza é um livro “que fala a todos os homens uma língua inteligível a todos os espíritos”(ROUSSEAU, 1995, p.418). O padre exemplifica que mesmo se ele tivesse nascido sozinho em uma ilha deserta, sem contato com ninguém e carente de qualquer espécie de conhecimento do outro lado do mundo, ao exercer a sua atividade reflexiva, chegaria por conta própria a conhecer a divindade e todas as suas obras, bem como teria o mais terno sentimento por ela. Entretanto, fazendo um contraste entre a religião do vigário e a religião dos clérigos, segundo as considerações feitas acima, é visível que, para os clérigos, as suas mediações e dogmas são inquestionáveis, pois lá encontra-se a verdade absoluta; já a faculdade do conhecimento

¹⁹ No original: “Il y a des croyances qu’ il est légitime d’admettre parce qu’elles n’ont rien de “déraisonnable” et que le contraire n’est pas prouvé. C’est dans cette catégorie qu’il faut, semble-t-il, ranger la plupart des articles de foi du vicaire savoyard, la liberté humaine, l’immortalité de l’âme et même l’existence de Dieu. Ce sont là des dogmes qui, sans être contraires à la raison, ne sont pourtant pas démontrés par elle”.

²⁰ A diferença entre a religião positiva(a religião institucionalizada) e a religião natural, conforme Jules Simon, seria delineada em sua obra *La religion naturelle* da seguinte maneira: “Uma religião positiva é um conjunto de dogmas e de preceitos revelados. A religião natural é um conjunto de doutrinas religiosas e morais que a filosofia pode estabelecer pela observação e o raciocínio. Assim, é o próprio Deus que nos ensina as verdades da religião positiva; e é o homem que procura, aos seus riscos e perigos, as verdades da religião natural” (SIMON, 1856, p.390-391).

que fornece a base teórica para a religião natural do vigário, ou seja, o elemento racional, é falível, limitado, pois contém certas deficiências naturais, no sentido de que é possível o ato reflexivo também acomodar o erro. Nessa direção, é válido citar um comentário do vigário:

Não sou, pois simplesmente um ser sensitivo e passivo, mas um ser ativo e inteligente, e, digam o que disserem da filosofia, ousarei aspirar à honra de pensar. Sei apenas que as verdades estão nas coisas não no meu espírito que as julga, e que, quanto menos eu colo meu espírito sobre elas, mais eu estou seguro de me aproximar da verdade (ROUSSEAU, 1995, p.364).

O vigário percebe que as nossas cadeias de raciocínios podem apresentar debilidades que nos fazem cair em erros. Nota-se que, segundo a sua declaração, a verdade está nas coisas, não em nosso julgamento, pois este último pode comparar os objetos e as suas relações de forma equivocada. Com efeito, temos de ter consciência de que ao usarmos a razão, não podemos supor que ela é uma capacidade da qual estaria suspenso o erro. Ora, “se a nossa razão é por vezes falha na formulação de conceitos sobre objetos naturais, então no que se refere à criação de conceitos acerca da natureza de Deus, ele é em geral insuficiente” (CASTRO, 2010, p.121). Nossa inteligência não é qualificada para revelar mistérios de caráter metafísico.²¹ No caso, se extrapolarmos os limites do nosso saber, corremos o risco de conceber falsas noções sobre Deus. Nas palavras de Luciana Xavier Castro, podemos até pensar sobre ideias que fazem menção ao Ser divino (bondade, onisciência, onipresença, onipotência), contudo, a sua natureza nos é completamente desconhecida, dada a fraqueza do entendimento humano. Levando isso em conta, o ser humano jamais chegou a uma conclusão segura e definitiva sobre Deus. O vigário, apesar de expor as fragilidades da razão com relação a esse tema de ordem transcendente, concebe essas verdades religiosas porque se recusa a ficar num estado permanentemente de dúvida, pois sua esperança fica abalada nessas condições. Em outros termos: prefere aderir a artigos de fé que possuem certas debilidades no que diz respeito à sua crença em Deus a ser descrente.²² Não é mera coincidência que o personagem afirme que

²¹ Não por acaso, Rousseau diz na *Carta ao Senhor de Franquières*: “[...] Se Deus tivesse desejado obrigar os homens a conhecê-lo, teria feito a sua existência evidente a todos os olhos (ROUSSEAU, 2005, p.180). ²² Rousseau diz na *Carta ao senhor de Franquières* (1769): “[...] Ao sopesar as provas da existência de Deus com as dificuldades, não achastes nenhum dos lados preponderante o bastante para decidir-vos, e permanestes na dúvida. Não foi assim que eu fiz. Examinei todos os exames sobre a formação do universo que pude conhecer, meditei sobre os que podia imaginar. Comparei-os todos da melhor maneira possível e decidi-me, não pelo que não me oferecia nenhuma dificuldade, pois todos apresentavam alguma, mas pelo que parecia tê-las em menor quantidade. Disse a mim mesmo que essas dificuldades estavam na natureza

[a] dúvida sobre essas coisas que nos importa conhecer é um estado violento demais para o espírito; ele não resiste a muito tempo nesse estado; acaba decidindo-se de uma maneira ou de outra e prefere engana-se a não crer em nada (ROUSSEAU, 1995, p.358).

Vemos que, correndo o risco de formular uma reflexão falível ou mesmo incorreta sobre a existência de Deus e a criação do universo, o vigário prefere tomar um certo tipo de posicionamento sobre “a causa do seu ser e a regras dos seus deveres” a fixar-se numa posição que leve tudo a ser colocado em xeque. Sobre isso, cabe aqui um esclarecimento: o estado de dúvida do vigário é nulo quando diz respeito às coisas úteis para a prática. Neste caso, ele não ignora aquilo que é importante para o seu comportamento, uma vez que a sua incerteza “não se estende aos pontos essenciais da prática”(ROUSSEAU, 1995, p.421). Ao passo que, referente às questões de cunho religioso (milagres, revelação, dogmas puramente especulativos), desprovidas de um efeito sobre a sua conduta moral, o vigário adota uma “dúvida respeitosa”,²³ temática que será analisada mais à frente. Para isso ser compreendido, o vigário diz quais são as medidas tomadas para empreender o seu pensamento filosófico-religioso:

Trazendo pois em mim o amor à verdade como única filosofia, e como único método uma regra fácil e simples que me dispensa da vã sutileza dos argumentos, retomo com essa regra o exame dos conhecimentos que me interessam decidido admitir como evidentes todos aqueles a que, na sinceridade de meu coração, não possa recusar meu consentimento, como verdadeiros todos os que me pareçam ter uma ligação necessária com os primeiros e a deixar todos os outros conhecimento na incerteza, sem rejeitá-los ou admiti-los, e sem me atormentar para esclarecê-los quando não me levam a nada de útil para a prática (ROUSSEAU, 1995, p.361).

Com efeito, é a partir desse sentimento e pensamento imperfeito e limitado que ele louva a divindade. No trecho citado, o vigário apresenta os passos que ele segue para chegar às suas ideias acerca de Deus e pelas quais é apresentada a sua religião: percebendo que a razão é insuficiente para desvendar conclusivamente os mistérios que rondam a causa do seu ser e do universo e por não querer permanecer num estado de forte dúvida a respeito dessas questões, o vigário recorre a uma outra instância, qual seja, a do *sentimento interior*, pois pelo sentimento interior “nós podemos afirmar a imaterialidade

do próprio assunto, que a contemplação do infinito ultrapassaria sempre os limites do meu entendimento, que, não devo jamais esperar conceber plenamente o sistema da natureza, tudo que eu podia fazer era considerá-lo pelos lados que podia apreender, e que era preciso saber ignorar em paz todo o resto [...]” (ROUSSEAU, 2005, p. 178-179).

²³ Na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau afirma: “Esse é o ceticismo de todo cristão razoável e de boa-fé, que das coisas do Céu só deseja saber as que pode compreender, as que têm relevância para a sua conduta; e que rejeita, com o apóstolo, as questões pouco sensatas, que não proporcionam instrução e engendram apenas conflitos” (ROUSSEAU, 2005, p.106).

da alma e os atributos de Deus sem os compreender, sem penetrar na essência destes, que permanece inacessível ao nosso entendimento” (DERATHÉ, 1948, p.70).²⁴ É por uma convicção interior, ou seja, pelo sentimento sincero do coração, que o vigário deixa transparecer o fundamento sobre o qual repousa a demanda pelo que lhe transcende. É o sentimento que, não um visando um conhecimento claro e distinto, torna perceptível a ideia de imortalidade da alma e as qualidades do ser divino, algo ainda ininteligível para o entendimento. Por sinal, é a este sentimento que o vigário pede socorro quando a sua atividade racional se mostra insuficiente para dar uma solução definitiva aos mistérios sagrados. De acordo com Derathé,

[é] o sentimento interior que, naquilo que nos importa conhecer, nos permite escapar do ceticismo, quando objeções invencíveis de um lado e de outro nos obrigariam a suspender nosso julgamento, se nós estivéssemos reduzidos às únicas luzes da razão. O sentimento nos leva então a uma certeza que a razão, fechada em seus limites naturais, não é mais capaz de nos fornecer (DERATHÉ, 1948, p. 66).²⁵

O vigário dá assentimento através do sentimento àquilo para o que a razão não consegue fornecer respostas conclusivas, por exemplo: à ideia de imortalidade da alma; se o mundo é eterno ou criado; se há uma ou duas substâncias; qual a natureza de Deus e da alma. Ora, como vimos, ele *sente* que sua alma existe, ele crê na existência de Deus, o sentimento assegura tal existência, mas não oferece uma prova racional rígida sobre a essência deste Ser, o que o faz ainda permanecer na ignorância. Central aqui é que a sua crença é resguardada pela aceitação do coração, e é aí então que o sentimento do vigário fala mais alto do que a sua atividade reflexiva. Como já foi frisado, a sua a razão pode até produzir ideias acerca dessa divindade, mas não sobre a sua verdadeira natureza, visto que esta última permanece oculta para o limitado entendimento humano.²⁶ Por isso, o vigário afirma: “assim, a minha regra de me entregar mais ao sentimento do que à razão é confirmada pela própria razão”(ROUSSEAU, 1995, p. 364). A razão concede ao sentimento uma autoridade para que se possa ir além dela, ou seja, fornece ao sentimento

²⁴ No original: “Nous pouvons donc affirmer l’immatérialité de l’âme et les attributs de Dieu sans les comprendre, sans pénétrer leur essence qui reste inaccessible à notre entendement”.

²⁵ No original: “C’est le sentiment intérieur qui, dans ce qu’il nous importe de connaître, nous permet d’échapper au scepticisme, lorsque des objections invincibles de part et d’autre nous obligerait à suspendre notre jugement, se nous étions réduits aux seules lumières de la raison. Le sentiment nous apporte alors une certitude que la raison, enfermée dans ses limites naturelles, n’est plus capable de nous fournir”. ²⁶ No texto *Profissão de fé do Vigário Saboiano*, o personagem vigário expressa: “Conhecendo a minha insuficiência, nunca raciocinarei sobre a natureza de Deus, a menos que seja forçado a isso pelo sentimento de suas relações comigo. Esses raciocínios são sempre temerários, um homem sábio só deve entregar-se a eles a tremer, e certo de que não foi feito para aprofundá-los, pois o que há mais injurioso para com a divindade não é não pensar nela, mas pensar mal sobre ela (ROUSSEAU, 1995, 372).

uma licença para transcendê-la. Daí já é possível enxergarmos os traços da relação e da comunicação entre a razão e o sentimento na religião natural do vigário.

Depois de ter assim, da impressão dos objetos sensíveis e do sentimento interior que me leva a julgar as causas conforme as minhas luzes naturais, deduzindo as principais verdades que me importavam conhecer, resta-me procurar saber que máximas devo tirar delas para minha conduta e que regras devo prescrever a mim mesmo para cumprir minha destinação aqui na terra, conforme a intenção daquele que aqui me colocou (ROUSSEAU, 1995, p. 386).

Destaca-se, aqui, de maneira mais explícita, o vínculo entre razão e sentimento, tão importante para este primeiro capítulo. Neste trecho, vemos também que a razão não opera sozinha. Se a razão não fornece adequadamente conteúdos para a crença, o sentimento interior o faz.²⁷ A notória passagem da parte I da obra *Júlia ou Nova Heloísa* nos certifica disso: “[...] quantas coisas percebemos somente com o sentimento e de que é impossível explicar a razão”(ROUSSEAU, 1994, p.67). A razão unida ao sentimento concebe a ideia da existência de Deus, os atributos atrelados a este ser, mas esta união ainda impede o ser humanos de estar a par da natureza divina. Nesta passagem, fica claro que a noção de sentimento interior não só se restringe à fé do vigário, ela parece possuir diferentes acepções. Mas qual seria a outra função que o sentimento interior desempenha na religião natural do vigário? De acordo com a citação acima, o sentimento interior também lhe oferece suas máximas de conduta com o objetivo de atingir um fim moral, temática que será explorada adiante. Referente a isso, o vigário diz: “basta consultar-me sobre o que eu quero fazer; tudo o que eu sinto está bem, tudo o que eu sinto está mal” (ROUSSEAU, 1995, p386). Os princípios que regem o seu comportamento não são tirados de uma filosofia superior, como ele mesmo confessa, mas do seu coração. Para entendermos melhor o problema, Gouhier explica:

A razão entregue à sua única potência de raciocinar é capaz de construir sistemas coerentes, aparentemente irrefutáveis e completamente falsos, a certeza do coração, por outro lado, pode ser absoluta, sem a sombra de uma dúvida possível, e, no entanto, privada de provas que lhe permitem de se justificar, de se comunicar, de se defender. Assim, o método para bem conduzir sua razão exige um coração puro: é por isso que terá na filosofia do vigário duas faculdades a serem consideradas: a consciência e o entendimento [...](GOUHIER, 1970, p. 87).²⁸

²⁷ Na correspondência ao *senhor de Franquières*, vemos o seguinte comentário de Rousseau a respeito desse sentimento: “[...] longe de crer que quem julga segundo esse sentimento esteja sujeito a enganar-se, acredito que ele nunca nos engana, e que ele é, de fato, a luz de nosso fraco entendimento quando queremos ir além do que podemos conceber” (ROUSSEAU, 2005, p.182).

²⁸ No original: “La raison livrée à sa seule puissance de raisonner est capable de construire des systèmes cohérents, apparemment irréfutables et complètement faux; la certitude du coeur, d’autre part, peut être

Na reflexão religiosa do vigário, não há uma glorificação da razão, isso não equivale a dizer, como bem destaca Derathé, que Rousseau condena o uso da razão, mas sim o abuso do saber, pois aquela só se torna enganosa quando ultrapassamos os seus limites. Contudo, vale lembrar que “a certeza do coração” não é uma prova demonstrativa, quer dizer, não tem a pretensão de ser universalmente válida, ela é isto sim uma verdade pessoal, é uma evidência imediata do coração.²⁹ *Sua principal função é obliterar o estado de dúvida do vigário.* Curioso nisso é que a noção de sentimento, usada pelo personagem, ora é empregada a fim de remeter à sua fé em Deus sob a justificativa de sair do estado de dúvida quando a razão procura conduzir tudo sozinha, ora para se referir à deliberação.

A apologia do sentimento também se encontra presente na *Carta sobre a providência*. Nela, Rousseau apresenta a função da prova do sentimento em matéria de fé. Lá evidencia-se a precariedade da razão em fornecer um conhecimento objetivo acerca da ideia verdadeira da natureza do criador. Embora o genebrino ignore o que a razão não pode conhecer, Rousseau crê fortemente na existência de Deus e na imortalidade da alma. Como vemos, ali também essa prova interior não é estremecida pela incapacidade especulativa racional. Portanto, esse sentimento lhe traz um consolo, que a razão não lhe pode proporcionar em termos de fé. Pela via do imediato (o sentimento), Rousseau livra-se do seu estado de dúvida, daquelas incertezas metafísicas produzidas pela razão (pelo que é "mediato"). Nesse sentido, o sentimento aqui se confunde com a fé. Ou em outras palavras: a razão não intercede em sentimentos religiosos, e quanto a isso o genebrino declara: “[...] quando minha razão divaga, minha fé não pode permanecer muito tempo em suspenso e se determina sem ela; enfim, porque mil questões me atraem de preferência para o lado mais consolador, e juntam o peso da esperança ao equilíbrio da razão” (ROUSSEAU, 2005, p.133). A postura de Rousseau sustentada preliminarmente nessa carta seria esta: o uso da razão não exclui o sentimento e nem provoca uma cisão irremediável entre eles, pelo contrário, sustenta uma necessária união íntima de ambos.

absolue, sans l'ombre d'un doute possible, et cependant privée des preuves lui permettant de se justifier, de se communiquer, de se défendre. Ainsi la méthode pour bien conduire sa raison exige un coeur pur: c'est pourquoi il y aura dans la philosophie du Vicaire deux facultés à considérer: la conscience et l'entendement;”.

²⁹ Sobre isso, Derathé comenta na obra *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*: “Jamais Rousseau d'ailleurs n'a soutenu que le sentiment intérieur pouvait nous donner une certitude égale à celle de la démonstration. S' il déclare que la preuve de sentiment est invincible, il entend par là qu'elle produit une conviction si profonde qu' aucune objection ne saurait l' ébranler. Mais il se garde bien de donner la force de notre adhésion comme une garantie suffisant de le valeur objective de notre croyance. Tandis qu'une vérité démontrée est valable pour tous les esprits, la preuve de sentiment ne vaut que pour soi et ne saurait convaincre autrui” (DERATHÉ, 1948, p.67).

Portanto, assim como vigário, Rousseau não quer oferecer a sua fé “como modelo” (ROUSSEAU, 2005, p.133), uma vez que ele tem consciência de que “aquilo que para nós não é mais que uma prova do sentimento não pode tornar-se para eles uma demonstração, e porque não é razoável dizer a um homem: *devis acreditar nisso porque eu acredito*” (ROUSSEAU, 2005, p.134).

De acordo com Derathé há três tipos de sentidos dados ao conceito de sentimento interior no pensamento de Rousseau, o que torna perceptível que tal noção não é unívoca nas reflexões do genebrino. Além disso, não podemos deixar de mencionar que há também o aspecto fisiológico deste conceito, visto que tal sentimento é compreendido como condição de existência natural e originária dos seres humanos na filosofia de Rousseau. Nesse sentido, é impossível abordar aqui todos os elementos que compõem o debate em torno da noção de sentimento. Conceito este de imensa complexidade, que só é apresentado aqui enquanto aspecto imprescindível da religião natural do vigário.

Sobre a primeira concepção de sentimento, Derathé sustenta: “Ele [Rousseau] o apresenta, em primeiro lugar, como uma espécie de convicção interior que vem juntar-se às conclusões de nossos raciocínios e lhes dá mais peso”(DERATHÉ,1948, p.63).³⁰ Há uma espécie de fortalecimento intelectual, que o sentimento interior confere à razão enquanto postula os seus artigos de fé, a fim de que a forneça “uma convicção mais profunda”(DERATHÉ, 1948, p.63).³¹ Por exemplo, quando as provas da existência de Deus não são convincentes o suficiente para a razão é necessário solicitar o assentimento interior, no intuito de reforçar mais a sua crença.

A outra concepção visada, a segunda, pelo comentador é a de que o sentimento interior “[...] pode também nos guiar no domínio inacessível à razão. Graças ao sentimento nós teríamos a possibilidade de afirmar verdades que a razão não saberia nos fazer conhecer” (DERATHÉ, 1948, p.64).³² Segundo tal perspectiva, seria preciso recorrer ao sentimento interior para superar o estado de dúvida ocasionado pela nossa razão, quando esta está diante de duas hipóteses equivalentes, o que nos permite pensar que essa segunda noção seria então uma expectativa ou uma necessidade do coração, esvaziada de uma certeza racional. Neste caso, quando a razão fica suspensa, não

³⁰ No original: “Il le présente d’abord comme une sorte de conviction intérieure qui vient s’ajouter aux conclusions de nos raisonnements et leur donne plus de poids”.

³¹ No original: “[...] une conviction plus profonde”.

³² No original: “Celui-ci peut aussi nous guider dans le domaine inaccessible à raison. Grâce au sentiment nous aurions la possibilité d’affirmer des vérités que la raison ne saurait nous faire connaître [...]”.

consegue escolher entre um dos lados, cabe invocar o sentimento interior, com o objetivo de suprir a carência da razão e eliminar as suas incertezas.

A prova do sentimento interior, isto é, “a certeza do coração”, confirma-nos a imortalidade da alma, os atributos de Deus, sem entender a sua natureza, dado que, por mais que esse sentimento nos conceda uma convicção, não nos torna clara e distinta essas noções. No que concerne à sua terceira acepção, argumenta o seguinte: “confunde-se com a própria consciência. [...] Assim, o sentimento interior e a consciência somente fazem um”(DERATHÉ, 1948, p.73).³³ Portanto, o sentimento também é uma vetor moral, pois quando se fala aqui de consciência não se fala de uma habilidade ou faculdade cognitiva, mas sim da consciência como julgamento (ou tribunal) moral.³⁴ Nesse sentido, no texto *Profissão de fé*, o vigário entende esse sentimento como uma espécie de “voz interior” ou “instinto divino”, expressão, portanto, de uma “consciência moral”, uma vez que é dela que o personagem tira as máximas de suas ações, como foi mencionado na citação acima.

Pensando ainda nessa noção de consciência moral,³⁵ o que é apresentado pelo vigário guarda semelhanças com as posições doutrinárias de Paulo de Tarso,³⁶ quando declarada em 2 Coríntios 1:12:

Por que nossa glória é esta: o testemunho da nossa consciência, de que, com santidade e sinceridade de Deus, não com a sabedoria humana, mas na graça divina temos vivido no mundo e mais precisamente para convosco (BÍBLIA, 1993, p. 1037).

³³ No original: “[...] se confond avec la conscience elle- même [...]. Ainsi le sentiment intérieur et la conscience ne font qu’un”.

³⁴ Para entender de forma esclarecida as influências de Rousseau a respeito da construção do conceito de sentimento enquanto consciência, indico o artigo de Thomaz Kawauche, cujo título é *Consciência e sentimento no Emílio de Rousseau*. Lá, o comentador reconstrói as fontes teóricas do filósofo que fundamentaram a sua ideia de consciência.

³⁵ De acordo com Sinclair: “Tradicionalmente, consideram-se dois elementos ligados à consciência: a sindérese (termo alterado do gr. *Syneidesis*), que significa a consciência geral humana das regras e princípios de conduta universalmente usuais; e a consciência, propriamente dita, que é a capacidade de relacionar regras gerais a situações específicas”(SINCLAIR, 2009, p.229).

³⁶ Sobre isso, Joseph Moreau no texto *Jean-Jacques Rousseau*, disse: “Cette description de l’expérience morale est héritée sans doute de la tradition chrétienne: on y reconnaît l’écho de la confession de Saint Paul: *Quod enim operor, non intelligo*(Rom.,7,15) (MOREAU, 1973, p.49). Outra obra também que demonstra essa similaridade entre a noção de consciência de Paulo de Tarso e de Rousseau é a *A Nova Heloísa*. Lá encontra-se a consecutiva declaração anunciada pela personagem Júlia: [...] tendo Deus nos dado a consciência tudo que pode levar-nos ao bem, abandona-nos em seguida a nós mesmos e deixa agir nossa liberdade. Não é esta, sabei-o, a doutrina de São Paulo nem a que se professa em nossa Igreja” (ROUSSEAU, 1994, p. 578).

Para Paulo de Tarso, a consciência moral é essa disposição natural para o certo e o errado. Uma “luz interior” que guia os seres humanos na escolha de uma ação. Segundo Sinclair em seu *Novo Dicionário de Teologia*, a consciência moral é definida como

[u]ma capacidade universal propiciada ao homem por criação divina. Alguns a veem como parte da imagem de Deus. Paulo afirma que toda pessoa tem uma consciência moral e que até mesmo os gentios “mostram que as exigências da lei estão gravadas em seu coração” e que “disso dão testemunhas também a sua consciência e os seus pensamentos” (RM 2.15). O ser humano, enfim, diferente dos animais, tem a capacidade de distinguir o certo do errado. Isso envolve a mente, as emoções e a vontade, agindo tanto como juiz quanto guia (FERGUSON, 2009, p.229).

Para o vigário, tanto a consciência como a razão são dois guias naturais herdados de Deus, isto é, um selo do divino no ser humano. Se, por um lado, a razão opera como legisladora do conhecimento, por outro, o sentimento opera na dimensão moral. Em outras palavras: aqui o conceito de sentimento também está ligado à noção de consciência moral. Se a razão dá suporte aos artigos de fé do vigário, o sentimento confirma aquilo que o entendimento não pode alcançar. Não se trata, na religião do vigário, de rivalizar o sentimento contra a razão em prol da soberania do coração, pois o clamor ao sentimento não descarta o emprego do exercício racional. O vigário recorrendo a esses dois elementos naturais herdados divinamente, revela assim a sua religião natural. Após apresentada essa relação entre o sentimento e a razão no que concerne os artigos de fé do vigário, é mister explicar a relação entre a razão e o sentimento em termos morais, com o intuito de esclarecer o que ficou, acima, sem explicação adequada: como o sentimento se transforma em consciência moral?

1.3 Consciência moral e razão: guias “naturais” (inatos) do ser humano

Na *Profissão de fé*, Rousseau então mostra os preceitos que asseguram a crença do vigário. Ao evidenciar a sua preferência pelas instâncias interiores (razão e sentimento), o vigário percebe que Deus fornece os meios adequados para que cada ser humano possa estabelecer uma relação imediata com ele. A consciência moral e a razão enquanto marcas do sagrado no ser humano são guias “naturais” que desempenham o papel de orientação moral. “[...] Conhecer o bem não é amá-lo; o homem não tem um conhecimento inato do bem; mas assim que sua razão faz com que o conheça, sua consciência leva-o a amá-lo: é este sentimento que é inato” (ROUSSEAU, 1995, p.392).

Parece-nos que, aqui, existe um apoio mútuo entre elas,³⁷ mesmo que cada uma desempenhe uma função distinta no ser humano, já que a consciência supõe a razão no campo moral — e é aí que Rousseau não despreza a razão no que se refere à moral.

Derathé sugere, neste caso, que os seres humanos carecem de um sentimento moral quando são incapazes de julgar, de comparar e de usar a sua razão. Sem esses fatores condicionantes, tal sentimento não se aprimora no registro moral. Portanto, “o sentimento não se reduz, para Rousseau, ao “puro movimento da natureza”, mas comporta na realidade dois elementos: um impulso natural que é inato e conhecimentos que são adquiridos”(DERATHÉ, 1948, p.110).³⁸ Esse sentimento natural é cego (moralmente), sem a participação da razão, por isso o seu progresso é atrelado à reflexão para que se desenvolva enquanto consciência moral; ou dito de outro modo, a consciência só se torna moralmente fecunda quando a razão intercede em sua constituição. É em consequência disso que Rousseau afirma exemplarmente na *Carta a Christophe de Beaumont*: “[...], mas consciência só se desenvolve e age em conjunto com as luzes dos homens”(ROUSSEAU, 2005, p.48).

Ora, o despertar da consciência depende do elemento racional, conhecemos primeiro as ideias que nos são dadas pela razão para depois sentirmos o bem ou o mal no fórum íntimo da nossa consciência. Em outras palavras: a consciência só ressurge pelo exercício da razão, pois entende-se que “a consciência seria sem fundamento em um ser privado de razão e, por conseguinte, incapaz de adquirir o conhecimento do bem”(DERATHÉ, 1948, p.112).³⁹ Esse sentimento, ainda que natural em nós (pois a sua presença independe das reflexões, ou seja, é “virtual”), só se torna ativo depois que a razão nos faz conhecer o objeto avaliado, e isso quer dizer que a razão tem a função de por em movimento a consciência, constringindo-a a sair do estado de dormência. Ali, afirma J. Starobinski, “a reflexão [...] permitiu ao sentimento moral desvelar-se em nós e impor-se categoricamente” (STAROBINSKI, 1991, p.213). A reflexão, como bem

³⁷ No Livro I do *Emílio*, Rousseau declara o seguinte: “Só a razão nos ensina a conhecer o bem e o mal. A consciência que nos faz amar a um e odiar ao outro, embora independente da razão, não pode, pois, desenvolver-se sem ela. Antes da idade da razão, fazemos o bem e o mal sem sabê-lo, e não há moralidade em nossas ações, embora às vezes ela exista no sentimento das ações de outrem que se relaciona conosco” (ROUSSEAU, 1995, p.53).

³⁸ No original: “[...]le sentiment ne se réduit pas pour Rousseau “au pur mouvement de la nature” mais qu’il comporte en réalité deux éléments: une impulsion naturelle que est inée et des connaissances qui sont acquises”.

³⁹ No original: “La conscience serait sans objet chez un être privé de raison et par là même incapable d’acquérir la connaissance du bien”.

lembra Starobinski, é uma etapa essencial e indispensável para a evolução da consciência. Daí por que “Rousseau atribui[r] à razão reflexionante a tarefa de preparar o imperativo prático do sentimento moral” (STAROBINSKI, 1991, p.214). Pela reflexão “uma interiorização se produziu [...], a luz se fez em nós” (STAROBINSKI, 1991, p.214) — luz como metáfora justamente do esclarecimento moral. Através do esclarecimento moral é possível haver uma apreciação daquilo que nos é favorável ou repulsivo segundo a nossa consciência, pois sem esta não conheceríamos aquilo que nos agrada ou desagrada moralmente. Feitas essas considerações, o conceito de consciência é expresso assim pelo vigário:

Existe, pois, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações ou as de outrem como boas ou más, e é a esse princípio que dou o nome consciência (ROUSSEAU, 1995, p. 390).

No presente trecho, a consciência moral é tomada como expressão de um senso moral, isto é, uma instância julgadora das ações morais. Nela habita a decisão humana de poder escolher moralmente aquilo que lhe convém. Por isso nos é dito que “[o]s atos da consciência não são juízos, mas sentimentos” (ROUSSEAU, 1995, p.391). É cabível dizer, a título de esclarecimento, que as distinções morais não são oriundas das luzes naturais, portanto, as nossas escolhas moralmente orientadas não são conclusões da nossa razão, visto que os assuntos de ordem moral estão para além da razão.⁴⁰ Ao afirmar que os atos da consciência são sentimentos, Rousseau rompe com o pensamento dos juristas da escola do direito natural, como S. Pufendorf, J. Barbeyrac e J. Burlamaqui,⁴¹ uma vez que, para eles, é a razão o fundamento das escolhas morais. Ou dito de outro modo: é o entendimento que fornece as regras de nossas ações, o que veta assim o sentimento enquanto cumpre a função moral da consciência. Indócil a essa

⁴⁰ Segundo Joseph Moreau, em sua obra *Jean Jacques Rousseau*, expressa sobre a consciência: “La conscience est indépendante de la raison en ce sens que le jugement moral n’est ni une conclusion, ni le résultat d’une calcul, mais la traduction d’une évidence immédiate, l’expression d’un sentiment spontané, qui guide notre conduite, nous dirige dans la vie morale (MOREAU, 1973, p.97).

⁴¹ Derathé ressalta no texto *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*, o significado de consciência adotado pelos juristas: “On sait que pour préparer ses *Institutions politiques*, Rousseau s’est familiarisé avec les ouvrages de juristes: il a lu Pufendorf dans la traduction annotée de Barbeyrac ainsi que le juriste genevois Burlamaqui. Or, ces trois juristes se font, à peu de chose près, la même conception de la conscience. Ils admettent que la raison nous fournit les règles générales de notre conduite. La conscience intervient pour nous indiquer l’usage que nous devons faire de ces règles dans les circonstances particulières. Elle est un “jugement” qui nous permet d’appliquer la règle aux cas particuliers: elle relève donc exclusivement de l’entendement et son rôle, quoique importante, est assez restreint, puisqu’elle se borne, somme toute, à appliquer des règles qu’elle ne découvre pas elle-même (DERATHE, 1948, p.74-75).

perspectiva ética dos juristas que suprime a função dos sentimentos, o pensador genebrino defende justamente que o sentimento é responsável pela direção de nossa conduta, tornando factível uma moral derivada dos “sentimentos do coração” e não das reflexões do julgamento. Aqui, algo importante deve ser destacado: apesar de Rousseau sugerir a esfera dos sentimentos para a fundamentação de nossas decisões e ações morais, tal mudança, na qual o juízo deixa de ter mérito na conduta do homem, não faz do pensador um opositor ferrenho à razão. Pois lembremo-nos que tal faculdade exerce uma função primordial: instrui o homem a conhecer o bem e o mal. Pela consciência moral somos levados à admiração ou ao horror das ações, o que, como um motivo, faz sentir nossos corações.

É da natureza, ou melhor, da causa do nosso ser que recebemos esse sentimento natural espontâneo de querer o nosso bem e evitar o nosso mal. A consciência moral é, dessa forma, “[...] o guia mais seguro neste labirinto imenso de opiniões humanas, mas não basta que este guia exista, é preciso saber reconhecê-lo e segui-lo” (ROUSSEAU, 1995, p.393). Sendo assim, segundo o vigário, ela é sempre infalível, reta e, sobretudo, uma faculdade sadia.

Consciência! Consciência! Instinto divino, imortal e celeste voz; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações; sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos animais, a não ser o triste privilégio de perder-me de erros em erros com a auxílio de um entendimento sem regra e de uma razão se princípio (ROUSSEAU, 1995, p.393).

Ora, a consciência enquanto uma espécie de foro íntimo moral discerne e distingue aquilo que se torna matéria de decisão, possuindo também outro lado relevante, a saber, conduz a razão a fim de que ela não se perca em caminhos perniciosos, já que “[...] vezes demais a razão nos engana, conquistamos até demais o direito de recusá-la, mas a consciência nunca engana. Ela é o verdadeiro guia do homem” (ROUSSEAU, 1995, p.386). No trecho citado, encontra-se outra afirmação, que garante também uma interação entre a consciência e a razão em termos morais na religião natural do vigário. No contexto da *Profissão de fé*, a consciência não é passível de erro, tal como o é a razão.⁴² Isso ocorre,

⁴² Na obra *A Nova Heloisa*, a personagem Júlia diz sobre a consciência: “Escuto secretamente minha consciência, ela nada me cesura e nunca engana uma alma que a consulta com sinceridade” (ROUSSEAU, 1994, p.320). Em outra passagem, encontramos uma declaração equivalente feita também por Júlia: “Muitas vezes senti-me errada em meus raciocínios, nunca nos impulsos secretos que nos inspiram e isso faz com que eu tenha maior confiança em meus instintos do que em minha razão” (ROUSSEAU, 1994, p.233).

porque a consciência moral possui um caráter imediato e natural, a saber, ela é a “[...] fonte de verdade ou transparência a uma verdade do além”(STAROBINSKI, 1991, p.80); é uma “luz original” pela qual se revela a voz do divino de modo imediato, é a presença do divino no interior dos seres humanos, “[...] uma transparência que vem a luz em nós mesmo”(STAROBINSKI, 1991, p.214), fazendo a excelência de nossa natureza.

Todavia, Rousseau, como bem lembra Derathé, nem sempre sustentou esse tipo de posicionamento acerca da conduta reta e confiável da consciência para bem orientar a razão. Na obra *A Nova Heloísa*, vemos uma passagem em que isso se atesta na fala da personagem Júlia:

[...] o coração nos engana de mil maneiras e só age por um princípio sempre suspeito, mas a razão não tem outra finalidade a não ser o que é bem; suas regras são seguras, claras e fáceis na conduta da vida e nunca se perde a não ser nas inúteis especulações que não são feitas para ela (ROUSSEAU, 1994, p.326).

Nas diferentes obras, Rousseau apresenta duas posturas incompatíveis: ora ele concede mais credibilidade ao sentimento, ora mais à razão,⁴³ atribuindo à ambas, dependendo do contexto, um caráter ora infalível, ora suscetível a falhas. Seria injusto afirmarmos que Rousseau é partidário somente de um tipo de posicionamento, visto que o autor oscila em suas posições, e, em determinados momentos de seus escritos, mostra até mesmo uma complementaridade entre o caráter racional e o sentimental.⁴⁴ Nas palavras de Derathé: “Pode-se, portanto, de acordo com Rousseau, fazer apelo ao sentimento interior sem cessar de ter uma atitude racional” (DERATHÉ, 1948, p.66).⁴⁵ Pedir socorro aos sentimentos não equivale a anular a razão. A consciência é necessária para colocar nas rédeas uma razão “sem princípio”, como também a razão é necessária

⁴³ Rousseau, por vezes, foi acusado de ser contraditório em seus textos, a respeito disso ele comenta nas *Carta a Christophe de Beaumont*: “Escrevi sobre diversos assuntos, mas sempre segundo os mesmos princípios: sempre a mesma moral, a mesma crença, as mesmas máximas, e, se se quiser, as mesmas opiniões. Juízos contraditórios, no entanto, foram feitos sobre meus livros, ou antes, sobre o autor de meus livros, porque fui julgado pelos mesmos assuntos de que tratei muito mais do que por meus sentimentos. Após meu primeiro *Discurso*, fui um homem de paradoxos, que brincava de provar coisas em que não acreditava. Após minha *Carta sobre a música francesa*, fui inimigo declarado da nação [...]. Após o meu *Discurso sobre a desigualdade*, fui ateu e misantropo; após a *Carta a D’Alembert*, fui o defensor da moral cristã; após a *Heloísa*, fui terno e meloso; hoje sou um ímpio; logo mais, quem sabe, serei um devoto (ROUSSEAU, 2005, p.40-41).

⁴⁴ Almeida Junior em seu artigo *Rousseau e o Cristianismo* comenta sobre isso: “[...] além dos elementos lógicos que favorecem a ideia da existência de Deus, exaustivamente trabalhados na *Profissão de fé do Vigário Savoiiano*, há também o elemento da fé: a crença interna na existência de Deus, que não passa por nenhum crivo da razão, pois é como um sentimento” (ALMEIDA, 2008, p.79). Para o comentador existe uma complementaridade entre a razão e a consciência e não uma oposição irremediável.

⁴⁵ No original: “On peut donc, selon Rousseau, faire appel au sentiment intérieur, sans cesser d’avoir une attitude rationnelle”.

para podermos conhecer os objetos, os quais a consciência avalia. O caráter nocivo e depravado da razão é bem delineado por Rousseau em seu segundo *Discurso*. No prefácio dessa obra, encontramos a seguinte declaração:

[...] a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de torna-se quase irreconhecível e, em lugar de um ser agindo sempre por princípios certos e invariáveis, em lugar dessa simplicidade celeste e majestosa com a qual o seu autor a tinha marcado, não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante (ROUSSEAU, 1987-88, p.31).

Para se compreender esse trecho e o motivo pelo qual a razão torna-se corrompida ou “sem princípios”, devemos ter em mente, primeiro, sua hipótese sobre a constituição primordial humana, a essência humana afastada da sociedade, quer dizer, o que é inerente à sua natureza e o que foi produzido pelas circunstâncias externas do tempo e do progresso ao ser inscrita na vida social.

Tal constituição primitiva à qual nos referimos é aquela que está situada acima dos fatos, esquiva-se de toda observação, apresentada como uma condição originária hipotética, o que a relaciona a uma característica não-histórica, não cronologicamente referida, qual seja, o estado de natureza. Nele, o homem encontra-se privado de suas faculdades naturais (consciência e razão), pois estas são apenas virtuais. O homem em estado de natureza é movido apenas pelo sentimento natural, o amor de si, de forma que ele não é um ser capaz de se raciocinar espontaneamente. No caso, o amor de si é uma paixão inata e primitiva e dela derivam-se dois princípios: o zelo pela conservação, que visa ao bem-estar do homem, e o sentimento de piedade, caracterizado por Rousseau como “uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes” (ROUSSEAU, 1987-88, p.34). Ali, o ser humano encontra-se disperso, sua existência era solitária, pois nada o liga ao seu semelhante, abandonado a si mesmo, suas atitudes eram ausentes de moralidade. Naquele estado, o homem apenas satisfazia as suas necessidades imediatas e necessárias para a sua sobrevivência, em outras palavras, a vida era, como supõe Rousseau, uma imediata ligação com a natureza, instintiva e não-racional. Devido a variados processos de transformação e constringido por necessidades e apetites, houve o afastamento desse estado primitivo. Por isso, Rousseau afirma no prefácio do segundo *Discurso*:

Do concurso e da combinação que nosso espírito seja capaz de fazer desses dois princípios [conservação e piedade], sem que seja necessário nela imiscuir o da sociabilidade, parece-me decorrer todas as regras do direito natural, regras essas que a razão, depois, é forçada a restabelecer com outros fundamentos quando, por seus desenvolvimentos sucessivos chaga a ponto de sufocar a natureza (ROUSSEAU, 1987-88, p.35).

Vemos aqui que a razão ilumina os primeiros movimentos do coração (os sentimentos naturais supramencionados acima, instinto de conservação e piedade), quando o homem, aos poucos, se insere na vida social. Por exemplo, a piedade “posteriormente desenvolvida, uma vez consumado o laço social, ela se transformará na consciência ou no instinto moral” (SALINAS, 1989, p.57). Para que isso ocorra, é preciso que a faculdade do entendimento, em seu desenvolvimento, quer dizer, no desabrochar de suas ideias que traz consigo o poder de comparar e o julgar, eleve esses impulsos naturais a sentimentos nobres, isto é, sentimentos morais pertinentes à consciência. Com base nisso, Starobinski afirma:

[...] Toda moral se funda na piedade, que é anterior ao aparecimento do pensamento refletido: esse é um ponto sobre o qual Rousseau frequentemente insistiu. Ao escrever o segundo *Discurso*, vira já a fonte da moral na piedade natural, isto é, um “puro movimento da natureza, anterior a toda reflexão (STAROBINSKI, 1991, p. 217).

Esse sentimento de piedade é inato ao ser humano e só se aprimora como sentimento moral com o esclarecimento da razão. Com o cultivo da razão, há uma transformação desse sentimento primitivo, que passa, nesta ocasião, a ser moral. Todavia, apesar de a razão apresentar a ideia de bem para o sentimento enquanto consciência, isso não impede a razão de se enveredar em erros ao ser empregada de forma abusiva e imoderada: por mais que a razão seja natural, ela produz o artificial e, por vezes, torna as relações outrora imediatas em mediatas, longe do frescor primitivo e daquela imediação original. Com o progresso e desenvolvimento da faculdade reflexiva, os seres humanos começaram a se distanciar da voz da natureza, “da inocência de uma vida irrefletida” (STAROBINSKI, 1991, p.217).

Para Rousseau, quanto mais o espírito se “aprimora” mais ele fica distante das exigências da natureza. O ser humano, por intermédio da ascensão técnica e intelectual, passa a ficar cada vez mais impossibilitado de viver de acordo com os dons dados pela natureza. Sobre isso, Rousseau afirma claramente no segundo *Discurso*: “Se ela [a natureza] nos destinou a sermos sãos, ousou quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado” (ROUSSEAU, 1987-88, p.45). Neste caso, a natureza é substituída pelo artificial. Tal

transferência impede o gênero humano de manter uma relação imediata com o universo que “agora depende do de *fora*” (STAROBINSKI, 1991, p.301), uma dependência dos seres humanos em relação a outros seres humanos.

À medida que o espírito humano avança e se aperfeiçoa no tocante às habilidades “cognitivas”, a fim de não degenerar, deveria ser possível, ao mesmo tempo, preservar em “seu coração a marca indelével da natureza” (STAROBINSKI, 1991, p.297). Ou seja, não deixar que a voz artificial produzida pela razão apague as demandas naturais do sentimento imediato. Parece que, para Rousseau, a razão degrada, corrompe a natureza humana quando mal utilizada, quer dizer, quando é mal exercida a arte de raciocinar.⁴⁶ Por exemplo, tome-se o estado em que se insere a técnica e o começo do despertar da reflexão humana, quando o selvagem passa a criar meios para se reunir e ao se associar:

Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado [...] dessa primeira preferência nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja (ROUSSEAU, 1987- 88, p.67).

Esse foi o momento do desabrochar de uma reflexão motivada por ideias de comparação no que concerne à aparência e às diferentes qualidades que caracterizam cada selvagem, o que fez surgir em seu espírito noções de consideração, apreço, desprezo, noções ausentes no primeiro estado de natureza. Essa comunidade nascente é “uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio” (ROUSSEAU, 1987-88, p.67). Aqui, manifestam-se as primeiras marcas do amor-próprio como ato de comparar oriundo da atividade reflexiva. O amor- próprio é entendido como modificação do amor de si, ou melhor, como uma depravação do amor de si, pois a sua raiz não é proveniente da natureza. Ora, é uma paixão que inclina o ser humano a se comparar aos outros, levando sempre em conta a opinião e o julgamento alheio, dando a eles um certo valor. Nesse caso, “a reflexão é, portanto, a fonte do amor- próprio e de todas as paixões repulsivas” (STAROBINSKI, 1991, p.215).

No amor-próprio, germinam a vaidade, o orgulho, a inveja, paixões prejudiciais e nocivas aos seres humanos. A razão, portanto, quando guiada por esses sentimentos

⁴⁶ Sobre isso, Starobinski diz em sua obra *A transparência e o Obstáculo*: “As incertezas de Rousseau sobre o valor da razão se esclarecem se se percebe que a razão não lhe parece perigosa salvo na medida em que ela pretende apreender a verdade de uma maneira não imediata, isto é, por meio de argumentos sucessivos, por uma sequência ou uma “cadeia” de raciocínios”. Quando Rousseau condena a razão, incrimina sobretudo a razão discursiva (STAROBINSKI, 1991, p.52).

lesivos, silencia as imposições do coração, o que, nesse caso, torna-a aos pouco rival da natureza, já que estimula o gênero humano a se aventurar em rumos que lhe serão perniciosos, fazendo-o depender menos das propriedades naturais e originárias. Dito resumidamente: o problema da reflexão é fazer com que as paixões se alarguem para além do natural, pois “[...] pelo desenvolvimento do juízo reflexivo que o homem emerge da animalidade. Tudo se põe em movimento, mas esse movimento nos afasta da plenitude original: perverte-nos, isto é, desvia-nos de nossa primeira natureza” (STAROBINSKI, 1991, p.218-219).

Por vida social (ou estado civil) nomeia-se aqui uma alteração completa do puro estado de natureza. Nesse sentido, o estado civil caracteriza uma situação que indica a desnaturalização do ser humano, já que pretere o impulso natural em prol de uma existência refletida. O desenvolvimento da razão é uma faca de dois gumes, pois, ao elevar a humanidade em termos de inteligência e moralidade, simultaneamente, evidencia as atitudes funestas e vis dos seres humanos. Para o homem em sua condição solitária e primária, a razão é dispensável, uma vez que apesar de ele ser “[...] racional por natureza, ele não possui naturalmente a razão senão, “em potência”, e não pode adquirir efetivamente o seu uso antes de se tornar sociável” (DERATHÉ, 2009, p.246). O homem, portanto, apenas no estado civil passa a consultar a suas faculdades inatas, razão e consciência.

Colocado assim, não podemos nos esquecer de que a consciência e a razão, conforme Rousseau, são as marcas do divino nos seres humanos,⁴⁷ registradas em nossa natureza por uma disposição majestosa e inteligente. Elas, entretanto, somente nos ligam à natureza quando não são reguladas pelas paixões danosas provenientes do amor-próprio. É notório que os sentimentos morais espontâneos apenas são ouvidos quando a razão é direcionada pela consciência. A razão e a consciência, por serem herdadas do Ser supremo,⁴⁸ não são más em si mesmas, pois como já foi citado “tudo está bem quando sai das mãos do criador”(ROUSSEAU, 1995, p. 07). Contudo, uma pode se anular (a consciência) e a outra se equivocar (a razão). E as condições para isso seriam as paixões, os sofismas e os preconceitos e insensatos julgamentos. Segundo Rousseau, “[a] celeste

⁴⁷ Em razão disso, Rousseau diz no segundo *Discurso*: “Deveu-se a uma providência bastante sábia o fato de as faculdades, que ele apenas possuía potencialmente, só ponderam desenvolver-se nas ocasiões de se exercerem, a fim de que não se torne supérfluas e onerosas antes do tempo, nem tardias e nem inúteis ao aparecer a necessidade” (ROUSSEAU, 1987-88, p.55).

⁴⁸ De acordo com Rousseau, Deus deu aos homens: “a consciência para amar o bem, a razão para conhecê-lo, a liberdade para escolhê-lo” (ROUSSEAU, 1995, p.398).

voz”, mais precisamente, o sentimento interior da consciência pode ser “desviado por sua razão mal-conduzida” (ROUSSEAU, 2005, p.189). Em virtude disso, os seres humanos não atendem os genuínos apelos da natureza. Feitas essas considerações, Derathé enuncia:

O sentimento interior é a voz da natureza ou da consciência, que traz novamente a razão ao caminho da verdade e a impede de se perder. Abandonada a si mesma, a razão é exposta ao risco de se corromper e de gerar os piores sofismas. É o sentimento interior que serve de regra ao sã entendimento e aos princípios da reta razão (DERATHÉ, 1948, p.73).⁴⁹

Nota-se, assim, que o problema é a maneira pela qual utilizamos essa faculdade do entendimento, pois, se a usarmos de maneira abusiva,⁵⁰ poder-se-ia, por um lado, cometer erros nas longas cadeias de raciocínios ao se comprometer com especulações ociosas para as quais os seres humanos não foram criados e, por outro, depravar a moral praticando ações condenáveis, uma vez que a razão “é um instrumento que pode servir indiferentemente ao bem e ao mal: para cometer um grande crime, o malfeitor deve desenvolver grandes capacidades de raciocinar” (TODOROV, 2008, p.52). Não à toa, para Rousseau, a razão, sem a tutela do sentimento moral fundado no puro movimento da natureza, pode tornar os seres humanos aberrações, seres perversos. A natureza humana, sem o abuso da razão, procura fazer o bem e o que a liga a essa ordem natural, aproximando-a das exigências da natureza, é a consciência. Nesse caso, a razão “é capaz de iluminação imediata” (STAROBINSKI, 1991, p.53). Rousseau insiste em apresentar seus receios sobre o uso da razão devido ao fato de que esta pode degradar o domínio da experiência moral humana. Nesta situação, uma razão sadia necessita do apoio do sentimento interior para ser bem conduzida.⁵¹

No tocante a esses elementos que assolam a razão e silenciam a consciência, o vigário expressa os efeitos do preconceito sobre esta última:

[...] a consciência é tímida, ela ama o sossego e a paz; o mundo e o barulho assustam-na, os preconceitos que a fazem nascer são seus mais cruéis inimigos;

⁴⁹ No original: “Le sentiment intérieur, c’est la voix de la nature ou de la conscience, qui ramène la raison risque de se corrompre et d’engendrer les pires sophismes. C’est le sentiment intérieur qui sert de règle à l’entendement sain et de principe à la droite raison”.

⁵⁰ Segundo o vigário: “É o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e maus” (ROUSSEAU, 1995, 379).

⁵¹ De acordo com Derathé: “A raison, pour Rousseau, comme toute faculté naturelle, est saine en elle-même et Dieu ne nous l’a pas donnée pour en interdire l’usage. Mais les sophismes ou les écarts de la raison proviennent du fait que les passions et les préjugés parlent en nous plus haut que la conscience et finissent par étouffer « sa timide voix ». Dès lors la raison « sans guide assure » ne « s’appuie plus que sur elle-même » et nous égare d’erreurs en erreus parce qu’elle devient alors le jouet de l’opinion et l’instrument de nos passions” (DERATHÉ, 1948, p.128).

ela foge ou cala-se diante deles, sua voz sonora abafa a dela e a impede de se fazer ouvir (ROUSSEAU, 1995, p.393).

Os preconceitos, as opiniões e as paixões abafam a voz da consciência, essa iluminação natural e instantânea não é ouvida quando os homens são dominados por esses fatores. Nesse sentido, as ações tomadas podem resultar em uma falta moral, pois, segundo Rousseau, o preconceito é a origem de todos os vícios nos homens. Na ausência de tais vícios, a consciência adverte os indivíduos de que estão sendo arrastados por ilusões produzidas pelas paixões nocivas.

Um outro detalhe importante, traçado pelo vigário, é que a consciência “[...] se obstina a seguir a ordem da natureza contra todas as leis dos homens” (ROUSSEAU, 1995, p.356). Diante disso, é a ordem da natureza que inclina o homem a agir conforme a sua consciência; por sua vez, esta última acende no homem uma espécie de amor pela ordem. A esse respeito, Rousseau diz: “ O apetite dos sentidos conduz o bem-estar do corpo, e o amor pela ordem ao da alma. Este último amor, desenvolvido e tornado ativo, recebe o nome de consciência” (ROUSSEAU, 2005, p.48). Curioso neste trecho é a dualidade da natureza humana sobre a qual está embasado o pensamento moral de Rousseau: “o ser sensível e o ser inteligente” (ROUSSEAU, 2005, p. 48) (derivados do amor de si). Trata-se aqui de diferenciar o bem-estar da alma do bem-estar do corpo. Opostos, um visa aos prazeres dos sentidos e ao próprio interesse pessoal e material e o outro diz respeito ao ético, ao amor pela ordem, relativo ao bem comum para consagrar o todo. Ou nas palavras do vigário: “[...] o bom se ordena relativamente ao todo e o mal ordena o todo relativamente a ele” (ROUSSEAU, 1995, p.395).

Um ser humano bom é aquele que se rende à ordem decretada pelo autor das coisas em favor do interesse comum, e aquele que a contraria é mau, não por natureza, mas sim por se degenerar moralmente ao se fazer o centro de todas as coisas em benefício de sua própria satisfação individual, o que degrada, dessa maneira, a clareza de seu coração, tornando-o insensível às imposições da consciência.

A razão, iluminando o coração, faz a consciência amar espontaneamente a ordem fundada pelo criador. Ora, somente com a razão “podemos atingir um conhecimento da ordem, e só quando a conhece que sua consciência o leva a amá-la” (ROUSSEAU, 2005, p.48). As luzes naturais fazem parte da formação da consciência moral quando aquelas apresentam a esta última o conhecimento do bem e da ordem, para fazer com que o coração os sinta sob a justificativa de tornar o ser humano consciente a praticar e a amar

o bem. A partir disso, o sentimento e a razão, atuando em conjunto, permitem que a voz divina impressa na consciência humana seja seguida. A respeito dessa ordem, o vigário ressalta:

Que espetáculo! Onde está a ordem que eu observei? O quadro da natureza só me oferecia harmonia e proporções, o do gênero humano só me oferece confusão e desordem! O concerto reina entre os elementos e os homens estão no caos (ROUSSEAU, 1995, p.374).

No entanto, somente admiramos e louvamos tal ordem moral e o seu inventor em virtude de uma privação dos nossos vícios corpóreos, no silêncio das nossas paixões. Assim, o ser humano, distante desses vícios, volta a escutar a voz da consciência,⁵² uma vez que “para que o homem se submeta à ordem moral é necessário, portanto, que seja capaz de amar à ordem, que seja sensível ao que lhe diz sua consciência. Tornar-se mau, para o homem, é insensibilizar-se à voz da consciência” (SALINAS, 1976, p. 115). Isolada e silenciada a voz das paixões, o mal deixa de ser praticado pelo gênero humano. Peculiar aqui é que, mesmo o humano fazendo o mal, “a bondade moral [permanece] conforme a nossa natureza” (ROUSSEAU, 1995, p.378). Quer dizer: apesar de agirmos mal, a nossa inocência e candura original não são apagadas pelas marcas da desordem moral.

Para melhor compreendermos esta questão, cabe ainda uma explicação sobre o homem em sua condição primitiva em termos de pureza, de ingenuidade e de ausência de malícia. Rousseau, na *Carta a Christophe de Beaumont*, declara:

O princípio fundamental de toda moral, sobre o qual refleti em todos os meus escritos, e que desenvolvi nesse último [*o Emílio*] de que era capaz, é que o homem é um ser naturalmente bom, que ama a justiça e a ordem, que não há nenhuma perversidade originária em seu coração, e que os primeiros impulsos da natureza são sempre corretos. Fiz ver que a única paixão que nasce com o homem, a saber, o amor de si, é uma paixão mesma indiferente ao bem e ao mal, que só se torna boa ou má por acidente e segundo a circunstâncias que se desenvolvem. Mostrei que todos os vícios que se imputam ao coração humano não lhe são em absolutos naturais” (ROUSSEAU, 2005, p. 48).

O homem, no estado de natureza, não é bom e nem mau em termos morais, vive num universo amoral, abandonado às puras sensações. A sua bondade originária não é inferida dessa indiferença. Não se trata aqui de uma bondade moral, mas natural, pois o

⁵² A esse respeito, Rousseau declara: [...], Mas quando, libertados das ilusões que nos dão o corpo e os sentidos, gozarmos da contemplação do Ser supremo e das verdades eternas de que ele é fonte, quando a beleza da ordem atingir todas as potências de nossa alma e estivermos ocupados unicamente em comparar o que fizemos com o que deveríamos ter feito; então a voz da consciência recuperará a sua força e seu império (ROUSSEAU, 1995, p.382).

homem, em tal condição, vive inocentemente na clareza do imediato e livre das impurezas da reflexão. Gouhier argumenta que “Rousseau mostra essa bondade nas duas tendências que ele descobre naturalmente inscritas no homem: o instinto de conservação e a piedade” (GOUHIER, 1970, p. 25).⁵³ Essas inclinações, já referidas acima, produzem o bem natural do homem. A primeira é “boa por si mesma”, pois supre as necessidades fisiológicas do gênero humano como a fome, a sede e evita aquilo que lhe pode ser nocivo. A segunda nos torna sensível ao sofrimento do outro e consiste em uma aversão inata ao ver seu semelhante padecer, motiva a sair de si para reconhecer a dor de outrem. São esses os bens registrados na natureza humana. O homem no estado de natureza, aquém do campo reflexivo e refratário a tudo que é artificial, conduzido apenas por suas sensações imediatas e impulsos espontâneos, conserva a sua inocência e a sua pureza, pois, neste estado, há “a tranquilidade das paixões e a ignorância dos vícios” (ROUSSEAU, 1987- 88, p.56). É nesse sentido que o homem não é essencialmente mau, pois seu coração sai imaculado e íntegro das mãos de Deus. A natureza humana não é em si degenerada, ela *se torna*. De acordo com Cláudio Reis, isso significa que

[a] bondade, de certo modo, está implicada pela ordem característica da natureza. Se essa ordem se impusesse ao homem com a força da necessidade, os indivíduos seriam sempre bons, e o problema da moralidade jamais seria posto (ARAÚJO, 2005, p.222).

Em outras palavras, o elemento natural do ser humano indica simultaneamente uma inclinação para a bondade, até mesmo entre aqueles que praticam ações perversas e danosas, entregando-se às vezes à “tentação” natural de fazer o bem.⁵⁴ Visto que a consciência moral conserva algo da vida natural do ser humano, isto é, estimula a viver conforme a transparência da natureza. Não por acaso Rousseau argumenta que “[...] seus deveres [do homem] para com outrem não lhe são unicamente ditados pelas lições tardias da sabedoria e, enquanto resistir ao impulso natural da comiseração jamais fará qualquer mal a um outro homem, nem mesmo a um ser sensível” (ROUSSEAU, 1987-88, p.35).

⁵³ Tradução original: “Rousseau montre cette bonté dans les deux tendances qu’il découvre naturellement inscrites dans l’homme: l’instinct de conservation et la pitié”.

⁵⁴ Com relação a isso, o personagem vigário diz: “[...] Mas acredita-se que haja na terra inteira um único homem bastante depravado para não ter entregue o seu coração à tentação de fazer o bem? Essa tentação é tão natural, tão doce que impossível resistir-lhe sempre, e a lembrança do prazer que produziu uma vez basta para que a lembremos continuamente” (ROUSSEAU, 1995, p. 394). Em outro trecho também ele faz uma ressalva sobre isso ao explicitar: “Se não há nada de moral no coração do homem, de onde lhe vêm então os arroubos de admiração pelas ações heroicas, os transportes de amor pelas grandes almas?” (ROUSSEAU, 1995, p. 388).

O impulso natural da compaixão impede o gênero humano de agir maliciosamente contra o seu semelhante, sendo uma inclinação saudável, que promove uma relação recíproca e benevolente entre as pessoas. Todavia, não podemos dizer que a ordem moral instaurada pela divindade torna isso obrigatório à constituição da natureza humana, pois, se assim o fosse, não haveria necessidade de uma sensibilidade moral para escolher entre alternativas; conseqüentemente, a maldade não existiria, pois apenas a bondade imperaria. Pensando a consciência enquanto forma de aptidão moral do ser humano, ela pode, por sua vez, escolher voluntariamente que ações tomar, ou seja, decidir sobre suas escolhas segundo a régua (natureza) pela qual o certo e o errado *devem ser* medidos, já que foi assim que a divindade determinou quando concedeu a liberdade ao gênero humano.

Outra constatação relevante apresentada pelo vigário a respeito da consciência é que, aprovar ou desaprovar aquilo que nos afeta é algo que fazemos de maneira íntima, algo que também é inerente à natureza humana, ainda que as nossas ideias sejam de ordem externa. Sobre isso, Joseph Moreau afirma:

Os sentimentos naturais, que precedem nossas ideias adquiridas, não se reduzem às impressões sensíveis, às imagens impressas em nós pelos objetos exteriores e que são a base de nossas ideias; são as afeições da sensibilidade, dos sentimentos agradáveis ou penosos que nos permitem discernir se os objetos que nos impressionam nos são úteis ou nocivos, favoráveis ou contrários, dos sentimentos que os apreciam. Estes sentimentos não são, portanto, puras impressões, mas afeições que envolvem uma tendência. Caso contrário, eles não nos permitiriam apreciar os objetos que nos são mostrados pelos sentidos ou representados pelas ideias. Para um ser puramente passivo, desprovido da atividade espontânea, de tendências inatas e instintivas, tudo seria indiferente: não haveria distinção alguma possível do bem e do mal, do agradável e do desagradável[...]. Se as ideias são derivadas das impressões e se as impressões vêm de fora, o princípio que as aprecia somente pode estar dentro de nós e anterior a toda experiência[...] (MOREAU, 1973, p.100).⁵⁵

O sentimento não se reduz às puras sensações. Enquanto o primeiro é contaminado pela reflexão para fazer com que o ser humano conheça as ideias de bem e de mal, o

⁵⁵ Tradução original: “Les sentiments naturels, qui précèdent nos idées acquises, ne se réduisent pas aux impressions sensibles, aux images imprimées en nous par les objets extérieurs et qui sont la base de nos idées; ce sont des affections de la sensibilité, des sentiments agréables ou pénibles, qui nous permettent de discerner si les objets qui nous impressionnent nous sont utiles ou nuisibles, favorables ou contraires, des sentiments qui les apprécient. Ces sentiments ne sont donc pas de pures impressions, mais des affections qui enveloppent une tendance; faute de quoi, ils ne nous permettraient pas d’apprécier les objets qui nous sont montrés par le sens ou représentés par des idées. Pour un être purement passif, dépourvu d’activité spontanée, de tendances innées et instinctives, tout serait indifférent; il n’y aurait aucune distinction possible du bon et du mauvais, de l’agréable et du pénible [...]. Si les idées sont dérivées des impressions et si les impressions viennent du dehors, le principe qui les apprécie ne peut être qu’au-dedans de nous et antérieur à toute expérience [...]”.

segundo prescinde de tal manifestação reflexiva. Porém, esse precedente racional que desvela tais conhecimentos não faz com que o sentimento perca a experiência espontânea e imediata, poderíamos dizer que esse impulso do sentimento é algo mais refinado do que as simples sensações, dada a sua interferência no campo moral. Neste caso, o sentimento parece estar entre as inclinações naturais e as exigências do raciocínio, entre a impulsividade e a vida refletida. A sensação, de maneira oposta, por não supor o ato reflexivo e ser conduzida pelo impulso dos sentidos, atua apenas no plano puramente intuitivo, isto é, instantâneo. Mas eles compartilham coisas em comum: o gozo pelo imediato e a pureza da experiência, já que são privados de um esforço intelectual. Além disso, o sentimento discerne as ações, apreciando aquilo que lhe agrada e desprezando aquilo que é nocivo, ele não é proveniente das coisas externas a nós, mas sim está em nós,⁵⁶ é inato,⁵⁷ isto é, uma “atividade espiritual irreductível à passividade das sensações” (MOREAU, 1973, p. 100).⁵⁸

Este sentimento desempenha “o papel de um princípio ativo anterior às ideias e às próprias impressões sensíveis” (MOREAU, 1973, p.100).⁵⁹ Ele não é obtido através da experiência, mas nos faz sentir interiormente e instantaneamente a censura ou aprovação de determinadas ações; em outras palavras, a avaliação moral é algo interno e imediato no gênero humano, dado que é algo próprio do ser racional. Além disso, “[...] é do sistema moral formado por essa dupla relação consigo mesmo e com seus semelhantes, que nasce o impulso da consciência” (ROUSSEAU, 1995, p.392). Se o ser humano fosse um ser isolado, desvincilhado do âmbito social, sua consciência jamais seria despertada, uma vez que viveria tal qual “sua imagem natural”, segundo os movimentos puros de seu

⁵⁶ Na *Profissão de fé*, o vigário afirma: “Embora todas as nossas ideias nos venham de fora, os sentimentos que as apreciam estão dentro de nós e é só por eles que conhecemos a conveniência e a inconveniência que existe entre nós e as coisas que devemos respeitar ou evitar” (ROUSSEAU, 1995, p. 391-392).

⁵⁷ O termo inato é “sinônimo de natural”, como aponta Gouhier; os sentimentos inatos não equivalem às ideias inatas, pois Rousseau as rejeita, uma vez que o conhecimento necessita da experiência e dos sentidos, o que demonstra aqui de uma certa maneira a influência do contexto sensualista em seu pensamento. A título de esclarecimento sobre os sentimentos inatos da consciência, Gouhier pontua em sua obra *Les méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*: “[...] il s’agit donc de la nature de l’homme et ce qui est naturel n’est pas acquis; mais ce qui est né avec notre esprit, c’est l’amour du bien et non l’idée du bien” (GOUHIER, 1970, p.137). Em outra passagem, Gouhier ainda afirma: “[...] dans la *Profession de foi* le Vicaire multiplie les exemples qui prouvent le caractère spontané de nos réactions devant les actes de bienfaisance, l’héroïsme, l’innocence opprimée, la méchanceté. Dans tout ces cas, il y a évidemment jugement: mais ce qui vient du dedans, c’est “impulsion” par laquelle nous sommes portés à l’admiration, à l’éloge, à l’horreur, à l’indignation, et non les idées que entrent dans l’énoncé du jugement” (GOUHIER, 1970, p.138).

⁵⁸ No original: “[...]une activité spirituelle irréductible à la passivité des sensations” .

⁵⁹ No original: “[...] le rôle d’un principe actif antérieur aux idées et aux impressions sensibles elles-mêmes” .

coração, e isso impediria a sua consciência de sair do pleno estado de dormência, uma vez que sem conhecimento não há discernimento moral. As palavras de Derathé são decisivas nesse sentido: “Embora haja no homem um sentimento inato de justiça – a consciência-, as primeiras noções do justo e do injusto não podem formar em seu espírito antes do estabelecimento das sociedades civis” (DERATHÉ, 2009, p. 248). Do contrário, como é bem delineado acima, o homem seria “puramente passivo”, “indiferente a tudo”, o que o faz se concentrar somente em suas necessidades físicas; mais precisamente, seria carente de uma iluminação moral, destituído de um sentimento apreciativo das ações, visto que a sua consciência estaria inativa. Portanto, o bem não seria “sensível ao coração” (GOUHIER, 1970, p.157) em um ser humano privado das exigências da moralidade. E é por essa sensibilidade moral que o vigário acredita fixar uma relação imediata com Deus, uma que exija reações naturais inscritas nos seres humanos.

Nesse sentido, o vigário recusa qualquer tipo de mediação humana, notadamente, aquela exortada principalmente pela Igreja, cuja ideia de fazer Deus falar pela boca de outrem gerou conflituosas doutrinas. Segundo Gusdorf, isso ocorre porque

[o] século das luzes realiza a revolução copernicana em matéria de religião. Enquanto a consciência individual outrora gravitava em torno da igreja santa e una, que detinha o monopólio da presença divina, a partir de agora o compromisso pessoal decidirá as pertencas eclesíásticas. Deus faz movimento de fora para dentro; convém procurá-lo na intimidade da consciência antes do que sobre altares desta ou daquela confissão (GUSDORF, 1972, p.70).⁶⁰

Levando isso em conta, o personagem de Rousseau, ao internalizar em sua religião natural o tribunal da consciência, cujos princípios divinos estão gravados no coração do ser humano, torna dispensável a tutela institucional religiosa, pois esta com os seus artificios cobre a transparência natural, a fonte de sabedoria, inscrita pela divindade na consciência humana. Dito isso, a consciência moral, apresentando parâmetros (a intimidade, naturalidade, pureza) para a razão, é o guia mais seguro para o ser humano recorrer ao sagrado. Portanto, há uma troca das instâncias externas (refiro-me à igreja) pelos nossos meios de conhecer inseridos em nós mesmos (consciência e razão), instâncias interiorizadas.

⁶⁰ No original: “Le siècle des Lumières réalise la révolution copernicienne en matière de religion. Alors que la conscience individuelle gravitait naguère autour de l'église sainte et une, qui détenait le monopole de la présence divine, désormais l'engagement personnel décidera des appartenances ecclésiastiques. Dieu fait mouvement du dehors au-dedans; il convient de le chercher dans l'intimité de la conscience plutôt que sur les autels de telle ou telle confession”.

1.4 Recusa às mediações provindas das instituições religiosas: sobre duas formas de revelação

Como tematizado no tópico anterior, os pilares que confirmam a fé do vigário são: a razão, o sentimento e a consciência. Ao utilizar esses guias naturais concedidos por Deus, ele descarta qualquer possibilidade de uma intervenção institucional religiosa. Isso fica mais nítido no texto *Profissão de fé*. Segundo Rousseau, é possível estabelecer uma relação privada com a divindade fora de toda mediação instaurada pela igreja. Para ele, a adoração à divindade pode ser contemplada em uma experiência intimista da fé, quer dizer, numa relação em que somente estejam envolvidos o ser humano e a divindade, estratégia esta viável para a religião natural. Trata-se aqui de uma espécie de espiritualidade que insiste claramente “[...] sobre a autoridade da razão em matéria de fé, sobre a livre interpretação das sagradas escrituras, sobre a tolerância evangélica” (ROUSSEAU, 2006, p.190). A sua religiosidade não é formal, é, antes, liberta de templos e ritos, ou seja, independente do controle institucional religioso. Sendo assim, a divindade deve ser buscada no íntimo da sua consciência, na sinceridade do seu coração, o que a torna alheia às formas confessionais de fé. Tal religião, neste caso, indica que o instinto divino se pronuncia no coração. A favor de uma relação com o divino não mais fundada em mediações institucionais, Gouhier diz em sua obra *Les Méditations Métaphysiques*:

Aos olhos de Rousseau, a religião natural é o que há de mais propriamente religioso nas religiões históricas, o resto sendo somente superstições, dogmas mais ou menos bárbaros, mistérios inúteis. A religião natural exprime a essência religiosa de toda religião (GOUHIER, 1970, p.36).⁶¹

Para Gouhier, a religião natural é uma espécie de “resíduo comum às religiões históricas. O que resta quando cada uma é reduzida do que a tornou histórica” (GOUHIER, 1970, p.36).⁶² Ou seja: ela atém-se apenas ao que é o essencial dessas religiões (por exemplo: o dogma da existência de Deus, da imortalidade da alma, das recompensas dos justos e do castigo dos maus). Podemos entendê-la enquanto denominador comum que diminui as diferenças e aumenta as semelhanças entre as

⁶¹ Tradução do original: “Aux yeux de Rousseau, la religion naturelle est ce qu’il y a de proprement religieux dans les religions historiques, le reste n’étant que superstitions, dogmes plus ou moins barbares, mystères inutiles. La religion naturelle exprime l’essence religieuse de toute religion”.

⁶² Tradução do original: “[...] résidu comum aux religions historiques, ce qui reste lorsque chacune est allégée de ce qui la rendait historique”.

religiões reveladas. Uma passagem que ilustra bem isso é aquela encontrada na *Carta a Christophe de Beaumont*, quando Rousseau revela o seguinte exemplo:

Suponhamos que, fatigados das querelas que os dilacerem, os homens se reúnam para acabar com elas e chegar a um acordo sobre uma religião comum a todos os povos. Cada qual começará, é certo, propondo a sua própria como a única verdadeira, a única razoável e demonstrada, a única agradável a Deus e útil aos homens. Mas como suas provas não alcançam o grau de sua convicção, pelo menos na opinião das outras seitas, cada partido só contará com seu próprio voto, e todos os outros se reunirão contra; isto não é menos certo. A deliberação percorrerá o ciclo dessa maneira: só um propondo e todos os demais rejeitando; essa não é a forma de alcançar um acordo. É plausível que depois de muito tempo perdido, os homens sensatos busquem uma forma de conciliação. Proporão, para isso, começar por expulsar da assembleia todos os teólogos, e não lhes será difícil mostrar o quão indispensável é essa medida preliminar (ROUSSEAU, 2005, p.86).

Com esse acordo, Rousseau não pretende suprimir da sociedade as religiões reveladas, mas sim visa a possibilitar uma religião “universal” que capture somente o que é o essencial das religiões, a fim de estancar os conflitos entre as crenças sem que para isso crenças precisem ser extintas, uma em detrimento de outra. Para que isso seja possível, é preciso vedar as diferenças teológicas e a participação de autoridades eclesiásticas, pois com eles os seres humanos nunca chegariam a um acordo universal sobre como compartilhar harmonicamente suas mais diferentes crenças.⁶³ Com efeito, esse parece ser o objetivo da religião natural do vigário. A sua busca espiritual evidencia essa preferência pela instituição do coração e uma recusa às unidades institucionais religiosas. Parte-se de uma ideia de que, se temos a sã razão e a consciência, podemos estabelecer uma ligação com o divino, uma vez que este concedeu aos homens instrumentos naturais para satisfazer o desejo de uma comunicação imediata, colocando fim a controvérsias e sutilezas da teologia, àquilo, portanto, que produz incompatibilidade entre as religiões. Em virtude desses fatores, a sua crença submete-se apenas à razão, à consciência e, como veremos, à sua própria interpretação do Evangelho, declinando das opiniões dos clérigos para poder alcançar o pluralismo e a tolerância religiosa.

Contra os porta-vozes da mensagem sagrada, Rousseau tenta tornar possível esse contato com a divindade como um evento pessoal. Daqui a alegação: “o que Deus quer que o homem faça ele não manda outro homem dizer, ele próprio o diz e escreve no fundo de seu coração” (ROUSSEAU, 1995, p.273). Com efeito, ele não vê necessidade daquelas

⁶³ Na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau comenta acerca disso: “Mas é preciso remontar a princípios gerais e comuns a todos os homens; pois se, ao se pretender raciocinar, qualquer apoio deixado à autoridade dos padres, entrega-se ao fanatismo sua arma, fornecendo a este meio de ser ainda mais cruel” (ROUSSEAU, 2005, p.82).

formalidades advindas das instituições religiosas (genuflexões, vestimentas, gestos), posto que é o coração que assegura essa comunicação com o Ser divino. Para ele, Deus se revela através do espetáculo da natureza. Isto posto, o motivo pelo qual o vigário se distancia dessa forma institucionalizada da fé é retratado na passagem:

Longe de esclarecer as noções do grande Ser, vejo que os dogmas particulares os confundem; longe de enobrecê-lo, os aviltam; aos mistérios inconcebíveis que o rodeiam acrescentam contradições absurdas; tornam o homem orgulhoso, intolerante e cruel; em vez de estabelecer a paz na terra trazem o ferro e o fogo (ROUSSEAU, 1995, p.273).

O problema da religião institucionalizada é que ela pode gerar conflitos, quer dizer, gerar *intolerância religiosa*, pois cada partido religioso, defendendo as suas próprias convicções acerca de Deus, postula seus dogmas de acordo com as suas verdades reveladas e conhecimento bíblico, acreditando que estas verdades sejam provenientes do céu, neste caso, as únicas conforme aos desígnios da divindade. Aqui, o vigário enxerga o perigo da revelação enquanto objeto de fé institucionalizada. É visível, com essa tal pretensão, a possibilidade de as unidades religiosas distorcerem aquilo que o Ser supremo representa em termos de bondade, justiça e poder, o que, no mais das vezes, desfigura a própria imagem divina. Esses mistérios tirados da interpretação da Bíblia (a doutrina da trindade, transubstanciação etc.), que caracterizam os seus dogmas e impedem o raciocínio de poder entendê-los, pois beiram o absurdo, tornam o homem desprezível, violento e arrogante por acreditar ser o portador legítimo dos desejos divinos. Não é por menos que Rousseau expressa: “[...] não creio que um sistema de doutrina seja necessário às obras porque a consciência o substitui” (ROUSSEAU, 2005, p.180).

Pelo visto, os ditames da consciência parecem ser mais confiáveis, para o vigário, do que as expressões dogmáticas e as verdades reveladas oriundas das autoridades humanas, cujo sistema doutrinário pode ser favorável às suas paixões e à intolerância religiosa. Em razão disso, o vigário começa a questionar as revelações particulares que demandam mediadores, a saber: pastores, padres, líderes de outros grupos religioso, que se autointitulam verdadeiros tradutores da palavra divina. Daí por que o vigário apontar para o efeito pernicioso da institucionalização das revelações particulares, quer dizer, a transformação desse sentimento religioso pessoal em fé institucionalizada, uma vez que este pode ser um meio encontrado pelas autoridades religiosas de propagar conflitos no campo espiritual. No intuito de enfatizar isso, o personagem declara:

Dize-me que seria preciso uma revelação para ensinar aos homens a maneira como Deus queria ser servido; apontam como prova a diversidade dos cultos bizarros que instituíram e não veem que essa mesma diversidade vem da fantasia das revelações. 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 (ROUSSEAU, 1995, p.401).

As querelas das revelações produzem diversos cultos e doutrinas que geralmente são incompatíveis quando comparados com outros credos. Para o vigário, a imagem de Deus muda conforme cada autoridade religiosa, recebendo este as características e os humores destas pessoas, visto que as instituições religiosas têm uma maneira exclusiva de ouvir e servir a Deus.⁶⁴ Nessas condições, pode-se ver que algumas revelações servem de base para doutrinas insensatas, pelas quais são fomentados o ódio e a intolerância religiosa, tornando, assim, o seu corpo doutrinário objeto de disputa e fonte de extravios. Consequentemente, “[...] as sutilezas se multiplicam, querer-se tudo explicar, tudo decidir, tudo entender” (ROUSSEAU, 2005, p. 85). Isso incita cada vez mais à discórdia, a lutas e guerras religiosas. Por isso, Rousseau diz nas *Cartas Escritas da Montanha*: “Deus reservou para si sua própria defesa e o castigo das faltas que só a ele ofendem. É um sacrilégio homens se fazerem de vingadores da divindade, como se sua proteção lhe fosse necessária” (ROUSSEAU, 2006, p. 179). A divindade não precisa de defensores que ajam em seu nome, pois somente ela tem condições suficientes para condenar aqueles que a ofendem, ou seja, apenas Deus conhece a verdade e tem poder de decifrar os corações humanos.

Rousseau percebe que as vãs sutilezas das doutrinas compreendidas, enquanto formas superiores da fé pelos fiéis que as professam de forma intolerante, debilitam as relações humanas, perdendo-se aí a cordialidade e o respeito entre os seres humanos que vivem em sociedade. Para ilustrar isso, tomo por empréstimo a determinada sentença: “Se só tivessem ouvido o que Deus diz ao coração do homem, nunca teria havido mais do que uma religião na terra” (ROUSSEAU, 1995, p. 401). A revelação que ele leva em conta é aquela ausente de um caráter institucional, de uma mediação exterior, uma que, na verdade, se concretize espontaneamente em nossa consciência. A fim de evitar esses conflitos em prol da tolerância religiosa, vemos que o vigário anuncia esse retorno à esfera

⁶⁴ Sobre o culto exterior e formal, o vigário diz: “É ter uma vaidade muito louca imaginar que Deus tenha interesse tão grande pela forma da roupa do padre, pela ordem das palavras que ele diz, pelos gestos que fazem no altar e por todas suas genuflexões” (ROUSSEAU, p.401).

íntima do sentimento religioso, uma vez afastado o perigo da autoridade institucional, que pode propagar absurdos em nome da missão divina.

Considerava essa diversidade de seitas que reinam na terra e se acusam mutuamente de mentira e de erro e perguntava: Qual delas é a certa? Cada qual me respondia: É a minha; cada qual dizia; Só eu e os meus partidários pensamos corretamente; todos os outros estão errados. E como sabeis que vossa seita é a certa? Porque Deus o disse. E quem vos disse que Deus o disse? Meu pastor que o sabe. Meu pastor disse para crer nisso e eu creio; ele me garante que todos que dizem coisa diferente mentem, e eu não lhes dou ouvidos (ROUSSEAU, 1995, p.402).

Aqui fica evidente que não cabe ao ser humano imputar valores de verdade ou falsidade às doutrinas de outros credos religiosos,⁶⁵ o que faz com que a pretensão da unanimidade da fé seja almejada por via da intolerância e do confronto, uma que dê margem à incompatibilidade entre as distintas instituições religiosas para assegurar o acesso privilegiado às verdades de Deus. Usar o nome de Deus para aprovar uma religião, cujos dogmas são insensatos e absurdos, e reprovar outras, isso é ultrajar a essência divina.⁶⁶ Desconfiado dos testemunhos humanos e descontente com essa forma de estruturação da igreja, a melhor das religiões, para ele, é aquela que respeita os variados cultos religiosos, consciente dos limites da razão, aquela que suprime os absurdos doutrinários para esclarecer as suas doutrinas, desviando-as de um caráter autoritário e intolerante. Ora, tal é a religião natural, cuja teologia é derivada “[...] da inspeção do universo e do bom uso das suas faculdades” (ROUSSEAU, 1995, p.403). Aliás, isso permite colocar sob o exame da consciência e da razão tudo aquilo que lhe foi ensinado desde criança pelos seus pais e autoridades humanas em matéria de religião.

⁶⁵ Para Rousseau, é necessário fazer um exame minucioso de todas as religiões para poder julgá-las, isto é, conhecer bem a cultura na qual estão inseridas, as línguas dessas religiões etc. Nesse sentido, Rousseau afirma: “[...] Para conhecê-la, não basta examinar uma delas, é preciso examinar todas, e, em qualquer matéria que seja, não devemos condenar sem ouvir; é preciso comparar as objeções com as provas; é preciso saber o que cada uma opõe às outras e o que lhes responde” (ROUSSEAU, 1995, p. 411). Além disso, ele ainda afirma logo a seguir: “[...] Para bem avaliar uma religião, não devemos estudá-la nos livros dos seus sectários, devemos ir aprendê-la com eles; isso é muito diferente, cada qual tem suas tradições, seu juízo, seus costumes, seus preconceitos, que formam o espírito de sua crença e que devemos juntar a ela para avaliá-la” (ROUSSEAU, 1995, p.412).

⁶⁶ Segundo Rousseau, a função da doutrina é: “[...] trazer o sagrado caráter da divindade; não apenas esclarecer as ideias confusas que o raciocínio traça em nosso espírito, como também deve propor-nos um culto, uma moral e máximas convenientes aos atributos pelos quais apenas concebemos sua essência. Assim, se ela só nos ensinasse coisas absurdas e sem razão, se ela só nos inspirasse sentimento de aversão por nossos semelhantes e de terror por nós mesmos, se ela só nos representasse um Deus colérico, ciumento, vingador, parcial, que odeia os homens, um Deus da guerra e dos combates, sempre pronto para destruir e fulminar, sempre a falar de tormentos, de penas e orgulhando-se de punir até os inocentes, meu coração não seria atraído por esse Deus terrível e eu evitaria abandonar a religião natural para abraçar esta outra, pois podes reparar que seria preciso escolher. Vosso Deus não é o nosso, diria eu a esses sectários” (ROUSSEAU, 1995, p.407).

Como vimos, é inviável para a razão humana apreender de maneira clara os assuntos relativos ao caráter velado da potência divina, a não ser que isso seja feito por meios extraordinários e sobrenaturais. Mas isso Deus não confere a nenhum ser humano, o que nos faz pensar que os caminhos da providência são inacessíveis ao saber. É notório, no posicionamento do vigário, o abandono da afirmação de uma natureza superior entre os homens, quer dizer, que a divindade concede a alguns a autoridade suprema para falar e agir em seu nome.⁶⁷ Segundo Derathé, apesar de Rousseau assumir que os indivíduos são diferentes entre si em termos de inteligência, uns mais dotados que os outros, rejeita essa ideia de que a superioridade da razão nos concede a autoridade de estipular a crença ou o comportamento do outro, dado que, segundo Rousseau, cada um deve se subordinar ao seu próprio juízo.⁶⁸ Nesse sentido, acredita que Deus disponibiliza os meios naturais (consciência e razão), a fim de que o ser humano possa conhecer a verdade. Coloca, desse modo, em questionamento os testemunhos humanos, as revelações, queixa-se o vigário: “[...] Sempre testemunhos humanos! Sempre homens que me relatam o que os homens relataram! Quantos homens entre mim e Deus! ” (ROUSSEAU, 1995, p. 44). O vigário apresenta a sua insatisfação contra os testemunhos humanos, seja em livros (refere-se também às três revelações das religiões histórias: o cristianismo, o judaísmo e o islamismo),⁶⁹ seja em comunicações que demandem interventores que julgam deter o poder divino. É por isso que Gouhier afirma: “Rousseau não pode admitir nenhuma revelação histórica, com a ideia de um livro sagrado que transmite o seu conteúdo e a

⁶⁷ Quanto a isso, o vigário declara: “Esses meios não podem ser autoridade dos homens, pois, não pertencendo nenhum homem a uma espécie diferente da minha, tudo o que um homem conhece naturalmente também posso conhecer, e um outro homem pode enganar-se tanto quanto eu” (ROUSSEAU, p.403).

⁶⁸ Derathé, na obra *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*, afirma: “ Pour lui, les limites de la raison varient avec les individus que se trouvent de ce fait inégalement doués. Mais bien loin d’accorder que la supériorité de notre raison nous donne le droit de diriger celle d’autrui, Rousseau affirme au contraire que chacun doit en toutes choses se fier à son propre jugement” (DERATHÉ, 1948, p.34). Na passagem seguinte, ainda reforça: “Quelle que soit notre supériorité intellectuelle, elle ne nous confère aucune autorité naturelle sur les autres hommes” (DERATHÉ, 1948, p.35).

⁶⁹ Sobre essas três revelações, Rousseau pontua no texto *Profissão de Fé*: “Nas três revelações, os livros sagrados são escritos em línguas desconhecidas aos povos que os seguem. Os judeus já não entendem o hebraico, os cristãos não entendem nem o hebraico nem o grego, os turcos e os persas não entendem nem o árabe e os próprios árabes modernos já não falam a língua do Maomé. Não será essa uma maneira bem simples de instruir os homens, sempre lhes falar numa língua que não entendem? Esses livros são traduzidos, dirão. Bela resposta! Quem me garantirá que são traduzidos fielmente, que é até mesmo possível que o sejam, e, quando Deus chega a falar com os homens, por que terá necessidade de intérprete? (ROUSSEAU, 1995, p.413). Rousseau mostra uma certa desconfiança dessas traduções, visto que, para ele, nós perdemos esse contato com a língua original desses livros sagrados.

ideia de uma igreja que conserva esta revelação interpretando o livro” (GOUHIER, 1970, p.37).⁷⁰ A solução para se desviar dessas mediações é traçada pelo vigário:

Assim, 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 adorar seu divino autor. Ninguém tem desculpas para não o ler, pois ele fala a todos os homens uma língua inteligível a todos os espíritos (ROUSSEAU, 1995, p.418).

A revelação divina que ele reconhece é a da natureza, da vida imediata, de se conduzir segundo as faculdades naturais (consciência e razão), para encontrar a comunicação instantânea com Deus. Para tal, o vigário pede para que todos os “livros” sejam fechados e, com isso, para que se encontre na própria natureza as fontes do autor das coisas, inspeção feita por meio do uso das suas próprias luzes, suficientes para inspecionar o mundo ao seu redor. Não podemos nos esquecer que aqui ressoam ecos de um posicionamento de Voltaire, que também faz apelo ao livro da natureza quando diz no *Túmulo do Fanatismo*: “O único Evangelho que se deve ler é o grande livro da natureza, escrito pela mão de Deus e marcado pela sua chancela” (VOLTAIRE, 2006, p.157). E isso, segundo Voltaire, como uma maneira de conter os absurdos, as perseguições e as ações excessivas das religiões reveladas. Ora, no século XVIII se torna premente o debate entre o natural e o revelado, ou dito de outra modo: “o choque em retornar a revelação natural sobre a revelação sobrenatural provoca a dissolução dos mistérios, cujas intuições sombrias são incompatíveis com a exigência fundamental do iluminismo”(GUSDORF, 1972, p.133).⁷¹ Nesse sentido, as posições de Rousseau ratificam a busca de uma saída para afastar as doutrinas teológicas abusivas da igreja pelas quais se fomentava a intolerância religiosa.

Na parte I do livro a *Nova Heloísa*, é feito pelo personagem Saint-Preux um outro comentário a respeito dos livros: “[...] penso que quando, finalmente, temos o entendimento aberto pelo hábito de refletir é sempre melhor encontrar por si mesmo as coisas que encontraríamos nos livros” (ROUSSEAU, 1994, p. 66). Isso não equivale a afirmar que Rousseau tenha aversão aos livros,⁷² pois é uma maneira de se expressar

⁷⁰ Tradução do original: “Rousseau ne peut admettre aucune révélation historique, avec l’idée d’un livre sacré qui en transmet le contenu, et l’idée d’une Eglise qui conserve cette révélation en interprétant le livre”.

⁷¹ No original: “Le choc en retour de la révélation naturelle sur la révélation surnaturelle entraîne la dissolution du mystère, dont les sombres intuitions sont incompatibles avec l’exigence fondamentale des Lumières”.

⁷² Na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau comenta: “Quem ama a paz não deve recorrer aos livros: esta é a forma de nunca chegar a nenhuma conclusão. Os livros são fontes de disputas inesgotáveis;

contra o dizer humano em prol da voz da natureza, pondo assim sob suspeita os livros da humanidade. O padre preza por um pensamento direcionado segundo a sua própria consciência moral e razão, na pretensão de encontrar um meio pelo qual seja possível pensar para além dessas formas que nos são dadas, para além desses livros, isso que se diz ser um “modo sofisticado do dizer humano” (SALINAS, 1976, p.50). Dizer que os livros são empecilhos é dizer que eles impedem o contato imediato, natural e autêntico com o mundo, é revelar que eles dificultam uma comunicação direta com o livro da natureza.

Em contrapartida, na religião natural do vigário, é notória a afirmação da identidade de duas revelações: a da natureza⁷³ e a do Evangelho. Aqui, ambas as revelações não se excluem, mas são compatibilizadas.⁷⁴ Segue-se daí que “a harmonia das duas revelações, natural e sobrenatural, chega para reduzir o sumário da fé, despojada de sutilezas eclesíásticas e sobrecargas teológicas”(GUSDORF, 1972, p.125).⁷⁵ Por isso, é oportuno apresentar neste momento que, dentre as diversas revelações gerais,⁷⁶ ele escolhe admirar a do Evangelho, isso se verifica na determinada passagem:

percorra-se a história dos povos: os que não possuem livros nunca disputam. Pretende-se submeter os homens a autoridades humanas? Um estará mais perto, o outro mais distante da prova, e serão diversamente afetados por ela. Mesmo com a mais íntegra boa-fé, com melhor julgamento do mundo, é impossível que se ponham jamais de acordo. [...] O próprio Deus, caso se dignasse a nos falar em nossas línguas, não nos diria nada que não pudesse converter em objeto de disputa” (ROUSSEAU, 2005, p.83). Os problemas em torno dos livros são assim resumidos: suscitam conflitos entre os homens de diferentes opiniões de fé. Esses relatos são feitos por homens, logo não sabemos se o que eles falam correspondem com a verdade no que se refere às suas revelações.

⁷³ Quanto a essa revelação, ele diz na *Carta a Christophe de Beaumont*: “[...] Deus se manifesta em suas obras; que ele se revela às pessoas esclarecidas no espetáculo da natureza; que quando os nossos olhos se abrem, é preciso fechá-los para não o ver;” (ROUSSEAU, 2005, p.64).

⁷⁴ Para melhor compreendermos isso, Gouhier explica em seu texto *Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*: “ Les rapports de Rousseau avec le christianisme sont variés et complexes. Né à Genève dans la religion calviniste, converti au catholicisme à l’âge de seize ans, revenu au protestantisme à quarante-deux ans, toujours plus ou moins en difficulté avec les pasteurs de l’un et l’autre troupeau... ces faits sont importants pour comprendre la philosophie de Rousseau, mais, inversement, la philosophie de Rousseau est importante pour expliquer ces faits: dans sa vie comme dans sa pensée, ce qui est fondamental, c’est la relation qu’il voit entre la religion naturelle et les religions historiques” (GOUHIER, 1970, p.36). ⁷⁵ No original: “L’harmonie des deux révélations, naturelle et surnaturelle, aboutit néanmoins à réduire le sommaire de la foi, dépouillée des superstructures ecclésiastiques et surcharges théologiques”.

⁷⁶ A respeito das revelações dos livros sagrados, ele diz: “ Nas três revelações, os livros sagrados são escritos em línguas desconhecidas aos povos que os seguem. Os judeus já não entendem o hebraico, os cristãos não entendem nem o hebraico nem o grego, os turcos e os persas não entendem o árabe e os próprios árabes modernos já não falam a língua de Maomé. Não será essa uma maneira bem simples de instruir os homens, sempre lhes falar numa língua que não entendem? Esses livros são traduzidos, dirão. Bela resposta! Quem me garantirá que são traduzidos fielmente, que é até mesmo possível que o sejam, e, quando Deus chega a falar com os homens, por que deverá ter necessidade de intérprete? ” (ROUSSEAU, 1995, p.413). Apesar de aceitar e preferir, dentre a demais revelações, a Bíblia enquanto conhecimento revelado, Rousseau não deixa de mostrar os impasses com relação às traduções desses livros sagrados, levantando

Confesso-te também que a majestade das Escrituras me espanta, que a santidade do Evangelho fala ao meu coração. Vê os livros dos filósofos com toda a sua pompa: como são pequenos perto dos Evangelhos! É possível que um livro ao mesmo tempo tão sublime e tão simples seja obra dos homens? É possível que aquele cuja história ele conta seja apenas um homem? [...] que mansidão que pureza em seus costumes! Que graça comovente em suas lições! Que elevação em suas máximas! Que profunda sabedoria em seus discursos! Que presença de espírito, que finura e que precisão nas respostas! Que domínio sobre as paixões! (ROUSSEAU, 1995, p. 419).

Apesar de recomendar o fechamento de todos os livros em prol do livro da natureza, deixando em suspeita as mediações humanas arbitrárias, isso não o impede de reconhecer e afirmar a importância do Evangelho,⁷⁷ com determinadas ressalvas, para a sua religião natural. Ou seja: o vigário evidencia determinada preferência por um conhecimento revelado, declarando que tal escrito é até mesmo superior à moral do livro dos sábios,⁷⁸ mas não significa que ele aceita integralmente essa referência sagrada. Gouhier esclarece: “Se o Vigário fecha todos os livros, exceto o da natureza, e se, no entanto, ele deixa aberto sobre sua mesa o Evangelho, não é por que a natureza e o Evangelho dizem a mesma coisa? ” (GOUHIER, 1970, p. 39).⁷⁹ Segundo o comentador, o vigário dispensa os testemunhos humanos que a história colocou entre ele e Deus, admirando somente a figura de Cristo ilustrado neste livro sagrado, visto que este último é alguém que age em conformidade com a natureza, isto é, age de acordo com a consciência e a razão. Pois aqui o Evangelho “é a exigência prática de uma vida honesta,

alguns questionamentos acerca de suas veridades. No caso, se eles foram modificados ou não segundo os interesses daqueles que os traduziram.

⁷⁷ Na *Carta Pastoral*, o Arcebispo de Paris acusa Rousseau de ser contraditório quando este manifesta crer na autenticidade dos testemunhos humanos atestados no Evangelho, alegando que, anteriormente, Rousseau os havia recusados. A resposta dada a essa acusação é assim explanada na *Carta a Christophe de Beaumont*: “ O senhor se engana, Senhor Arcebispo, eu a reconheço em consequência do Evangelho e da sublimidade que nele encontro, sem que ela me seja atestada por ninguém. Não tenho necessidade de que me afirmem que existe um Evangelho quando o tenho comigo [...] O Evangelho é a prova decisiva, e essa prova está em minhas mãos. Como quer que tenha aí chegado, e seja quem for que tenha escrito, reconheço nele o espírito divino: ele é tão imediato quanto possível: não há homens entre essa prova e a mim. E, no sentido em que os haveria, o histórico desse livro, de seus autores, da época em que foi composto etc. remete a discussões críticas em que a prova moral é admissível” (ROUSSEAU, 2005, p.104).

⁷⁸ Aqui ele faz um contraste entre Jesus e Sócrates, declarando sobre este último: “[...]dizem que ele inventou a moral; outros antes dele haviam-na posto em prática; ele apenas disse o que os outros haviam feito, apenas colocou em lições o exemplo deles. Aristides fora justo antes que Sócrates tivesse dito o que era justiça; Leônidas morreria por seu próprio país antes que Sócrates tivesse tornado um dever amar a pátria; Esparta fora sóbria antes que Sócrates tivesse louvado a sobriedade; antes que ele tivesse definido a virtude, abundavam os homens virtuosos na Grécia. Mas de onde Jesus adquirira entre os seus a moral elevada e pura cujas lições e cujo exemplo só ele deu? Do seio do mais furioso fanatismo a mais alta sabedoria fez-se ouvir, e a simplicidade das mais heroicas virtudes honrou o mais vil de todos os povos” (ROUSSEAU, 1995, p. 420).

⁷⁹ Tradução do original: “ Si le Vicaire ferme tous ses livres sauf celui de la nature et si cependant, il laisse ouvert sur sa table l’Evangile, n’est-ce point parce que la nature et l’Evangile disent la même chose?”.

conforme o modelo definido pelo mestre divino das escrituras” (GUSDORF, 1972, p.128).⁸⁰

Para ficar mais claro, o estudioso ainda declara:

O que coloca Jesus acima dos maiores sábios, é o fato de que a razão e consciência se reconhecem em sua vida como em seu ensinamento perfeitamente reais e realmente perfeitos. Jesus é razão pura e consciência pura: essa pureza é o segredo de sua divindade (GOUHIER, 1970, p.41).⁸¹

Para Gouhier, é o caráter extraordinário da pessoa de Cristo e de sua mensagem que sobressaem aos olhos do vigário; o que faz de Jesus íntegro, para ele, é a pureza da sua razão e, ao mesmo tempo, da sua consciência, pois estes elementos são derivados da própria natureza. Gouhier sugere que Rousseau não está interessado no caráter sobrenatural de Jesus, quer dizer, na encarnação de um ser divino, restaurador do gênero humano, mas sim se interessa por ele enquanto “o homem perfeito segundo a natureza, tornado tal por uma inspiração do Autor da natureza” (GOUHIER, 1970, p. 42).⁸² Desse modo, Rousseau retoma “o caráter simples e humanamente inteligível do ensinamento de Cristo” (GUSDORF, 1972, p.135).⁸³

No tocante a isso, na parte III da obra *A Nova Heloísa*, a personagem Júlia diz: “A melhor maneira de encontrar o que é bem é o de procurá-lo sinceramente e não se pode procurá-lo assim por muito tempo sem remontar ao autor de todo bem” (ROUSSEAU, 1994, p.319). O que estimula o homem a ser direcionado à elevação moral e à reta razão é o seu constate contato com Deus, e isso Cristo demonstrou bem. Em razão disso, o vigário nos aponta que não é necessário sermos partidários desta ou daquela religião em específico, mas basta ser adepto de qualquer religião, uma vez que: “o esquecimento de toda religião leva ao esquecimento dos deveres dos homens” (ROUSSEAU, 1995, p.350). Recorrer sempre à fonte divina por meio de uma contemplação religiosa é tornar o coração imune ao mal, é inclinar incessantemente os seres humanos em direção ao bem. Como declarado por Derathé: “É, segundo Rousseau, a consciência que nos torna semelhantes a Deus, [...] somente a contemplação do divino exemplo pode conservar a

⁸⁰ No original: “[...]elle est l'exigence pratique d'une vie honnête, conforme au modèle défini par le maître divin des Ecritures”.

⁸¹ Tradução do original: “Ce qui met Jésus au-dessus des plus grands sages, c'est le fait que raison et conscience se reconnaissent dans sa vie comme dans son enseignement parfaitement réelles et réellement parfaites. Jésus est raison pure et conscience pure: cette pureté est le secret de sa divinité.

⁸² Tradução do original: “L' homme parfait selon est rendu tel par une inspiration de l' Auteur de la nature”.

⁸³ No original: “[...] le caractère simple et humainement intelligible de l'enseignement du Christ”.

consciência de sua pureza original e a preservá-la da corrupção” (DERATHÉ, 1948, p.132-133).⁸⁴

Não à toa, Rousseau declara nas *Cartas Escritas da Montanha*:

A religião é útil até mesmo necessária aos povos. Isso não está dito, sustentado, provado nesse mesmo escrito [*Emilio*]? Longe de atacar os verdadeiros princípios da religião, o autor os estabelece, fortalece-os com toda ênfase; o que ele ataca, o que ele combate, o que ele deve combater é o fanatismo cego, a superstição cruel, o estúpido preconceito (ROUSSEAU, 2006, p.157).

Esses são fatores lesivos que degeneram a religião. Então, para Rousseau, as autoridades clericais se ocupariam mais em construir sistemas doutrinários tirânicos que, por vezes, provocam um efeito pernicioso na conduta humana. Por isso, o cristianismo de Rousseau não é ortodoxo, é, aliás, anticlerical, o que nos leva a pensar que o seu anticlericalismo não pode ser confundido com o anticristianismo. Essa diferença fica bem explícita em seu pensamento. Sobre o forte traço cristão do genebrino, Salinas sustenta: “É um filósofo cristão. Não, diria melhor, um cristão sincero. Alguém que acreditava muito sinceramente nos ensinamentos do Evangelho, um verdadeiro devoto na realidade” (SALINAS,1991, p.72-73). O que ele rejeita do cristianismo são seus intérpretes e intermediários da palavra sagrada, evidenciando, ao mesmo tempo, um grande respeito e admiração pelos Evangelhos. Portanto, não devemos nos esquecer de que Rousseau é cristão à sua maneira, o que o torna imune às autoridades humanas e às sutilezas eclesiásticas.

No centro desse debate, outro autor do século XVIII que tornou dispensável a tutela institucional religiosa, sustentando também em seus escritos um aspecto não clerical da religião devido às consequências funestas e abusivas da ortodoxia romana para as relações humanas é Voltaire. Contudo, não podemos deixar de destacar que Voltaire teria sido mais radical do que Rousseau no que concerne ao seu posicionamento crítico a respeito dos Evangelhos. Nesse sentido, Voltaire coloca sob o exame da razão a história de Cristo e, ao investigá-la, ele aponta a existência de alguns relatos contra e a favor do homem de Nazaré. Observando, portanto, essas controvérsias em volta da revelação cristã, Voltaire não deixa de notar as contradições encontradas nos Evangelhos,

⁸⁴ Tradução do original: “C’est, d’après Rousseau, la conscience qui nous rend semblables à Dieu [...] seule la contemplation de ce divin modele peut conserver à la conscience sa pureté originelle et la préserver de la corruption”.

principalmente entre a genealogia de Lucas e de Matheus. Sobre isso, ele afirma no

Túmulo do Fanatismo:

[...] cada qual escreveu extravagâncias conforme à sua imaginação para a sua pequena sociedade. Disso decorre que um evangelista afirme que o pequeno Jesus foi criado no Egito: que outro diga que foi criado sempre em Belém; este o faz ir uma única vez a Jerusalém, aquele outro, três vezes. Um faz chegarem três magos, que chamamos de três reis, conduzidos por uma estrela nova, e faz degolar todas as crianças da região [...]. O outro nada diz sobre a estrela, os magos e os massacres dos inocentes (VOLTAIRE, 2006, p.60).

Emergem daqui as dúvidas e os questionamentos de Voltaire quanto à veracidade dos Evangelhos, e ele ainda declara em *Deus e os Homens*: “Cada Evangelho é contraditório a si mesmo e contrário aos demais, e todos foram, ao que se diz, falsificados ou corrompidos pelos copistas” (VOLTAIRE, 2000, p.130). Voltaire dá como exemplo de falsificação a epístola de João, a única que diz a respeito à divindade de Cristo. Em razão dessas incongruências, ele não acredita nos acontecimentos sobrenaturais e nos extravagantes milagres da bíblia, sobretudo, não crê na divindade de Cristo e sustenta ainda em sua obra *Deus e os Homens*: “[...] nenhum dos Evangelhos inteiramente conservados, a pessoa de Jesus jamais é anunciada senão na qualidade de um justo sobre o qual Deus derramou as maiores graças” (VOLTAIRE, 2000, p.128).

Voltaire parece depreender dos escritos sagrados que a pessoa de Cristo não deve ser confundida com o criador, enquanto parte do divino, pois este foi apenas um ser humano justo com quem Deus se comunicou. Daí se segue que, na história de Jesus, “foram acrescentadas fábulas insípidas, milagres impertinentes que causaram muito dano à sua essência [...] chegou até nós muito desfigurado” (VOLTAIRE, 2006, p.45). Voltaire reconhece as várias modificações que os cristãos ou em seus termos “falsários ignorantes” fizeram nos Evangelhos.⁸⁵ Por isso, ele apresenta as suas desconfianças e suspeitas quanto à verdade evangélica. Não por acaso, Salinas Fortes diz sobre Voltaire: “sua grande preocupação na descrição dos fatos e levantamento das fontes do passado, é a 'exatidão'” (SALINAS, 1991, p.44. Exigência esta não encontrada por ele no conhecimento revelado

⁸⁵ Na nota 99 do *Túmulo do Fanatismo*, Voltaire diz sobre essas alterações: “ Alguns adeptos do judeu Jesus se contentaram, no começo, em dizer que era um homem de bem injustamente crucificado, tal como nós, nós e os outros cristãos, assassinamos desde então tantos homens virtuosos. Depois ganham coragem e ousam escrever que Deus o ressuscitou. Logo depois compõem sua lenda. Um supõe que ele foi ao céu e aos infernos; o outro diz que ele virá julgar os vivos e os mortos no vale de Josafá; finalmente fazem dele um Deus. Fazem três deuses. Levam o sofisma a ponto de dizer que esses três deuses fazem um. Desses três deuses, um se come e um se bebe; e o desenvolvemos em urina e em matéria fecal. Persegue-se queima- se, submete-se ao suplício da roda todo aquele que negue esses horrores [...] (Nota de Voltaire, 1771). (VOLTAIRE, 2006, p. 50).

cristão. Não se trata aqui de afirmar que Voltaire é contra os Escritos Sagrados, mas sim de pôr em evidência que a sua validade só reconhecida na medida em que esta não contradiz as exigências da faculdade reflexiva. Em suma, segundo Cassirer não é: “a fé que ele [Voltaire] combate, mas a superstição, não é a religião, mas o uso solerte que dela faz a Igreja” (CASSIRER, 1992, p.189).

Como vemos, Rousseau também retoma a pessoa de Cristo⁸⁶ como uma espécie de modelo sublime para a conduta moral, paradigma do ser humano que age em conformidade com a consciência e a razão, desvincilhado de uma perspectiva teológica. Ora, isso nos remete também ao comentário de Starobinski pelo qual a figura de Cristo é colocada em evidência, pois:

[o] essencial do Cristianismo, para Rousseau, está na pregação de uma verdade imediata. Desse modo, propõe-nos a figura de Cristo educador da humanidade, dirigindo aos homens discursos enternecedores, palavras “que vão direto ao coração”. O Cristo de Rousseau não é um mediador; é apenas um grande exemplo (STAROBINSKI, 1991, p.79).

Segundo o estudioso, o Cristo de Rousseau é um exemplo a ser imitado, quer dizer, cada um deveria fazer o que ele fez, isto é, “recolher-se em si mesmo, aí encontrar a fonte, reconhecer a voz da consciência” (STAROBINSKI, 1991, p.41). Seu exemplo nos ensina consultar a luz interior da consciência, sem precisar de interpostos, sem recorrer a mediações tais como a figura do sacerdote, à igreja, em suma, sem necessidade de institucionalizar a fé. Ele nos convida a ter uma relação mais íntima com Deus. Para Starobinski, Rousseau não enxerga Jesus enquanto um ser redentor das almas pecadoras, mas sim enquanto mestre, aquele que ensina a cada um tornar-se testemunha da sua própria consciência.⁸⁷ Sob esse aspecto, o elemento cristão se justifica do seguinte modo na religião natural do vigário:

Uma religião natural, evidentemente, porque ela prega uma conversão ao humano, no sentido de que “humanidade” é sinônimo de piedade, comiseração, generosidade e amor ao próximo. Ora, parece que a “celeste voz” tornou-se terrestre no Evangelho: por seu ensinamento, por sua vida, por sua

⁸⁶ Sobre Jesus Cristo, Rousseau diz na terceira *Carta Escrita da Montanha*: “[...] uma das coisas que me encantam no caráter de Jesus não é apenas a doçura dos hábitos, a simplicidade, mas a felicidade, a graça e até mesmo a elegância. Não fugia nem dos prazeres, nem das festas, ia às núpcias, via as mulheres, brincava com as crianças, gostava dos perfumes, comia com os mercadores. [...] Era ao mesmo tempo indulgente e justo, doce com os fracos e terrível com os maus. Sua moral tinha algo de atraente, de carinhoso, de terno, tinha o coração sensível, era um homem de bom convívio. Se não tivesse sido o mais sábio dos mortais, teria sido o mais amável. (ROUSSEAU, 2006, p.242-243).

⁸⁷ Starobinsk afirma: “Longe, portanto, de ser o mediador indispensável à salvação do homem, Cristo ensina a recusa da mediação, seu exemplo convida a escutar “o princípio imediato da consciência”. (STAROBINSKI, 1991, p. 80).

morte, Jesus a fez falar em uma linguagem que todos pudessem ouvir, qualquer que seja a sua cultura, qualquer que seja a sua capacidade intelectual; sua divindade é muito precisamente na pureza de sua humanidade, totalmente libertada dessa história infeliz que desfigurou a criatura de Deus. (GOUHIER, 1970, p.88).⁸⁸

Não é a dimensão transcendente que o vigário captura de Cristo, mas a imanente, deixando de lado tudo o que diz respeito à divindade deste, bem como os pormenores teológicos sobre isso. Quer dizer, para ele, Cristo é a referência moral, modelo ético do ser humano na terra, e isso, por ter ouvido os ditames de sua consciência e razão e colocado em prática ações virtuosas. Ainda segundo Gouhier, o vigário daria um passo adiante, fazendo o que Jesus deixou de fazer: erigir uma filosofia de acordo com os apelos da consciência, quer dizer, uma prática sem teoria da experiência de fé, uma sabedoria de vida.

Parece que as religiões históricas com os seus conflitos incessantes e sangrentos desfiguraram o puro espírito do cristianismo. Nelas, o amor-próprio excita a hostilidades, ao orgulho e ao desafeto entre homens, passando uma mensagem totalmente oposta àquela de Cristo. Revelador nisso é que o vigário encontra no Evangelho um fundamento que justifica o uso da consciência, um que o faça renunciar à interposição externa humana, para legitimar o auxílio das faculdades naturais (consciência e razão), pois são nestas que o ditame divino manifesta em si mesmo enquanto fonte de orientação. Quer dizer: o vigário recorre ao imediatismo sincero do coração apto a bloquear a necessidade de uma mediação institucional, no intuito de cultuar Deus sem passar por seus representantes.

Essa estratégia tomada por vigário procura fornecer uma liberdade no campo espiritual, cujo objetivo é a conciliação entre os dissensos religiosos, quer dizer, atingir a tolerância teológica e com isso se ater às práticas virtuosas e piedosas propagadas por Cristo. Para ser alcançada tal estratégia, o vigário parte da premissa de que não é possível o saber humano chegar a uma conclusão especulativa a respeito seja de revelações particulares, seja de algumas passagens (reputadas enigmáticas) da bíblica.

É justamente por causa da consciência destes impasses que o vigário, a fim de proclamar uma coexistência pacífica no campo espiritual, apresenta um “silêncio

⁸⁸ Tradução do original: “Une religion naturelle, bien sûr, puisqu’elle prêche une conversion à l’humain, au sens où “humanité” est synonyme de pitié, commisération, générosité, amour du prochain. Or, il se trouve que la “céleste voix” est devenue terrestre dans l’Evangile: par son enseignement, par sa vie, par sa mort, Jésus l’a fait parler dans un langage que tous puissent entendre, quelle que soit leur culture, quelle que soit leur capacité intellectuelle; sa divinité est très précisément dans la pureté de son humanité, totalement affranchie de cette histoire malheureuse qui a défiguré la créature de Dieu”.

respeitoso” que deixa em suspenso o seu raciocínio ao tocar em assuntos doutrinários que caracterizam os diferentes credos. A atitude de “modéstia e circunspeção” para a qual o vigário se volta parece possibilitar uma concórdia religiosa ao sugerir a suspensão de juízo sobre questões como esta: deve minha crença servir de regra para os demais? A sua atitude de “respeitar em silêncio o que não poderíamos nem rejeitar e nem compreender” (ROUSSEAU, 1995, p.421) parece ser um meio de frear as pretensões danosas das autoridades religiosas que pretendem se fazer dominante em matéria de experiência espiritual, percebendo que não há um conhecimento objetivo em matéria de fé. O vigário evoca, portanto, as suas dúvidas para revelar as dificuldades da razão de ir além de suas estreitas capacidades. Quer dizer, ele deixa na incerteza aquilo que a razão não pode provar ou apresentar como parâmetro do verdadeiro ou falso. É nesse sentido que é necessário compreendermos a sua postura quanto ao reconhecimento de sua própria ignorância no que diz respeito às verdades religiosas, sejam elas as revelações e os milagres bíblicos que são disseminados pelas autoridades clericais, sejam elas as revelações particulares, por exemplo, aquelas que não têm origem no livro sagrado e tudo isso com um intuito único: mirar a virtude da tolerância religiosa.

1.5 O “silêncio respeitoso” do vigário saboiano em matéria de crença religiosa: a livre adesão de outras fés

Como vimos, o Evangelho é um livro simples, sublime e de grande valor para o vigário. Isso o fez questionar se ele foi escrito por homens. Para o saboiano, esse escrito sagrado sobrepõe-se ao dos filósofos, pois em nenhum lugar, senão nele, encontram-se máximas e lições tão refinadas. Afinal, não podemos nos esquecer de que a fé do vigário toma como fundamento o Evangelho, mais precisamente, a vida e a obra de Jesus Cristo.⁸⁹ Contudo, o personagem assume, como dito, uma reserva cautelosa, “um silêncio respeitoso”⁹⁰ no que se refere aos conteúdos bíblicos que excedem o seu entendimento, o

⁸⁹ Na primeira *Carta Escrita da Montanha*, Rousseau diz: “Assim reconhecendo no Evangelho a autoridade divina, acreditamos em Jesus Cristo investido dessa autoridade; reconhecemos uma virtude mais que humana em sua conduta e uma sabedoria mais que humana em suas lições” (ROUSSEAU, 2006, p.162). ⁹⁰ A expressão que Rousseau utiliza na *Profissão de fé do vigário saboiano* é “respeitar em silêncio”, e não “silêncio respeitoso”. A expressão “silence respectueux” é utilizada por Henri Gouhier em *Les méditations métaphysiques de Rousseau*. Gouhier comenta sobre isso em sua obra supracitada: “Devant les “choses incroyables” des Evangiles, le Vicaire reprend une formule que l’on employait à Port-Royal devant la *question de fait*: le silence respectueux” (GOUHIER, 1970, p. 210).

que força a razão a suspender julgamentos.⁹¹ Aqui o que está em xeque é que ele não compreende de forma absoluta tudo o que está escrito no livro sagrado. Assim, Rousseau diz nas *Cartas Escritas da montanha*:

Sem dúvida seguir o mais de perto o que pude a doutrina do Evangelho. Eu amei e adotei, retomei-a, explique-a sem me prender às obscuridades, às dificuldades, aos mistérios, sem me desviar do essencial: mantive-me fiel a ela com todo zelo do meu coração. Indignei-me e protestei, por ver essa santa doutrina tão profanada, aviltada por nossos pretensos cristãos e, principalmente por aqueles que dizem ser seu dever nos instruir sobre ela (ROUSSEAU, 2006, p. 262).

Através da sua livre interpretação do Evangelho, o vigário aceita aquilo que não extrapola os limites de sua razão e deixa em suspenso os assuntos que excedem o seu entendimento,⁹² questionando, ao mesmo tempo, a obrigação de se crer em tudo que é relatado no texto sagrado. Assim, ele ainda declara nas *Cartas Escritas das Montanhas*: “Muitas coisas no Evangelho ultrapassam a nossa razão, até mesmo a chocam, entretanto, nós não a rejeitamos” (ROUSSEAU, 2006, p.163). Nesse sentido, o filósofo declara que muitas vezes, quando tenta ler literalmente o Evangelho, seu bom senso o abandona.⁹³ Onde as luzes são fracas, sua inteligência é insuficiente para julgar esses trechos sagrados de ordem sobrenatural, pois tais conteúdos são superiores à compreensão humana. Uma vez suspenso o saber, resta demonstrar respeito ante o conhecimento do suprassensível, do sagrado.

O que importa para nós são as lições morais de Jesus Cristo ilustradas ali, já que podem gerar um efeito em nossas ações, uma utilidade para a dimensão prática da vida. O motivo disso é este: aprender tudo o que é necessário para a nossa conduta e deixar em suspenso o resto que o nosso fraco saber não compreende. A esse posicionamento ele

⁹¹ Levando isso em consideração, cito aqui a declaração feita por Rousseau delineada na *Carta a Christophe de Beaumont*: “Não tenho, é verdade, essa fé da qual escuto gabarem-se tantas pessoas de integridade duvidosa: essa fé robusta que jamais duvida de nada, que crê sem embaraço em tudo que lhe é apresentado para crer, e que põe de lado ou dissimula as objeções que não sabe resolver. Não tenho a felicidade de enxergar na Revelação a evidência que os outros encontram, e se decido a favor dela é porque meu coração a isso me conduz, porque tudo nela me consola, e rejeitá-la só traz maiores dificuldades” (ROUSSEAU, 2005, p.75).

⁹² Sobre isso, ele diz na *Carta Escrita da Montanha*: “Ora, a livre interpretação da Escritura implica não somente o direito de explicar as suas passagens, cada uma segundo 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. Eis o direito de cada fiel, direito com o qual nem os pastores, nem os magistrados têm nada a ver” (ROUSSEAU, 2006, 183).

⁹³ Em uma das notas da *Cartas Escritas da Montanha*, Rousseau relata: “Há alguns fatos no Evangelho que não é possível nem mesmo tomar ao pé da letra sem renunciar o bom senso” (ROUSSEAU, 2006, p. 226).

chama “ceticismo involuntário”.⁹⁴ O vigário usa esse termo a fim de esclarecer que não assume e nem assente de modo imponderado às passagens do Evangelho que ultrapassam a sua razão, assumindo dessa forma um “silêncio respeitoso”⁹⁵ quanto à autoridade do Evangelho propagada pelas mediações humanas. É nítido que ao não tomar partido, ao se abster da condição de escolher um tipo posicionamento, tal atitude não implica desestabilização de sua crença em Deus ou das práticas dos seus deveres. O que ele assume do Evangelho são “os ensinamentos que Jesus Cristo pregou” (KAWAUCHE, 2007, p.163), quer dizer, “o espírito divino que brilha na moral e na doutrina desse livro” (ROUSSEAU, 2005, p.105). Um detalhe importante, segundo conta Derathé, é este: “Rousseau nunca acreditou de fato que fosse necessário para ser cristão renunciar a todo o espírito crítico e aceitar em sua totalidade todo conteúdo do Evangelho” (DERATHÉ, 1948, p.160).⁹⁶ Um verdadeiro cristão, para ele, é aquele que deixa reinar a paz entre os homens, enxergando-os como se fossem seus verdadeiros irmãos, conduzindo suas ações de acordo com as práticas das virtudes que Jesus estabeleceu, a fim de atingir uma convivência fraternal. E isso não o faz abdicar do uso da razão. Fé e saber não são irreconciliáveis, pelo contrário! Há uma tentativa de resgatar na religião natural do vigário o verdadeiro espírito do cristianismo, do Evangelho, anterior à sua institucionalização,

⁹⁴ Sobre o ceticismo do vigário recomendo o texto de Ezequiel de Olaso (2011). Nele, o autor comenta as duas espécies de ceticismo, pirrônica e acadêmica, encontradas no texto *Profissão de fé*. Sobre o pirrônico, Olaso sustenta: “[...] o pirrônico em busca da (*physis*) se encontra rodeado pela variedade das apresentações e pela vaidade das opiniões. Nesta situação decide que tanto faz uma opinião ou outra: essa é a equivalência (*isostheneia*) das opiniões em conflito. Mas a finalidade do pirrônico é a prática. Ele só quer saber para alcançar a serenidade. Contudo, justamente é o saber, o mundo dos juízos, das opiniões, das discussões filosóficas, a causa principal de sua perturbação. Para alcançar a imperturbabilidade decide então abster-se de julgar: é a *epoché*. Em seguida, procurará abster-se de emitir juízos e de subscrever os juízos dos outros. Desse modo, não discutirá mais, conseguirá exilar-se da filosofia”(OLASO, 2011, p.8). Ao passo que, sobre o cético acadêmico, ele faz a seguinte declaração: “[...] denota agora incerteza a respeito dos primeiros princípios do ser e do conhecer, acompanhada de uma aguda consciência do que então se chamou de “os limites do espírito humano”. Este tipo de cético difere radicalmente do outro pela moderação da suspensão que pratica, consequência direta de uma concepção diferente da disputa filosófica. Com efeito, este ceticismo não quer abandonar o mundo das opiniões, aspira a encontrar o partido mais razoável. Do mesmo modo que o pirrônico, o limitacionista ou acadêmico (neste estudo não os distinguirei) possui uma intenção prática, isto é, viver tranquilamente, porém, admite critérios, se não racionais, ao menos razoáveis, e substitui o problema da verdade (a presença da *physis*) pelo da verossimilhança (o assentimento mitigado à opinião mais razoável)”(OLASO, 2011, p.09).

⁹⁵ Gouhier comenta sobre isso em sua obra *Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*: “Devant les “choses incroyables” des Evangiles, le Vicaire reprend une formule que l’on employait à Port- Royal devant la *question de fait*: le silence respectueux” (GOUHIER, 1970, p. 210).

⁹⁶ Tradução do original: “Rousseau n’a jamais cru en effet qu’il fût nécessaire pour être chretien de renoncer à tout esprit critique et d’accepter em bloc tout le contenu de l’Évangile”.

para assim fazer reinar a paz entre os homens, pôr em prática os deveres morais e coibir a intolerância religiosa.

O problema da institucionalização da fé é que ela rejeita a ideia de que o homem possa ter um contato com o divino de forma imediata, quer dizer, uma relação interior com Deus. O impacto teórico relacionado a isso seria a destituição daquilo que Rousseau considera o estado originário do ser humano. Suspender o imediato é suspender a pureza e naturalidade do coração humano. Os pastores, padres e líderes de grupos religiosos declaram que sem a sua presença não há um contato legítimo com o criador, o que enrijece a doutrina e multiplica as revelações divinas (carentes de institucionalização), já que seria por meio delas que Deus quer ser servido. Os seres humanos religiosos, se servindo desse recurso de uma mensagem supostamente comunicada sobrenaturalmente, fizeram surgir diversos cultos, ritos e seitas, no intuito de institucionalizar as verdades reveladas de ordem particular. Por isso, o vigário revela as suas incertezas e desconfianças quanto a elas, uma vez que não se pode saber se essas revelações particulares são corretas ou incorretas, desviadas dos seus reais significados para consagrar os interesses e os desejos humanos. É nesse contexto que o personagem principal apresenta uma “dúvida respeitosa”. Por dúvida respeitosa entendemos aqui a abstenção meticulosa, um não tomar partido de temas de caráter superracionais por reconhecimento dos limites do saber e, conseqüentemente, da validade da crença no suprassensível. Trata-se, como dito, de um “silêncio respeitoso” em torno dessas revelações particulares, postura semelhante àquela que ele toma a respeito do Evangelho. A sua opinião quanta à revelação particular esclarece de forma decisiva o seu posicionamento em relação às religiões que fundamentam os seus dogmas segundo a verdade revelada de forma privada:

[...] se vejo a seu favor provas que eu não posso combater, vejo também contra ela objeções que não consigo resolver. Há tantas razões sólidas contra e a favor que, não sabendo o que decidir, não a admito, nem a rejeito; rejeito apenas a obrigação em reconhecê-la, porque essa pretensa obrigação é incompatível com a justiça de Deus que, longe de retirar com ela os obstáculos para a salvação, tê-los-ia multiplicado, tê-los-ia tornado intransponíveis para parte do gênero humano. Afora isso, permaneço quanto a esse ponto numa dúvida respeitosa (ROUSSEAU, 1995, p.419).

É visível em tal passagem os motivos pelos quais o vigário não se coloca em posição de aceitar ou rejeitar tais revelações. Por reconhecer a insuficiência da razão para desvelar as verdades do além, mais especificamente, sua insuficiência sobre assuntos religiosos de ordem puramente especulativa, não compete ao ser humano, de acordo com o seu ponto de vista, julgar e condenar as crenças de outrem, delegando a si próprio a

função de juiz das almas para adentrar em assuntos suprassensíveis de outro mundo. Aqui, parece que o vigário abre brechas para um possível caminho que atinja a tolerância religiosa, no sentido de indicar uma saída para o problema da convivência entre diferentes experiências espirituais. E é por isso que o saboiano suspende o seu juízo acerca desses assuntos, por exemplo, sobre a imortalidade da alma, a essência e o caráter de Deus ou sobre como o mundo teve origem, já que eles borram o limite da faculdade do entendimento.

O problema não são as revelações em si mesmas, pois o vigário confessa que as mesmas seriam úteis à religião natural, no sentido de que a fé pode sanar a carência racional.⁹⁷ Segundo Kawauche: “É, portanto, a intermediação que se mostra problemática, muito mais do que os conteúdos das verdades reveladas, pois é ela que aparece como causa da diversidade de revelações” (KAWAUCHE, 2007, p.52). A interferência na palavra sagrada corre o risco de expor não a vontade de Deus, mas os desejos e as intenções humanas, pois dá a chance para os mediadores religiosos inserirem algo a mais na revelação original. Eis por que a crueldade, a injustiça, a impiedade e as superstições provenientes das religiões reveladas afastam-se da caridade cristã, do amor ao seu semelhante e, principalmente, da ideia de tolerância. Daí surgem as desconfianças e as inquietações do vigário, mas como ele não tem provas contra ou a favor das revelações instituídas, devido à precariedade do entendimento humano enquanto incapaz de reconhecer a verdade como revelação dada pelas mediações humanas, ele prefere suspender seu juízo, expressando uma “atitude modesta e circumspecta”.

[...] o Evangelho tem marcas de verdade tão grandes, tão impressionantes, tão perfeitamente inimitáveis, que o seu inventor seria mais espantoso do que o herói. Com tudo isso, o Evangelho está cheio de coisas inacreditáveis, de coisas que repugnam à razão e que nenhum homem sensato pode conceber ou admitir. O que se pode fazer com todas essas contradições? Continuar sendo modesto e circunspecto, meu filho; respeitar em silêncio o que não poderíamos nem rejeitar e nem compreender, e humilharmo-nos diante do grande ser que é o único a saber a verdade (ROUSSEAU, 1995, p.421).

É através da religião natural aliada às lições deixadas pelo seu mestre, Jesus Cristo, que o vigário nota a importância das práticas dos seus deveres⁹⁸ e a necessidade de um

⁹⁷ A partir disso, o vigário sustenta: “[...] cabe à revelação ensinar-nos essas verdades de uma maneira sensível ao espírito do homem, colocá-las ao seu alcance, fazer com que eles as conceba para nelas acreditar” (ROUSSEAU, 1995, p.407).

⁹⁸ Sobre isso, Rousseau diz na *Carta a Christophe de Beaumont*: “De minha parte suficientemente convencido das verdades essenciais do cristianismo que servem de fundamento a toda boa moral, buscando além disso, nutrir meu coração com o espírito de Evangelho, sem atormentar minha razão com o que nele me parecia obscuro, persuadido, enfim, de qualquer um que ame a Deus sobre todas as coisas e a próximo

pluralismo religioso contra as autoridades clericais, mais precisamente, contra seu modo de usar o Evangelho como justificativa de perseguição. As suas dúvidas e dificuldades não paralisam as suas ações e a sua crença só busca saber o que é fundamental para a sua conduta, o essencial para a prática enquanto condição do bem agir. Então, os dogmas especulativos que não interferem em seu comportamento e que se demonstram inúteis à moral são deixados em suspenso. E como não obteve respostas claras sobre esses discursos especulativos no que concerne aos corpos doutrinários de cada religião com base nas verdades reveladas baseadas nos testemunhos humanos, o vigário mantém-se cético. Nesse sentido, Kawauche declara: “A dúvida respeitosa [...] nos mostra um vigário reservado e até mesmo resignado diante da impossibilidade de encontrar a verdade em meio à diversidade de revelações” (KAWAUCHE, 2007, p.78). Como nos lembra o estudioso, o vigário não busca um conhecimento pormenorizado ou exaustivo de todas as coisas, foca seu interesse no que é importante para a sua conduta. Ou seja: “[a]inda é um cético involuntário. Porém, não mais ignorante das verdades essenciais que importavam a ele conhecer” (KAWAUCHE, 2007, p.79). Essas verdades são relativas às questões práticas, pois divagar em vãs especulações que ultrapassam a razão é inútil para o agir; as dúvidas puramente especulativas não influenciam os deveres do homem, cujo mundo pertence ao terreno. Aqui, o saber é demarcado pelos conhecimentos fundamentais para a *praxis* e isso fez com que Rousseau analisasse a religião em duas partes:

Distingo na religião duas partes, além da forma de culto, que não passa de um cerimonial. Essas duas são o dogma e a moral. Divido ainda os dogmas em duas partes, a saber, aquela que, estabelecendo os princípios de nossos deveres, serve de base à moral e aquela que, puramente restrita à fé, contém dogmas especulativos (ROUSSEAU, 2006, p.156).

Na religião natural do vigário é demonstrada essa divisão, pois ele separa de sua crença o essencial do acidental; esta última parte se refere às diferentes doutrinas acrescentadas pelas autoridades da igreja no decorrer dos tempos. Ao estabelecer a primazia da prática⁹⁹ sobre o corpo teórico doutrinário, Rousseau previne com isso a intolerância religiosa, prática nociva às relações humanas, tornando possível a coexistência pacífica dos variados credos, bem como suspende a necessidade de uma interpretação teológica da bíblia, que, por vezes, divide os homens e desvirtua a essência

como a si mesmo é um verdadeiro cristão, eu me esforço para sê-lo, deixando de lado todas as sutilezas (ROUSSEAU, 2005, p.72).

⁹⁹ Na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau declara: “[...] penso que o essencial da religião consiste na prática, que ser homem de bem, compassivo, humano, caridoso, não é apenas necessário, mas qualquer um que seja realmente assim já creia o suficiente para ser salva” (ROUSSEAU, 2005, p.74).

do cristianismo. A crítica levada a cabo pelo filósofo genebrino anuncia que os assuntos especulativos religiosos aumentam as controvérsias e as divergências no campo espiritual, afetando negativamente a conduta humana, o que impede assim uma compatibilidade entre as variadas experiências de fé. Segue-se daqui que as crenças, para o vigário, devem ser livres de constrangimentos, para que, ao fim e ao cabo, não propaguem intolerância religiosa.

Depois de explicitarmos seu “silêncio respeitoso” quanto às revelações particulares e, como consequência, o predomínio da prática sobre a teoria doutrinária, resta ainda discutir um outro aspecto dele, a saber: Rousseau faz convergi-lo com o tema dos milagres, haja vista que tais fenômenos extrapolam os limites da sua compreensão. Some-se a isso o fato de que os milagres são eventos que dependem, para sua consolidação e divulgação, de testemunhos, o que solicita explicitamente uma mediação humana como garantia para atestar a sua veracidade e credibilidade. Isso estimulou Rousseau a expor as suas incertezas com relação a esses relatos bíblicos. Tal assunto é tratado no texto *Profissão de fé* e de maneira mais exaustiva na carta 3, da *Carta Escrita da Montanha*. A reflexão do seu personagem vigário em torno dos milagres é delineada da seguinte forma:

[...] É a ordem inalterável da natureza que melhor mostra a sábia mão que a rege; se acontecesse muitas exceções, eu já não saberia mais o que pensar, e, de minha parte, creio demais em Deus para acreditar em tantos milagres tão pouco dignos dele (ROUSSEAU, 1995, p.407).

A intenção da sua afirmação é, sem dúvida, assegurar uma fé sem levar em consideração os milagres. Quer dizer, a via do milagre é um meio que Rousseau descarta para atestar a existência de Deus e, portanto, justificar a fé. Nesse sentido, erguem-se dúvidas e objeções acerca dos milagres supostamente provenientes do sobrenatural. Por milagre o autor entende “uma ação imediata do poder divino num fato particular, uma mudança sensível na ordem da natureza, uma exceção real e visível às suas leis” (ROUSSEAU, 2006, p.216). Não por acaso, por partir de um pressuposto segundo o qual a ordem do universo é perfeitamente ordenada, o vigário rejeita a ideia de qualquer mudança de caráter celestial na ordem da natureza. Por isso, encontra-se outra declaração incisiva de Rousseau sobre os milagres “não é verdade que os milagres sejam a única prova da revelação” (ROUSSEAU, 2006, p.205). Aqui, ele se afasta da ideia de que a revelação somente pode ser confirmada pelo milagre, portanto, não é necessária uma alteração na ordem da natureza para ser provado o conhecimento revelado.

Apesar de Rousseau se considerar cristão, é perceptível a sua dificuldade em reconhecer os milagres.¹⁰⁰ Segundo ele, cada homem é afetado por argumentos e sentimentos diferentes com relação à fé. O que o fez supor que, caso ocorressem milagres ou quaisquer sinais e eventos divinos, eles deveriam ser universalmente acessíveis a todo o gênero humano.¹⁰¹

E para sustentar a sua argumentação que torna os eventos milagrosos dispensáveis, Rousseau usa novamente como exemplo a figura de Cristo: “[...] já que consideram que eu cometa um crime ao não admitir uma prova que não somente Jesus não deu, mas que recusou expressamente” (ROUSSEAU, 2006, p. 205). Segundo ele, Jesus, de início, anunciou a si mesmo por meio da pregação e não por meio dos milagres, quer dizer, ao reunir os seus discípulos, Cristo não empregou artifícios milagrosos para convencê-los, apoiou-se somente na pregação do Reino de Deus. Nesse sentido, Cristo, quando fez ações milagrosas, foi em ocasiões particulares, “cuja escolha não queria testemunho público e cujo fim era tão pouco do de manifestar o seu poder que sempre lhe pediram para fazê-lo, recusou-se” (ROUSSEAU, 2006, p. 206). Cristo preferia fazer milagres sem ser exposto publicamente, no intuito de que as pessoas se concentrassem em sua mensagem e não em suas interferências milagrosas. Apesar de ele ter realizado esses acontecimentos extraordinários em forma de milagres, fê-los não como sinais de sua missão. Cristo, portanto, realizou milagres sem ostentação¹⁰² ou exibicionismo e pedia segredo àqueles que viram os seus sinais milagrosos. Isso, porque “[...] a prova está, portanto, na palavra e não nos milagres” (ROUSSEAU, 2006, p.212).

Rousseau aponta, segundo a sua leitura do Evangelho, que a fé precede qualquer milagre. Podemos dizer, então, que o objetivo dos milagres não era instaurar uma justificativa para se ter fé, pois eles eram “[s]implesmente atos de bondade, de caridade, de benevolência, que ele [Cristo] fazia em favor dos seus amigos e daqueles que Nele acreditavam. [...] essas obras evidenciavam o poder de bem fazer, mais do que vontade de provocar espanto” (ROUSSEAU, 2006, p.214). Parece que, para o genebrino, as lições

¹⁰⁰ Rousseau diz na *Carta ao senhor Beaumont*: “[...] nem mesmo tenho necessidade dos milagres para ser cristão”. (ROUSSEAU, 2005, p.100).

¹⁰¹ Sobre isso, Rousseau declara na *Carta Escrita da Montanha*: “Já que Deus deu aos homens uma revelação, na qual todos são obrigados a acreditar, é necessário que Ele a estabeleça em provas acessíveis para todos, e, conseqüentemente, que elas sejam tão diferentes quanto as maneiras de ver daqueles que devem adotá-las” (ROUSSEAU, 2006, p.201).

¹⁰² Rousseau diz na *Carta Escrita da Montanha*: “Vê-se no Evangelho que os milagres de Jesus eram todos úteis, mas sem ostentação, sem preparativos, sem pompa, eram simples como seus discursos, como sua vida, como toda a sua conduta” (ROUSSEAU, 2006, p. 212).

deixadas por Cristo são superiores aos seus próprios milagres, pois as primeiras têm efeito sobre a conduta humana já que estimulam atos benevolentes para com o seu semelhante. Nas *Cartas Escritas da Montanha*, Rousseau expressa sobre os milagres:

Vêde, senhor, que é atestado pela própria Escritura que na missão de Jesus Cristo os milagres não são absolutamente um sinal tão necessário à fé, de tal modo que não possa ter fé sem admiti-los. Concordemos que outras passagens apresentam um sentido contrário a estas, que estas, reciprocamente, apresentam um sentido contrário a outras, e então escolhi, usando de meu direito, o sentido que me pareceu mais razoável e mais claro (ROUSSEAU, 2006, p.215).

Depreende-se desse trecho que ele faz a sua própria interpretação da Bíblia. Usa desse direito para esclarecer algumas passagens desses escritos, julgando o que é conforme ou não à sua razão, quer dizer, concebível ou inconcebível para o seu entendimento.¹⁰³

Rousseau não acredita rigorosamente em todos os relatos dos Escritos Sagrados, pois nem tudo que se encontra ali é literalmente de inspiração divina. O filósofo genebrino leva em conta os assuntos que respeitam os limites do seu entendimento e assume um “silêncio respeitoso” quando se trata de questões consideradas ininteligíveis ao seu raciocínio. No que concerne ao Evangelho, o autor confere a si mesmo o poder de dar sentido a ele, quer dizer, reivindica o seu livre exame e rejeita as interpretações externas em relação a esses conteúdos sagrados. É assim que ele adverte àqueles que abrem mão desse direito, pois deixar-se “levar por outro nesse assunto é substituir o texto pela explicação, é submeter-se aos homens e não a Deus” (ROUSSEAU, 2006, p.216). Ninguém é obrigado a reconhecer outra autoridade além da sua.

Diante disso, o pensador genebrino nota alguns problemas em torno dessas interferências sobrenaturais e parte da hipótese de que os milagres da Bíblia foram testemunhados por pessoas que “[...] são incapazes de raciocínios encadeados, de observação lentas e seguras e, em todos os assuntos, escravo dos seus sentidos” (ROUSSEAU, 2006, p. 203). Quer dizer: tais milagres são provados por expectadores ignorantes, suscetíveis a descrever certos acontecimentos com um determinado exagero. Disso Rousseau depreende que esses relatos são passíveis de questionamentos, e sua conclusão não poderia ser outra: o milagre é “uma exceção das leis da natureza”

¹⁰³ Sobre isso, Gouhier aponta em suas *Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*: “La crédibilité est donc toujours liée à un critère rationnel, celui du “concevable” et de l’ “inconcevable” (GOUHIER, 1970, p.210).

(ROUSSEAU, 2006, p.218) e a fim de compreendê-lo e julgá-lo é necessário conhecer todas as leis tiradas da natureza, o que seria impossível. Por não conhecermos todas essas leis, teríamos dificuldade em reconhecer o que de fato é ou não é um milagre.¹⁰⁴

Outro problema derivado do precedente é que, caso os milagres fossem possíveis, poder-se-ia usá-los para fundamentar uma falsa doutrina. O outro exemplo que ele traz é o do velho Testamento, sobre o caso de Moisés e dos magos do Faraó. Estes, por vez, reproduziram de forma semelhante os poderes enviados pela divindade a Moisés. Sendo assim, o diabo pode imitar Deus usando os mesmos meios.¹⁰⁵ Isso traz à tona o seguinte questionamento, segundo Gouhier: “ Em seguida, se a origem sobrenatural dos milagres é ambígua, se este sobrenatural pode ser divino ou diabólico, como em cada caso discernir a verdadeira fonte” (GOUHIER, 1970, p.217).¹⁰⁶ Em razão disso, os sinais milagrosos, em si mesmos, não provam nada, uma vez que podem ser utilizados para subsidiar enganadoras doutrinas. Daí por que não se pode comprovar sempre sua inspiração divina.

A partir do que foi dito acima em torno dos milagres, é sabido que eles não são essenciais para o cristianismo tal como interpretado por Rousseau. Apesar de seus questionamentos e indagações sobre os acontecimentos milagrosos, isso não faz com que Rousseau os negue ao declarar: “[...] não os rejeitei, nem os rejeito; se tive razão para duvidar deles, de forma alguma dissimulei as razões para neles acreditar. Há uma grande diferença entre negar uma coisa e não a afirmar, entre rejeitá-la e não a admitir” (ROUSSEAU, 2006, p.233). O que vemos é uma indecisão meticulosa, um passo atrás em apresentar opiniões conclusivas, já que ele não mostra uma posição favorável (nem mesmo desfavorável) sobre os milagres. Aqui também aparece a sua atitude “modesta e circumspecta”, uma vez que Rousseau não adota um tom afirmativo para se impor. “O autor da *Profissão de fé* faz objeções tanto sobre a utilidade quanto sobre a realidade dos milagres, mas de nenhuma forma são negações” (ROUSSEAU, 2006, p.237). As suas

¹⁰⁴ Rousseau aponta sobre as testemunhas dos feitos milagrosos da Bíblia: “ Os milagres são, como eu disse, as provas das pessoas simples para as quais as leis da natureza formam um círculo muito estreito” (ROUSSEAU, 2006, p.226).

¹⁰⁵ Por isso, Rousseau diz no texto *Profissão de fé*: “[...] já que aqueles que dizem que Deus faz milagres neste mundo pretendem que o diabo às vezes os imita [...] e já que os mágicos do Faraó ousavam, na presença do próprio Moisés, fazer os mesmos sinais que ele fazia por ordem expressa de Deus, por que, em sua ausência, não pretenderiam, pelas mesmas razões a mesma autoridade? Assim, pois, depois de ter provado a doutrina pelo milagre, é preciso provar o milagre pela doutrina, sob pena de tomar a obra do Demônio pela obra de Deus. Que pensais de círculo vicioso? ” (ROUSSEAU, 1995, p.406).

¹⁰⁶ Tradução do original: “Ensuite, si l’ origine sur-naturelle des miracles est ambiguë, si ce sur-naturel peut être divin ou diabolique, comment dans chaque cas, discernir la vraie source?”.

dificuldades não correspondem a uma recusa taxativa dos milagres, pois a sua pretensão foi evidenciar as suas dúvidas e não propriamente negá-los. Não sem razão, ele afirma:

Quanto a mim, atendo-me aos fatos atestados nas Sagradas Escrituras: isso basta para decidir, neste ponto, meu julgamento. Se estivessem em outro lugar, rejeitaria esses fatos ou lhes retiraria esses fatos ou lhes retiraria o nome de milagres. Tampouco os admito, porque minha razão se recusa a isso. [...] Nenhum cristão judicioso pode acreditar que tudo na Bíblia seja inspirado, até mesmo as palavras e erros. Devemos acreditar que apenas aquilo que diz respeito aos nossos deveres ali sejam inspirados: pois, por que Deus teria inspirado o resto? Ora, a doutrina dos milagres, de forma nenhuma, está baseada nisso, foi o que eu acabei de provar. Assim, a opinião que se possa ter quanto a isso não tem qualquer relação com o respeito que se deve aos livros sagrados (ROUSSEAU, 2006, p.233).

Derathé aponta que, apesar de Rousseau não admitir tudo o que encontra na Bíblia ao assumir um espírito crítico sobre esse conteúdo revelado, o pensador genebrino nunca perdeu sua admiração pelo Evangelho, dado que, para ele, a autoridade da razão é anterior àquela da bíblia, ou seja: o vigário só afirma aquilo que está em conformidade com a razão, abstendo-se de tomar um posicionamento quanto ao resto.¹⁰⁷ Por isso, Rousseau lança o seguinte questionamento para si mesmo quanto a essas intervenções sobrenaturais narradas no livro sagrado: “Deve-se rejeitar todos esses fatos? Não. Deve admiti-los? Não sei. Devemos respeitá-los sem nos pronunciar sobre sua natureza” (ROUSSEAU, 2006, p.226). O que aqui se demonstra é uma postura questionadora através da qual emergem tão só suspeitas. Em uma das passagens da quinta parte da obra *A Nova Heloísa*, encontramos um tipo de postura semelhante através da declaração do personagem Saint-Preux: “[...] Creio, da Religião, tudo o que dela posso compreender e respeito o resto sem rejeitá-la” (ROUSSEAU, 1994, p.503). Por fim, no texto *Profissão de fé*, a atitude do vigário é correlata àquela de Saint-Preux, a saber, a de evidenciar a impossibilidade de afirmar ou negar os milagres, automaticamente levando a suspender o seu juízo, haja vista a incapacidade do saber humano desvelar a natureza dos milagres.

Partindo dessa virtude da modéstia especulativa, na qual há uma reserva cautelosa em matéria de fé, é notória a estratégia do vigário de buscar uma forma de viabilizar a tolerância religiosa, quer dizer, uma solução para salvaguardar o pluralismo religioso, as múltiplas experiências de fé, uma defesa fundada na tese de que nenhuma razão é capaz

¹⁰⁷ Derathé em sua obra *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*, comenta: “C’est pourquoi Rousseau ne peut admettre tout ce qu’il trouve dans l’Écriture et jamais son admiration pour l’Évangile ne lui fait abandonner son esprit critique ni passer outre aux objections de sa raison. La conception rationnelle de la Divinité reste juge de celle que nous trouvons dans l’Évangile et Rousseau n’admet la seconde que dans la mesure où elle est conforme à la première.” (DERATHÉ, 1948, p.54).

de arbitrar de maneira decisiva sobre conteúdos suprarracionais, uma vez que é impossível à inteligência humana trazer à luz uma compreensão sólida da natureza divina, o que o fez apresentar o seu “silêncio respeitoso”. A partir daí, é insensato (ou especulativamente imoderado) o grupo religioso que arroga o direito de julgar outras revelações provindas de outras crenças, já que as suas verdades não são universalmente válidas para acusar as demais de impostoras ou mentirosas, dada a insuficiência do nosso raciocínio de disponibilizar critérios valorativos acerca da verdade divina, à qual somente Deus tem acesso. Seguindo essas coordenadas, o vigário contempla a abolição da exclusividade institucional de interpretação do sagrado, o que equivale a dizer que ele anseia pela supressão do paradigma de uma única e verdadeira crença, na medida em que privilegia a compatibilidade e a comunicação entre as diferentes consciências religiosas.

1.6 Rousseau contra a queda humana religiosa (o pecado original)

Parece-nos claro que Rousseau confronta-se com a autoridade da interpretação da igreja, conclamando um fundamento subjetivo para a experiência religiosa, uma experiência que tenha como alicerce a liberdade de crença e de diversidade. Por isso, Derathé declara: “[...] a intenção de Rousseau publicando a *Profissão de fé* foi propor ao público uma religião que não deva absolutamente nada a opinião e que seja unicamente fundada sobre a razão individual” (DERATHÉ, 1948, p.31).¹⁰⁸ A elaboração dessa experiência religiosa (dita natural) afasta-se dos esquemas doutrinários institucionais, pois recusa a se submeter a uma tradição que prescreve o sentido do sagrado. Colocado assim, cabe a cada um escolher a sua própria religião. Contra a interpretação estabelecida institucionalmente, Rousseau invoca a liberdade do espírito em matéria de religião.

Ao expor suas reflexões acerca do domínio religioso, ele tenta elaborar um caminho que convirja com a pureza da mensagem do Evangelho. Ora, não é o conteúdo que ele rejeita deste livro, mas o meio pelo qual é propagado, a intervenção humana. O personagem vigário, ao evidenciar ser partidário dessa nova forma religiosa, a religião natural, notou que as chaves do céu não estão mais nas mãos das figuras representativas da igreja. Nesse sentido, a religião natural possibilita que a consciência individual não

¹⁰⁸ Tradução do original: “[...] l’intention de Rousseau en publiant la Profession de foi a été de proposer au public une religion qui ne doit absolument rien à l’opinion et qui soit uniquement fondée sur la raison individuelle”.

seja mais obrigada a se sujeitar à tradição, tornando factível o rompimento com as organizações eclesiais, que estipulam normas espirituais.

Segundo G. Gusdorf, no século XVIII, “[o] ponto de aplicação do pensamento religioso, como o da fé, é a consciência de cada um, na qual se pronuncia o “instinto divino” fundamento de qualquer obrigação [...]”(GUSDORF, 1972, p.71).¹⁰⁹ Nele ocorre, como o pesquisador comenta, uma mudança na qual a consciência individual se interpõe à consciência coletiva religiosa, uma vez que a “fé não é mais aceitação passiva de uma certeza imposta massivamente; é um compromisso pelo qual é dado a cada um tomar posição”(GUSDORF, 1972, p.70).¹¹⁰ A convicção interior, nesse caso, torna-se importante para uma autêntica fé.

Além disso, é necessário também observar outro motivo que leva, conforme E. Cassirer, “Rousseau, com todo o seu patos religioso profundo e autêntico, a separar-se definitivamente de todas as formas de fé tradicionais é a firmeza com a qual rejeita toda a ideia de uma culpabilidade original”(CASSIRER, 1999, p.72). Em outras palavras, mesmo Rousseau se considerando cristão, nele resta descartada a ideia da *queda* do ser humano, mais precisamente, resta obstruída a doutrina do pecado original, uma vez que ela é totalmente contrária à doutrina da bondade natural do ser humano. Para o pensador genebrino, reconhecer o pecado original é necessariamente negar que a nossa consciência e razão possam nos oferecer alguma forma de orientação sadia, ou seja, é reconhecer que estas são naturalmente frágeis para fornecer uma direção segura. Os partidários do dogma do pecado original defendem a ideia de que a consciência sem um guia espiritual institucional é profana, baseada na noção de que o homem é essencialmente mau, logo, incapaz de ser o seu próprio mentor. Se o vigário de Rousseau aceitasse isso como regra de sua crença, tornar-se-ia impossível professar a religião natural, fundada no sentimento, consciência e razão, já que a luz divina jamais fixaria as suas verdades em mentes impuras. Em virtude disso, o vigário afirma:

O Deus que eu adoro não é um Deus das trevas, ele não me deu um entendimento para proibir-me de usá-lo; dizer para submeter minha razão é ultrajar seu autor. O ministro da verdade não tiraniza a minha razão, mas a ilumina (ROUSSEAU, 1995, p. 407).

¹⁰⁹ Tradução do original: “Le point d'application de la pensée religieuse, comme celui de la foi, est la conscience de chacun, où se prononce l' « instinct divin », fondement de toute obligation[...]”.

¹¹⁰ Tradução do original: “ La foi n'est plus l'acceptation passive d'une certitude imposée massivement; elle est un engagement par lequel il est donné à chacun de prendre position”.

Aqui já vemos claramente a sua rejeição à doutrina que alega que todos os homens já nascem pecadores, uma vez que em sua própria constituição existiria uma mácula originária devido ao primeiro pecado de Adão. Sobre essa temática, um comentário interessante é feito por Gouhier e trata da inserção da queda no imaginário humano. Para o estudioso, a queda pode ser explicada através de duas perspectivas: pelo *pecado metafísico* ou pelo *pecado religioso*. A primeira é uma explicação de ordem platônica ou neoplatônica:

O homem é naturalmente constituído de tal maneira que a sua existência é sem cessar exposta ao desequilíbrio. Pelo simples fato de que a alma é unida ao corpo, sua vida de alma está ameaçada; essa vida da alma é essencialmente a da inteligência que fazem a sua substância; consequentemente, a união da alma ao corpo é comparável a um aprisionamento, a uma expatriação, a uma queda (GOUHIER, 1970, p.31).¹¹¹

Em determinada ocasião na *Profissão de fé*, o comentador afirma que o vigário parece estar mais próximo dessa primeira perspectiva acerca da queda do homem quando declara: “Quando se rompe a união entre o corpo e a alma, concebo que uma pode dissolver-se e a outra conservar-se.[...] sendo de naturezas tão diferentes, estavam por sua união num estado violento”(ROUSSEAU, 1995, p.381). Acreditando que a alma volta para o seu estado de origem com a morte do corpo, o vigário revela que a alma ganha a sua liberdade deixando de ser prisioneira com o fim do corpo.¹¹² Porém, é incoerente, para Rousseau, Deus designar a união de almas inocentes em corpos inatamente maculados. O corpo, neste caso, não é a fonte de pecados, no sentido de não ser naturalmente vicioso. Caso contrário, a criação divina seria por natureza corrompida, o que Rousseau rejeita. Na religião natural do vigário, parece que o mal não faz parte da constituição originária da natureza humana; pelo contrário, o ser humano, quando abdica de paixões nocivas, para poder escutar a voz do divino gravada em sua consciência, se aproxima daquelas primeiras exigências da natureza consideradas puras, íntegras e boas em si, ou seja: ele se aproxima justamente aí da sua condição natural. Rousseau, com a religião natural do vigário, parece indicar que a consciência liga o gênero humano aos primeiros movimentos inocentes de seu coração, e não por acaso, o personagem diz:

¹¹¹ Tradução do original: “L’homme est naturellement constitué de telle manière que son existence est sans cesse exposée au déséquilibre. Du seul fait que l’âme est unie à un corps, sa vie d’âme est menacée; cette vie d’âme est essentiellement celle d’une intelligence, c’est en quelque sorte la prise de conscience des intelligibles qui font sa substance; c’est pourquoi l’union de l’âme au corps est comparable à un emprisonnement, à un dépaysement, à une chute”.

¹¹² Outra passagem que também nos dá esse indicativo: “a substância ativa e viva recupera toda a força que empregava em mover a substância passiva e morta” (ROUSSEAU, 1995, p.381).

“quem a segue [a consciência] obedece à natureza e não tem medo de se perder”
(ROUSSEAU, 1995, p.386-387).

Contudo, vale ressaltar um importante comentário de Starobinski sobre a personagem Júlia de *A nova Heloísa* no que concerne à sua denúncia dos elementos sensíveis que a impedem de ter um “elo direto” com o sagrado.¹¹³ Na obra supracitada, como assim afirma o comentador, Rousseau parece sugerir:

Tudo que nos é imediatamente sensível é, na realidade, um obstáculo (um véu) entre Deus e nós. Para quem quer que queira “eivar-se à sua origem”, tudo aquilo que a sensação e o sentimento nos oferecem imediatamente já não tem valor de imediato, mas se torna, ao contrário, um intermediário interposto, e a clareza da evidência sensível adquire de súbito um sentido de opacidade (STAROBINSKI, 1991, p.127).

Rousseau, conforme Starobinski, mostra uma repulsão a qualquer mediação e a qualquer tipo de intermediário. Levando em conta a passagem citada acima, e com o intuito de fazer um contraste entre o personagem vigário presente no texto *Profissão de fé* e a personagem Júlia de *A Nova Heloísa*, o comentário de Starobinski nos faz refletir sobre algo singular: a personagem Júlia parece tomar uma postura mais radical do que a do vigário ao conchamar uma relação imediata com a divindade. Para ela, só a morte é capaz de derrubar as barreiras entre o homem e Deus, o que a faz assumir até mesmo uma certa repulsa pelos intermediários naturais, quer dizer, pela consciência e razão, para então alcançar uma ligação direta com a divindade. Aqui, só a morte contempla a “relação imediata”, a passagem que nos indica isso, conforme Starobinski é esta: “quando quero elevar-me a ele [Deus], não sei onde estou, não percebendo nenhuma relação entre ele e mim, não sei por onde atingi-lo”(ROUSSEAU, 1994, p.509).

Nenhum meio material (corpo), nem mesmo a consciência e a razão, são capazes, para Júlia, de beneficiar uma comunicação instantânea com Deus. Ao passo que o vigário parece ter uma postura diferente quanto a isso,¹¹⁴ pois se satisfaz com essas intervenções naturais da existência terrestre (razão e consciência) para estabelecer uma adequada

¹¹³ A passagem citada por Starobinski para fundamentar o seu argumento é dita pela personagem Júlia na carta V da obra *A Nova Heloísa*: “Rebaixo a contragosto a majestade divina, interponho entre mim e ela objetos sensíveis; não podendo contemplar a sua essência, contemplo-a ao menos em suas obras, amo-o em suas mercês” (ROUSSEAU, 1994, p.509).

¹¹⁴ Para o contexto da *Profissão de fé*, aqui se encaixa perfeitamente o seguinte comentário de Starobinski: “[...] No que se refere à existência terrestre, Rousseau acomoda-se muito bem a um véu que ocultaria os objetos que desejamos conhecer (aí compreendida a noção de alma e de Deus) com a condição de que o homem esteja plenamente presente para si mesmo como consciência. Para fazer o bem, não é necessário reportar-nos ao “ser imenso” dissimulado sob o véu; é em nós mesmos que encontramos a injunção” (STAROBINSKI, 1991, p.86).

comunicação com o sagrado, renunciando somente às mediações externas religiosas instauradas institucionalmente.

Diante disso, e lembrando a primeira concepção de queda citada pelo comentador Gouhier, a saber, *o pecado metafísico*, a personagem Júlia parece estar mais próxima deste, já que segundo essa concepção a depravação humana tem sua causa imediata no corpo. Isso é confirmado pelo fato de Júlia, como informa Starobinski, “[a]o morrer, [...] chegará bem-aventuradamente à comunicação imediata. Ao expirar, liberta do obstáculo da vida carnal, ela vê erguer o véu que dissimulava Deus” (STAROBINSKI, 1991, p.127). De modo geral, o véu, retratado aqui, segundo Starobinski, é a separação entre Júlia e Deus; nele o corpo é um impedimento para elevar-se a Deus. Neste caso, o espírito só encontra a sua liberdade na comunicação imediata com Deus através do fenecimento da matéria. Ou em outras palavras, apenas com a morte do corpo, na convicção de Júlia, seria permitido ao espírito concretizar um vínculo instantâneo com o criador. Para ela, a vida carnal é um obstáculo, no sentido de que a relação direta com o divino está ameaçada pela realidade física.

Com base nisso, Starobinski coloca Rousseau ao lado dos teólogos quando se trata da personagem Júlia, e diz: “[...] a fim de conjurar seu próprio desejo de comunicação imediata, Rousseau repete a lição dos teólogos que afasta infinitamente a criatura do criador” (STAROBINSKI, 1991, p.148). No entanto, tal afirmação parece exagerada no contexto da *Profissão de fé*, naquele em que se vislumbra a possibilidade de o homem buscar em si mesmo a própria fonte de iluminação reta, uma que estabeleça a comunicação direta com o sagrado sob a vigilância da consciência. Com efeito, são por meios diferenciados que ambos os personagens de Rousseau, o vigário e Júlia, seguem para alcançar o sagrado.

Nesses termos, poderíamos dizer que a consciência, uma das bases da religião natural do vigário, bem como os sentimentos imediatos, ainda não são, para Júlia, meios adequados para se ter uma relação transparente e absoluta com Deus, algo que completar-se-ia unicamente com a consumação do corpo.

A segunda perspectiva de queda retratada por Gouhier é a do *pecado religioso*, mais conhecida como o pecado original, doutrina segunda a qual os descendentes de Adão possuem uma degradação natural em sua constituição, uma mácula de caráter histórico,

na qual “o mal não tem sua causa imediata na encarnação” (GOUHIER, 1970, p.31),¹¹⁵ mas em um ato livre de Adão contrário à retidão e pureza original. Ora, Rousseau condena essa interpretação da Bíblia oferecida pelos teólogos católicos, que partem da ideia de que a razão humana é uma faculdade corrompida,¹¹⁶ já que “a queda corresponde a um episódio da existência histórica, cujos traços persistem na existência histórica de cada descendente de Adão” (GOUHIER, 1970, p.31).¹¹⁷ Discordando dessa ideia, Rousseau começa a questioná-la, visto que não faz sentido Deus ter criado seres humanos corruptos por essência, carregados de uma “doença hereditária” (GOUHIER, 1970, p.31)¹¹⁸ para condená-los ao inferno, e isso tem uma implicação teórica importante: para Rousseau, a queda não é um acontecimento que precede a existência histórica do ser humano. Na *Carta a Christophe de Beaumont*, percebemos que essa explicação teológica não condiz com aquilo que Rousseau concebe a respeito da divindade, dado que essa justificativa não desvela o “mistério do coração humano, mas [...] obscurece muito a justiça e a bondade do Ser supremo” (ROUSSEAU, 2005, p.50). Segundo essa perspectiva, tal doutrina distorceria os atributos e a imagem divina.

Através das dúvidas levantadas pelo pensador genebrino, é notório observar que a doutrina do pecado original é controversa, visto que se Adão não nasceu com uma mácula inata, isso equivaleria a dizer que ele é naturalmente dotado de uma inocência primitiva. Sendo assim, cabe aqui colocar o seguinte questionamento: se Adão não nasceu pecador, por que os seus descendentes nasceriam com uma mácula originária em seus corações? Este é um questionamento que Rousseau lança aos teólogos católicos defensores dessa doutrina. E a solução fornecida por eles a fim de eliminar essa corrupção natural é passível de uma crítica ainda mais incisiva. Toca-se aqui no ponto sobre o ritual de purificação dos pecados por meio do batismo, pois a igreja acredita que dessa forma recuperamos a pureza em nossos corações. Em oposição a essa ideia, Rousseau argumenta:

[...] Não é porventura o sangue de Cristo suficientemente forte para apagar completamente a mancha, ou seria antes um efeito da nossa corrupção natural de nossa carne, como se Deus- mesmo independente do pecado original-

¹¹⁵ Tradução do original: “Le mal n’a point as cause immédiate dans l’incarnation”.

¹¹⁶ Sobre isso, Derathé comenta: “L’ idée que la raison humaine est une faculté corrompue est une idée chrétienne inseparable de la doctrine de la chute”(DERATHÉ,1948, p.157).

¹¹⁷ Tradução do original: “ La chute correspond à un épisode de l’existence historique dont les traces persistent dans l’existence historique de chaque descendant d’Adam”.

¹¹⁸ Tradução do original: “[...] maladie héréditaire”.

tivesse nos criados corrompidos, expressamente para ter o prazer de nos punir (ROUSSEAU, 2005, p.50).

É explícito aqui a contradição que ele percebe na doutrina católica do pecado original, sobretudo, no seu ritual do batismo, visto que Rousseau descarta tanto a interpretação teológica do pecado original, bem como o remédio fornecido por essas autoridades religiosas a fim de "limpar" essa mácula. Devido ao fato dessa interpretação e solução teológicas não estarem em conformidade com o seu entendimento, lê-se o seguinte na *Profissão de fé*: “[a] fé torna-se segura e firme pelo entendimento” (ROUSSEAU, 1995, p.407). Ao partir do pressuposto de que batismo é uma forma de libertar os homens de seu pecado com a finalidade de torná-los puros, as autoridades clericais apresentam, ao mesmo tempo, uma imperfeição na natureza de Deus, algo absurdo, segundo Rousseau. Claramente contrário a essa opinião, o pensador genebrino mostra a sua desconfiança sobre as instituições religiosas cujas doutrinas são banhadas de obscurantismos, absurdos e incongruências.¹¹⁹

Com efeito, o batismo parece nos indicar, a partir da perspectiva rousseauniana, uma cisão degenerativa nas relações humanas, no sentido de que aqueles que seguem uma determinada religião, para a qual o batismo vale como uma espécie de higienização da corrupção moral, passam a reivindicar a exclusividade da pureza, como se fossem anjos terrenos. Segue-se daí que, em sua grande maioria, eles passam também a condenar todos os demais, insubmissos à sua experiência religiosa, como pecadores por ainda estarem mergulhados em um contínuo estado de depravação natural.¹²⁰ Rousseau, portanto, não considera o batismo um meio adequado para remediar tal corrupção e, sobretudo, declara no livro II do *Emílio* que “não há perversidade original no coração humano”(ROUSSEAU, 1995, p.90).¹²¹ Pois o ser humano, quando sai das mãos da natureza, é imaculado, sincero e transparente, havendo ali uma pureza originária em seu coração. E é nesse sentido que ele considera o homem naturalmente bom. Eis uma das razões que

¹¹⁹ Vigário diz no texto *Profissão de fé*: “A melhor de todas as religiões é infalivelmente a mais clara; que enche de mistérios e contradições o culto que me prega ensina-me com isso a desconfiar dele” (ROUSSEAU, 1995, p.407).

¹²⁰ Na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau diz: “Com o auxílio da moral evangélica, em adição ao batismo, todos os cristãos, prossegue a respostas, deveriam ser anjos, e os infiéis, além de sua corrupção original, entregando-se aos seus cultos errôneos, deveriam ser demônios. Concebo ser embaraçoso insistir nessa dificuldade, pois qual resposta dar àqueles os quais me fizessem ver que, relativamente ao gênero humano, o efeito da redenção, obtida a tão alto custo, reduz a quase nada? [...]”. (ROUSSEAU, 2005, p.51). ¹²¹ Na *Carta a Christophe de Beaumont* é lançado o determinado comentário: “ O princípio fundamental de toda a moral, sobre o qual refleti em todos os meus escritos, e que desenvolvi nesse último com toda clareza de que era capaz, é que o homem é um ser naturalmente bom, que ama a justiça e a ordem, que não há nenhuma perversidade originária em seu coração[...] (ROUSSEAU, 2005, p.48).

leva o filósofo a dispensar as mediações instauradas pelas instituições religiosas; estas, por sua vez, são consideradas verdadeiras agências de Deus na terra, reduzindo a salvação a um mero ritual de batismo.

Fundada pela igreja católica, a doutrina do pecado original tem por objetivo usar o batismo como uma espécie de saída para a salvação das almas, institucionalizando assim a experiência religiosa sem o que todos estão condenados a uma anomalia hereditária provinda de uma ação de Adão.

No que concerne a isso, Rousseau declara na *Carta a Christophe de Beaumont*: “Uma das comodidades do cristianismo moderno é ter criado para si um certo jargão de palavras desprovidas de ideias, com as quais se satisfaz tudo, menos a razão” (ROUSSEAU, 2005, p.60). Segundo Rousseau, a igreja funda algumas doutrinas ininteligíveis e insensatas, algumas até contradizem o bom senso com seus absurdos teológicos. Ao perceber que o dogma do pecado original fomenta a intolerância religiosa para com aqueles que professam outras formas de culto, quando as autoridades religiosas propagam a seguinte mensagem: “*Fora da Igreja não há Salvação*”(ROUSSEAU, 1996, p.167), Rousseau coloca na boca de seu personagem a mensagem contrária, a de uma religião tolerante, fundada na defesa de que não é necessária a institucionalização da fé para estabelecer um apropriado contato com o divino, e isso é assim devido também a um outro determinado motivo: ele não acredita que as crianças, os indivíduos com problemas em suas faculdades mentais e os selvagens serão condenados a penas eternas, pois tal alegação vai contra a doutrina católica. O pensador genebrino destaca sobre isso no quarto livro do *Emílio*:

Achamos que nenhuma criança morta antes da idade da razão será privada da felicidade eterna: os católicos acreditam na mesma coisa a respeito de todas as crianças que receberam o batismo, embora nunca tenham ouvido falar em Deus. Há, portanto, casos em que é possível ser salvo sem crer em Deus e, tais casos ocorrem quer na infância, quer na demência [...] (ROUSSEAU, 1995, p. 345).

Ora, mesmo eles tendo um total desconhecimento da existência de Deus, não estão destinados a tormentos sem fim. Essas exceções são justificadas da seguinte forma: (1) A criança antes da idade da razão não será privada da felicidade eterna, pois ela ainda não tem um entendimento suficientemente amadurecido para compreender a ideia de Deus;

(2) os indivíduos, cujas faculdades mentais já nascem prejudicadas (3) e os selvagens, à mercê de uma determinada ignorância e apartados de toda sociedade, não possuem luzes suficientemente desenvolvidas para conceber as noções de divindade, principalmente

aqueles ilustradas na Bíblia.¹²² Neste caso, essas pessoas, apesar da ausência de uma noção de divindade, têm a possibilidade de alcançar o paraíso. Em vista disso, no livro IV do *Emílio*, o filósofo genebrino faz a seguinte declaração:

É preciso crer em Deus para ser salvo. Esse dogma mal compreendido é o princípio da sanguinária intolerância e a causa de todas as vãs educações que dão um golpe mortal na razão humana acostumando-a a contentar-se com as palavras. Sem dúvida não há um minuto a perder para merecer a salvação eterna, mas, se para obtê-la bastar repetir certas palavras, não vejo o que nos impede de povoar o céu de estorninhos e de pegas, tanto quanto criança (ROUSSEAU, 1995, p. 344).

Pronunciar esse dogma, pensando que seja algo suficiente para poder alcançar o reino do céu, é promover acomodações no que tange à fé, isto é, é preferir as sutilezas da doutrina ao bem agir diante de um semelhante,¹²³ uma vez que as instituições religiosas cristãs passam a dar mais valor a seus corpos doutrinários do que àqueles, de ordem prática, que visam às lições éticas fixadas no Evangelho, perdendo, com isso, a autenticidade do cristianismo.

Como vimos, Rousseau acredita que há exceções em determinados casos para que as pessoas possam ser salvas. Além disso, tal dogma, proveniente das religiões cristãs, excluem outras experiências religiosas da salvação por não serem adeptas do cristianismo, e isso, por vezes, incita conflitos religiosos ao espalhar a supramencionada ideia de que só se encontra a salvação celestial na igreja, enfraquecendo, com esse discurso, o respeito mútuo e a convivência pacífica entre as distintas práticas religiosas.

Por essas razões, esse dogma é rejeitado por Rousseau, visto que freia a consciência e a razão no que diz respeito à orientação ética do ser humano, mais ainda: ele é rejeitado por impedir a liberdade religiosa fundada na tolerância. Querer assegurar a excelência da experiência espiritual em vista da institucionalização da salvação é acentuar as divergências em termos de fé. Assim, a crença, segundo ele, é questão de

¹²² Na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau diz: “Minha opinião, portanto, é que o espírito do homem sem progresso, sem instrução, sem cultura, e tal como saí das mãos da natureza, não está em condições de eleva-se por si mesmo às sublimes noções da divindade” (ROUSSEAU, 2005, p. 64). Ainda na *Carta ao senhor de Franquières*, o filósofo afirma sobre os selvagens: “o homem selvagem e sem cultura que ainda não fez nenhum uso de sua razão, que, governado apenas por seus apetites, não tem necessidade de outro guia, e, seguindo apenas o instinto da natureza, caminha com passos sempre corretos. Esse homem não conhece Deus, mas não o ofende” (ROUSSEAU, 2005, p. 181).

¹²³ Não por acaso, Rousseau diz na *Carta ao Senhor de Franquières*: “Penso que cada um será julgado não pelo que acreditou, mas pelo que fez [...]” (ROUSSEAU, 2005, p.180).

"geografia", quer dizer, geralmente as pessoas aderem à religião considerando o lugar em que nasceu.¹²⁴

Tomemos a seguir a declaração feita no texto *Profissão de fé*: “Creio que todas são boas quando nelas se serve a Deus convenientemente. O culto essencial é o do coração. Deus não recusa a sua homenagem quando ela é sincera sob qualquer forma que lhe seja oferecida” (ROUSSEAU, 1995, p. 421). Ora, trata-se aqui de uma postura tolerante com os diversos cultos que contemplam a Deus por meio de sentimentos sinceros. A experiência religiosa de acordo com a qual é possível propiciar uma convivência pacífica e respeitosa com as demais religiões é a religião natural. A sua intenção ao enunciá-la no texto *Profissão de fé* foi mostrar uma “[...] fé sem confronto, zelo sem fanatismo, razão sem impiedade, poucos dogmas e muitas virtudes: a tolerância do filósofo e a caridade dos cristãos” (ROUSSEAU, 2006, p.161). Por isso é possível afirmar que seu objetivo é exortar a tolerância entre os outros credos e viabilizar uma determinada experiência de fé sem condenar outras práticas religiosas. Para tanto, há de considerar que o culto do Ser supremo é livre de mediação institucional, posição que seria capaz até mesmo de inibir a condenação dos selvagens, das crianças e de pessoas que professam dissemelhantes credos, devido à circunstância de lugar e de época.

Desse modo, na *Carta a Christophe de Beaumont*, podemos ver mais precisamente os objetivos de Rousseau quanto à religião natural ao escrever uma das partes do texto *Profissão de fé*. Nela emergem

[...] dúvidas e dificuldades sobre as revelações em geral, embora atribuindo a nossa [revelação cristão] a verdadeira certeza na pureza e na santidade de sua doutrina, e na sublimidade inteiramente divina daquele que foi seu Autor. [...] é tornar cada qual mais reservado, em sua religião, quanto a taxar os outros de má-fé na deles, e a mostrar que a provas de todas as religiões não são tão conclusivas aos olhos de todos para que se deva inculpar os que não veem nelas a mesma clareza que nós (ROUSSEAU, 2005, p.107).

No campo da religião, Rousseau, portanto, identifica a impossibilidade do nosso entendimento conhecer a natureza divina. Trata-se de mostrar, com isso, que a insuficiência da razão leva o personagem vigário a tomar dois caminhos em sua religião: o de buscar um conforto no sentimento e o de tomar uma atitude reservada que ignora aquilo que seu fraco saber não compreende quanto às demais revelações. Partindo desse

¹²⁴ Rousseau fala a respeito disso: “Encaro todas as religiões particulares como instituições salutares que prescrevem em cada lugar uma maneira uniforme de honrar a Deus por um culto público e, que podem todas ter suas razões no clima, no governo, no gênio do povo, ou em alguma outra causa local que torna uma preferível à outra, conforme o tempo e os lugares (ROUSSEAU, 1995, p.421).

pressuposto, por um lado, os assuntos religiosos de caráter suprassensível, aqueles que dizem respeito à criação do universo, à essência da alma e de Deus, passam a ser inacessíveis à nossa razão. É desta maneira que ele busca refúgio no sentimento interior, não para poder se esclarecer sobre esses assuntos, pois estes são misteriosos e impenetráveis, mas para tirá-lo de um estado de dúvida, dado que o sentimento é um consolo do coração quando o vigário se envolve em questões que a sua razão não consegue resolver. Por exemplo, neste caso, o que assegura os artigos de fé do vigário, apesar de serem delineados racionalmente, é a prova sincera do seu coração, a sua convicção interior, e ela se constitui a partir dos limites do saber humano. Por outro lado, o seu “silêncio respeitoso” recai sobre as revelações da igreja e sobre os milagres bíblicos, na medida em que o seu espírito é incapaz de certificar algo além da sua competência. Foi isso, aliás, que inviabilizou ao vigário apresentar um critério de verdade seguro sobre esses conhecimentos. Desse modo, o vigário é um cristão menos ortodoxo e, devido à virtude da modéstia, mais tolerante, imune a qualquer mediação humana e centrado apenas nos ensinamentos do Evangelho.

A religião do vigário, com o seu “silêncio respeitoso”, valoriza a concórdia entre os variados ritos, por expressar que nenhuma doutrina religiosa é capaz de oferecer uma verdade espiritual segura e acurada, admitindo sem compreender as distintas crenças religiosas. Dito isso, é inexequível buscar uma conclusão sobre quem tem razão em matéria de fé, pois não há um autêntico depositário da verdade sagrada quando se trata de convicção. Nesse sentido, Rousseau se considera um cristão proto-seguidor de Cristo e não das igrejas, já que busca mostrar que sua intenção, ao apresentar a religião natural do vigário, foi a de legitimar uma relação com o sagrado na qual os preceitos morais do Evangelho andam de mãos dadas com a tolerância religiosa, e isso, com vistas a promover uma convivência pacífica das variadas crenças, evitando, portanto, que doutrinas institucionalizadas intolerantes abalem os vínculos fraternais humanos.

2- TOLERÂNCIA, ATEUS E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA SEGUNDO ROUSSEAU

Depois de falarmos sobre o aspecto pernicioso do pecado original para as relações humanas no sentido de que a igreja acredita ser a única e exclusiva a salvaguardar a salvação pelo batismo, trazendo à tona a ideia de que fora da instituição religiosa é impossível encontrar a redenção, Rousseau notou que com essa atitude a intolerância teológica é germinada no seio das igrejas. Para se desvincular desses meios tradicionais religiosos, a experiência de fé do vigário saboiano é fundada no sentimento, na razão e na consciência, a fim de, com isso, lançar luz em sua crítica a respeito da medição humana eclesiástica no campo da fé, como também deslegitimar o poder dessas autoridades religiosas de sentenciar os seres humanos conforme à sua crença, uma vez que os caminhos tomados pela divindade são obscuros para a compreensão humana. Reconhecendo, portanto, os limites da razão, Rousseau deixa claro, com o seu personagem vigário, que só cabe a Deus julgar os indivíduos pela sua fé e não aos seres humanos. Daí surge o “silêncio respeitoso” do vigário quando se trata de questões metafísicas e especulativas provenientes das revelações de caráter institucional religioso.

Nessa postura, pudemos observar que o conceito de tolerância surge já no contexto de sua reflexão sobre a religião natural. Nesse sentido, o segundo capítulo tem o objetivo de expor a ideia de tolerância no pensamento de Jean-Jacques Rousseau. Para tanto, é necessário darmos ênfase principalmente à segunda parte da *Profissão de fé do vigário saboiano*, pois aqui a crítica de Rousseau às religiões reveladas históricas vai de encontro à ideia de tolerância religiosa. Será também relevante algumas outras reflexões sobre tema que aparecem nos seguintes textos: *Cartas Escritas das Montanhas*, *Carta ao senhor de Beaumont*, *Carta ao senhor de Voltaire*, *Do Contrato Social*, *A Nova Heloísa* e *Cartas ao senhor de Franquières*. Com essas obras, não se busca aqui verificar se as religiões registradas historicamente são verdadeiras ou falsas, mas mostrar que as suas verdades, os seus dogmas institucionalizados, não são leis supremas válidas para todo o gênero humano e tudo isso por um motivo: Rousseau não quer perder de vista a pluralidade religiosa.

Segundo Cassirer, no século XVIII, a “teologia do iluminismo professa, portanto, o mesmo princípio que Nicolau de Cusa formulou três séculos antes: adere toda firmeza ao partido de uma religião única dissimulada sob a diversidade de ritos e conflitos de representação e opinião”(CASSIER, 1992, p.226). Para entendermos melhor isso, Henry

Carmen argumenta que, na era do renascimento, a razão já desempenhava um papel importante para convivência harmoniosa das religiões, a saber: suscitava um sentimento anticlerical, laico e secular em busca de “[...]uma atitude amistosa com respeito aos que não estavam de acordo no tocante à religião”(KAMEN, 1967, p.22). A menção a Nicolau de Cusa é estratégica: filósofo e cardeal do renascentismo, ele foi um dos percussores da ideia de universalismo religioso pela qual se aspirava à paz entre diferentes ortodoxias (KAMEN, 1967, p.24). Percebemos, portanto, que os intelectuais do século XVIII resgataram essa ideia a fim de tornar injustificável a intolerância religiosa. É nessa direção que Rousseau, tratando do tema da religião natural, pretende evocar a tolerância no campo do sagrado. E um dos seus personagens que pretende bem realizar esse papel é o vigário, quando, por exemplo, declara: “[...] um coração justo é o verdadeiro templo da divindade, que em qualquer país e em qualquer seita amar a Deus sobre todas as coisas e o próximo como a si mesmo é o sumário da lei” (ROUSSEAU, 1995, p.426). Trata-se de respeitar a crença do outro quando a mesma é professada de forma sincera. Portanto, a intenção é mostrar aqui, baseado nas obras de Rousseau, que o importante é se ter fé, independentemente das particularidades que a compõem, a fim de que os deveres morais e o espírito da tolerância não sejam esquecidos. Desse modo, o traço mercante do iluminismo francês, em especial com Rousseau, é a reivindicação de paz religiosa, mesmo que a adquirissem às custas da ruína do cristianismo romano.

Como veremos a seguir, o problema, para Rousseau, não é o cristianismo “em si”, mas sim sua configuração numa forma hierarquicamente organizada. Afinal, o personagem vigário presta as suas homenagens à moral do Evangelho. Entre as variadas vertentes do cristianismo, Rousseau deixa claro a sua preferência pela religião protestante, haja vista que o espírito da reforma salvaguarda aspectos indispensáveis para ser considerada uma religião razoável: a tolerância e a livre interpretação da Bíblia, princípios estes distantes da ortodoxia católica romana. Já no tocante à harmonia religiosa, é preciso lembrar que em Rousseau não existe a distinção entre a tolerância civil e a teológica, uma vez que, em suas reflexões filosóficas, ambas caminham de mãos dadas, o que o fez desviar assim da separação comum entre as tolerâncias realizada em sua época. Porém, ainda que o autor genebrino reflita e discuta o tema de tolerância, o ateu é uma figura controversa em seu pensamento, principalmente quando se trata da relação estreita entre a religião e a moral assumida por Rousseau.

2.1- A liberdade religiosa

A religião natural do vigário, como vimos, possui um caráter universalista. Nesse sentido, ela somente leva em conta preceitos resumidos tais como “amar a Deus sobre todas as coisas e o próximo como a si mesmo” (ROUSSEAU, 1995, p.426), uma vez que não importa a religião professada desde que ela não manifeste anomalias à conduta e às relações humanas. Para o vigário, a fé assumida de forma genuína em um coração justo é o verdadeiro templo de Deus, independentemente das particularidades das instituições humanas. Assim, o ato de assumir a sua ignorância, no sentido de não saber qual é a religião adequada ou a correta para Deus impede o vigário de impor categoricamente a sua experiência religiosa. Em razão disso, o vigário declara ao seu jovem ouvinte:

Meu filho, não esperes de mim nem discursos sábios nem profundos raciocínios, não sou um grande filósofo e pouco me preocupo em sê-lo. Mas às vezes tenho bom senso e amo sempre a verdade. Não quero argumentar contigo, nem mesmo tentar convencer-te, basta expor-te o que penso na simplicidade do meu coração. Consulta o teu durante o meu discurso, é tudo que eu te peço (ROUSSEAU, 1995, p.355).

Inicia-se assim a narração do vigário, querendo discursar sem persuadir e nem impor seus títulos de crença. Pelo contrário, ele apenas solicita ao interlocutor que se consulte os sentimentos sinceros do coração, haja vista que, já no seu discurso, sinaliza a fragilidade especulativa da razão. Desse modo, o vigário expõe o seu argumento pessoal quanto à sua convicção religiosa, apoiando-se, neste caso, nas certezas íntimas que seu espírito estipula para si. Quer dizer, os pressupostos que dizem respeito aos artigos de fé do vigário (a existência de Deus, imortalidade da alma e a liberdade humana) são confirmados pelo seu consentimento interior. Portanto, é a partir do seu mundo interior que o padre busca o fundamento de sua crença em Deus.

Porém, consciente de que seu caminho possa estar equivocado, o vigário assume que se engana de boa-fé, visto que Deus conhece a verdadeira intenção do seu coração. Desse modo, ele evidencia que as suas opiniões religiosas não são infalíveis ou universalmente claras a todos, haja vista que cada um tem uma maneira de prestigiar a Deus. Não à toa, Rousseau diz na *Carta a Christophe de Beaumont*: “Creio que um homem de bem, qualquer que seja a religião em que viva de boa-fé, pode salvar-se”(ROUSSEAU, 2005, p.89).

Assim, a liberdade religiosa é contemplada na religião natural do vigário. Segundo o personagem não cabe ao ser humano ficar à mercê do julgamento alheio em

matéria de fé, principalmente, onde o conhecimento objetivo não tem nenhum posto. Ao querer favorecer um espaço em que as fés se acomodem de maneira respeitosa, o personagem encontra na sua experiência religiosa, na religião natural,¹²⁵ a adesão necessária para a comunicação das crenças, requisito este dispensável para as religiões históricas. Rousseau, *na Carta ao Senhor de Voltaire*, sustenta o seguinte:

[...] fico indignado com o fato de que não se conceda a cada um a mais perfeita liberdade para dividir a sua fé, que o homem que ouse controlar o interior das consciências onde não poderia penetrar; como se dependesse de nós crê ou não crê em matéria nas quais a demonstração não tem lugar, e que se pudesse algum dia escravizar a razão à autoridade (ROUSSEAU, 2005, p. 134).

Em um dos artigos de fé do vigário nota-se que o padre assente, pelos sentimentos sinceros do seu coração, à crença na liberdade humana. Portanto, se Deus nos deu liberdade foi para escolhermos por nós mesmos os rumos que queremos tomar em nossas vidas. Sobre isso, o vigário diz: “[...] a minha liberdade consiste justamente no fato de eu só poder querer o que é conveniente para mim, ou que eu considere como tal, sem que nada de alheio a mim me determine” (ROUSSEAU, 1995, p. 377). Para o vigário, cada um tem a liberdade de cultuar a Deus de acordo com os sentimentos genuínos do coração. Sendo assim, na religião natural do vigário, Rousseau reivindica um espaço em que cada um possa discernir as suas escolhas religiosas, um no qual a liberdade de crença seja respeitada e resguardada. Então, através do sentimento de sua liberdade, o vigário permite um espaço livre para a crença, recorrendo à dimensão íntima, a fim de que a livre experiência religiosa seja legítima. Nesse sentido, o vigário reclama para si uma crença que contemple a liberdade religiosa, uma que vise à confluência entre as variadas fés. A respeito disso, o genebrino argumenta:

Ou todas as religiões são boas ou agradáveis a Deus, ou, se há alguma que ele prescreve aos homens, punindo-os por desconhecê-la, ele conferiu-lhe sinais certos e manifestos para que seja distinguida e conhecida como a única verdadeira. Esses sinais são de todos os tempos e de todos os lugares, igualmente perceptíveis para todos os homens, grandes, pequenos, doutos e ignorantes, europeus, indianos, africanos e selvagens. 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 (ROUSSEAU, 1995, p.403).

¹²⁵ Segundo Gouhier: “ La religion que est naturelle est indépendante de l’histoire collective et de l’histoire individuelle: de ce fait, elle est affranchie du mal immanente à cette histoire où l’amour- propre et ses dérivés pervertissent toutes les institutions. Parce qu’elle est historique, une religion excite l’orgueil, rend l’homme intolérant, provoque les persécutions, déchaîne la guerre. Ainsi, c’est toujours le même devoir: pour être fidèle à la nature, écartons ce que l’histoire a mis entre elle et nous”(GOUHIER, 1984, p.38).

Levando isso em conta, para o vigário, a divindade não imprimiu na alma do ser humano a religião correta pela qual ele quer ser servido, pois, se assim o fosse, todos necessariamente seriam adeptos da mesma religião independentemente do local em que nasceram e dos costumes nos quais foram criados. Nesse caso, o que é unânime em nós é a liberdade de escolha, de agir conforme à nossa consciência. Vemos com isso que o vigário não acredita em um Deus-juiz, que escolhe alguns e exclui outros, mas sim num Deus que é pai comum de todos, num Deus como representação de um todo pacífico. A escolha religiosa é “o efeito do acaso” (ROUSSEAU, 1995, p.402) e o coração, neste contexto, é aquele espaço privilegiando onde o Ser supremo habita em todos nós. Portanto, devemos cultuar Deus conforme a nossa sinceridade interior. O que agrada a majestade divina, segundo o vigário, é a fé sincera, aquela professada honestamente pelo coração humano. Dessa forma, se Deus almejasse por essa uniformidade da fé, uma outra que obstruísse qualquer liberdade em assunto religioso, Ele emanaria sinais para que todos tivessem consciência da religião adequada. Às vistas disso, Rousseau afirma na terceira *Carta Escrita da Montanha*:

Os homens tendo formas tão diversas de pensar, não poderiam ser igualmente afetados pelos mesmos argumentos, sobretudo em matéria de fé. Aquilo que parece evidente a um, se quer parece mesmo provável a outro; um, por sua maneira de pensar, só se deixa atingir por certos tipos de provas, já outro apenas por um gênero totalmente diferente. Todos podem, algumas vezes, concordar com algumas coisas, mas raramente concordarão pelas mesmas razões: o que, de passagem, mostra como a disputa é em si mesma pouco sensata: isso seria o mesmo que forçar alguém ver pelos nossos olhos (ROUSSEAU, 2006, p.201).

Cada um é afetado por diferentes argumentos com relação à Deus. Com essa postura, Rousseau quer deixar claro que a intolerância religiosa é descabida, uma vez que cada povo tem uma forma diferenciada de adorar a majestade suprema. Devemos ter ciência, então, de que as vias da salvação são variadas conforme a experiência de fé de cada lugar, costumes e geografia; sendo assim, as disputas religiosas são indefensáveis. Segue-se disso que o personagem de Rousseau, o vigário, não é arrastado pelo sectarismo religioso das fés históricas, já que se considera “[...] um homem simples e verídico, que nenhum furor sectário arrasta e que não aspira a honra de ser um chefe de seita” (ROUSSEAU, 1995, p.373). Ele se sente honrado com o lugar em que Deus o designou entre a ordem das espécies.

Com isso em mente, o vigário deixa claro que não se pode estabelecer um conhecimento universal quando se trata de crença religiosa, o que faz com que o ser humano não possa ser julgado pela sua fé de uma forma especulativa. Em matéria de

religião, não se chega ao conhecimento do verdadeiro ou do falso. É nesse sentido que a liberdade religiosa é prestigiada na religião natural do vigário. A ciência da salvação não deve ser manuseada pelas mãos humanas, essa tarefa é somente conferida a Deus. Por isso, o vigário de Rousseau critica principalmente o cristianismo romano quando se trata de intolerância religiosa, pois a igreja católica era intransigente com qualquer espécie de fé que não aquela oriunda de sua dogmática. Rousseau, em prol de um pluralismo religioso, questiona os meios impositivos, inquestionáveis e ortodoxo da fé católica, assumindo que não tem aquela fé robusta e intransigente, que se submete passivamente às autoridades religiosas. Neste caso, com o seu personagem vigário, Rousseau apresenta uma religião que respeita a liberdade religiosa, cuja mensagem de paz é compatível com o a do cristianismo primitivo. E é nesse sentido que Rousseau compreende a existência de duas formas de cristianismo: a romana e a primitiva.

2.2- As duas formas de Cristianismo

Vimos que, no primeiro capítulo, o cristianismo elogiado na religião natural do vigário é aquele do Evangelho, o de caráter não institucionalizado, distante do cristianismo romano, dado que este é vulnerável à tirania humana. Disso, Rousseau declara, nas *Cartas Escritas da Montanha*, que aqueles que seguissem a profissão de fé do vigário

[n]ão 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, escolhidos pelo mestre em pessoa e que recebeu de sua própria boca as instruções que nos transmitiu (ROUSSEAU, 2006, p. 167-168).

Nota-se aqui as duas espécies de cristianismo diferenciadas no pensamento de Rousseau. Nesse trecho, os cristãos se diferem dependendo de qual representante do cristianismo eles pretendem seguir. Ao que parece, Voltaire também faz essa distinção do cristianismo em sua obra intitulada *Tratado sobre a tolerância* quando afirma:

São Paulo, em sua *Epístola* a alguns judeus de Roma convertidos ao cristianismo, dedica todo o final do terceiro capítulo a dizer que só a fé glorifica e que as obras não justificam ninguém. São Tiago, ao contrário, em sua *Epístola* às dozes tribos dispersas por toda a terra, capítulo II, não cessa de dizer que é impossível ser salvo sem as obras. Aí está o que separou duas grandes comunhões entre nós (VOLTAIRE, 1993, p.71).

Depreende-se daqui que, enquanto São Paulo afirmava a primazia da fé sobre a conduta, São Tiago pregava o inverso, uma vez que este deixou claro que a via da fé não é suficiente para alcançar o paraíso. Isso sugere que os cristãos seguidores de Paulo eram intolerantes e justificavam as suas perseguições em nome de Deus. Eles submetiam a sua razão à autoridade dos homens e não propriamente à do Evangelho,¹²⁶ pois Jesus Cristo, com as suas lições, pregava a “doçura, a paciência e a indulgência” (VOLTAIRE, 1993, p.91). Portanto, os “cristãos à moda de Paulo” contrariavam assim as instruções práticas do filho de Deus quando perseguiam o seu semelhante devido à diferença de religião.

Voltaire vai mais além em seu *Dicionário Filosófico* ao tratar da institucionalização do cristianismo, contando a história desse processo até chegar à hierarquia eclesiástica. Segundo ele, Jesus Cristo não é o responsável pela institucionalização da fé cristã, não ensinou nenhum dogma e viveu como um judeu e não como cristão, já que agiu conforme à lei judaica.¹²⁷ Após a morte de Cristo, Voltaire constata historicamente a existência de sete correntes religiosas judaicas. Porém, aquela que foi difundida com maior vigor devido à contribuição de Paulo de Tarso foi a seita dos discípulos de Cristo, seita esta que perseguia de maneira cruel.

De acordo com o Voltaire, de perseguidor Paulo passa a ser fiel a essa seita cristã, almejando até mesmo governá-la. A igreja nascente, o cristianismo romano, foi fundada e estruturada pelos apóstolos. Contudo, as disputas entre os apóstolos não prejudicaram a comunhão entre os fiéis, mesmo seguindo preceitos contrários com relação aos rituais referentes à lei mosaica, como, por exemplo, as carnes que comiam indiferentemente ou não. É importante destacar aqui que Paulo e Pedro representam dois pólos contrastantes, divergentes, o que é mencionado por Voltaire, sendo que Paulo acatou de maneira mais rigorosa os rituais judaicos em relação aos outros apóstolos. Apesar dessas diferenças

¹²⁶ Voltaire diz no *Tratado sobre a tolerância*: “As Escrituras nos ensinam, portanto, que Deus não somente tolerava todos os outros povos, como tinha com eles um cuidado paterno” (VOLTAIRE, 1993, p.82).

¹²⁷ Sobre isso, Voltaire diz em seu texto *Deus e os homens*: “Tomando como referência apenas o Evangelho, acaso não é da mais nítida evidência que Jesus nasceu de um judeu e de uma judia; que foi circuncidado como judeu; que foi batizado como judeu, no Jordão, com o batismo de justiça, pelo judeu João, à maneira judaica; que ele ia ao templo judeu; que seguia todos os ritos judeus; que observava o sábado e todas as festas judaicas; que enfim morreu judeu?” (VOLTAIRE, 2000, p.125). E ainda ele diz mais à frente: “Digo mais: todos os seus discípulos foram constantemente judeus. Nenhum dos que escreveram os *Evangelhos* ousa fazer Jesus Cristo dizer que deseja abolir a lei de Moisés. Ao contrário, eles o fazem dizer: “não vim para revogar [a lei], vim para cumprir (Matheus, V, 17).” Dizem em outro trecho: “Esta é a lei e os profetas” (Ibid. VII, 12). Não apenas desafio que se encontre um só trecho em que esteja dito que Jesus renunciou à religião em que nasceu, mas desafio que se possa torcer, corromper um só trecho de que se possa sensatamente inferir que ele quis estabelecer um novo culto sobre as ruínas do judaísmo” (VOLTAIRE, 2000, p.125).

ritualísticas, o primeiro estava encarregado da pregação aos estrangeiros, os gentios, o segundo, responsável pela pregação aos judeus.

Entretanto, isso cominou na separação de cristãos e judeus, cindindo assim a comunidade a que ambos pertenciam,¹²⁸ pois Paulo propagou para muitos estrangeiros a mensagem evangélica de Cristo, o que gerou incompatibilidade com o judaísmo. A partir disso, o cristianismo ficou cada vez mais conhecido, o que fez com que a divisão se tornasse completa entre os judeus e os cristãos, fazendo com que emergissem várias igrejas de dissensos religiosos contrários. De acordo com Voltaire, o cristianismo se instaurou primeiro na Grécia e assim aos poucos a igreja primitiva cristã foi ganhando espaço, mas a sua hierarquia não foi dada de forma imediata, pois antes, nos tempos de Paulo, todos tinham a autorização para falar nas assembleias realizadas pela igreja, exceto as mulheres. Mas, pouco a pouco, a igreja começou a se organizar de maneira hierárquica. Sobre isso, Voltaire afirma:

São Jerônimo e Eusébio contam que, quando as igrejas foram ganhando forma, a pouco e pouco se foram distinguindo cinco ordens diferentes: os vigilantes, *episcopoi*, donde provieram os bispos; os decanos da sociedade, *presbyteroi*, os padres; os *diaconi*, os serventes ou diáconos; os *pistoi*, fiéis iniciados, isto é, os batizados que participam nas ceias; e os catecúmenos e energúmenos, que aguardavam o batismo. Nestas cinco ordens, ninguém vestia hábito diferente uns dos outros; ninguém era obrigado ao celibato, como testemunha o livro de Tertuliano dedicado à esposa; como demonstra o exemplo dos apóstolos. Durante os três primeiros séculos, não houve também qualquer imagem, em pintura ou escultura, nas assembleias (VOLTAIRE, 1988, p. 55).

Segundo Voltaire, os cristãos começaram a mudar de postura na medida em que as sociedades cristãs cresciam e se expandiam, o que fez com que eles manifestassem suas insatisfações contra a crença oficial do império romano. Devido a isso, os cristãos começaram a ser perseguidos pelos magistrados e pelos povos daquele lugar, já que os fiéis adeptos do cristianismo eram intolerantes com outras formas de cultos que coexistiam em Roma. Não podemos nos esquecer, conforme Voltaire, de que todas as crenças religiosas eram toleradas pelo império romano, mesmo elas sendo incompatíveis com a religião oficial adota pelo próprio império. Sobre isso, Rousseau também pontua no *Contrato Social* que os romanos, ao dominarem os territórios vizinhos a fim de

¹²⁸ Quanto a isso, Voltaire diz em seu *Dicionário Filosófico*: “Seja como for, cerca do ano 60 da nossa era, os cristãos começaram a separar-se da comunidade judaica e esse foi o motivo de tantas lutas e perseguições que lhes moveram as sinagogas disseminadas por Roma, na Grécia, Egito e Ásia menor. E foram acusados de impiedade, de ateísmo, pelos seus irmãos judeus, que nas sinagogas os excomungavam três vezes nos dias de sabá (VOLTAIRE, 1988, p.52).

expandir o seu império, não obrigavam a população vencida a renunciar aos seus antigos deuses e ritos. Vemos com isso que os romanos promoviam um compartilhamento social entre diversas crenças e “[...] tendo eles próprios adotado muitas vezes os [deuses] dos vencidos, concedendo uns e outros o direito de Cidade, os povos desse vasto império, acabaram sem perceber por possuir uma multidão de deuses e cultos, quase sempre os mesmos em todos os lugares”(VOLTAIRE, 1988, p.01).

De modo geral, os romanos compartilhavam as suas divindade, bem como aceitavam os objetos de adoração dos povos subjogados. Não sem razão, Voltaire fez o seguinte comentário em sua obra *Deus e os homens* a respeito da concórdia religiosa consagrada pelos romanos:

O que talvez seja mais estimável nesse povo-rei é que, durante novecentos anos, ele não perseguiu ninguém por suas opiniões. [...] a tolerância mais universal foi o seu quinhão. Quando esses sábios sitiavam uma cidade, pediam aos deuses desta que passassem para o seu lado. Mal era tomada, iam oferecer sacrifícios no templo dos vencedores (VOLTAIRE, 2000, p.46).

Segundo Voltaire, o povo romano era tolerante com outras formas de cultos, uma vez que não perseguia ou degolava aqueles que professavam crenças divergentes das suas. Assim, os romanos pagãos experimentaram uma convivência harmoniosa e pacífica em termos de fé. No entanto, as assembleias dos católicos só foram impedidas em Roma porque os magistrados tinham receios de acontecimentos que gerariam alvoroços. É importante lembrar que foi com o imperador romano Constantino que a religião cristã ganhou sua liberdade para ser professada publicamente, quer dizer, ganhou autorização para o estabelecimento da igreja católica em Roma. Não à toa, Voltaire afirma que Constantino “[m]andou construir a cidade de Constantinopla, que veio a ser depois o centro do império romano e da religião cristã. Nessa altura, a igreja tomou uma forma augusta” (VOLTAIRE, 1988, p.58). Com essas mudanças, os cristãos começaram a perseguir aqueles que os tinham perseguidos, punindo todos os que tinham ido contra o cristianismo.

O espírito de vingança estaria atrelado à autorização de institucionalização de sua fé.¹²⁹ Comentando esse fato, Rousseau diz no *Contrato Social*: “[...] os humildes cristãos

¹²⁹ Mas os conflitos e as disputas católicos não só encerravam fora da igreja, como também dentro dela. A respeito disso, Voltaire comenta que nos concílios existiam muitas desavenças com relação à divindade de Jesus para saber se este era ou não da mesma substância que Deus. Em razão disso, Voltaire sustenta em seu *Dicionário Filosófico*: “Infelizmente, não houve uma só dessas disputas de teólogos que não

mudaram de linguagem e logo viu que esse pretense reino do outro mundo torna-se, sob a direção de um chefe visível, o mais violento despotismo neste mesmo mundo”(ROUSSEAU, 1996, p.158). Para Rousseau, a partir do momento em que o cristianismo foi institucionalizado, ele perdeu a verdadeira essência do Evangelho, que dizer, a igreja católica hierarquicamente organizada não representa o cristianismo primitivo. Por isso, Rousseau distingue o “cristianismo de hoje”, o cristianismo romano, do “cristianismo do puro Evangelho”.

Nas *Cartas Escritas da Montanha*, o pensador genebrino parece ter o intuito de se aproximar do cristianismo primitivo com a religião natural do vigário quando diz que os cristãos, ao adotarem a profissão de fé do vigário, aquela fé de caráter universal e inclinada à tolerância seriam diferentes dos cristãos católicos ortodoxos:

Toda diferença que haverá entre eles e os outros cristãos é que estes são pessoas que discutem muito a respeito do Evangelho, sem se preocupar em praticá-lo, enquanto nossa gente se prenderá mais à prática e, absolutamente não polemizará.

Quando os cristãos que gostam de discutir vierem lhes dizer: vós vos dizeis cristãos sem sê-lo, porque para ser cristão é necessário crê em Jesus Cristo e vós, absolutamente, não acreditais, os cristãos pacíficos responderão: “Nós não sabemos bem se acreditamos em Jesus Cristo de acordo com vossa ideia porque não o ouvimos, mas procuramos observar aquilo que ele nos prescreve. Somos cristãos cada uma à sua maneira: nós, guardando sua palavra, e vós, acreditando nele. Sua caridade quer que sejamos todos virtuosos, nós a seguimos admitindo-vos como tais; por amor a ele, não nos retireis um título que nós honramos com todas nossas forças e que nos é tão caro quanto a vós” (ROUSSEAU, 2006, p. 161).

Vemos que os cristãos à maneira do vigário saboiano são considerados “cristãos pacíficos”, que seguiriam as virtudes (com alcance social) prescritas por Cristo, pois o importante, para aqueles, é seguir a moral e os atos de Jesus, como, por exemplo, a caridade, a piedade, as ações sociais virtuosas e afins. Ou seja: é a mensagem de paz que tais cristãos capturariam do Evangelho, professando assim uma fé sem estardalhaços ou fanática.

Os cristãos que professassem a experiência religiosa do vigário teriam a possibilidade de se desenvolver moralmente como Jesus Cristo e não se prenderiam à

degenerasse em cruéis e sangrentas guerras e a Igreja viu-se sempre obrigada a combater (VOLTAIRE, 1988, p.59).

mensagem teológica a respeito deste, como fazem aqueles que aderem o cristianismo romano. Nesse sentido, o vigário tenta resgatar a pureza do Evangelho, aquela ética evangélica esquecida entre os cristãos católicos. E não sem razão o genebrino declara: “sejamos homens de paz, sejamos irmãos; unamo-nos no amor de nosso mestre comum, na prática das virtudes que ele nos prescreve. Eis o que faz os verdadeiros cristãos”(ROUSSEAU, 2006, p. 164).

Rousseau nos indica, como já foi apontado no primeiro capítulo, que o espírito da igreja não faz jus a essa fraternidade universal cristã pregada por Jesus e seus discípulos, visto que a institucionalização religiosa degenerou o cristianismo com paixões humanas perniciosas. Porém, segundo Rousseau, do ponto de vista político, tanto o cristianismo romano quanto o cristianismo do “puro Evangelho” são passíveis de crítica. No *Contrato Social*, Rousseau nomeia este último de “religião do homem” quando a define da seguinte maneira:

“[...] desprovida de templos, de altares e de ritos, limitada unicamente ao culto interior do deus supremo e aos deveres eternos da moral, é a pura e simples religião do Evangelho, o verdadeiro teísmo, é o que se pode chamar de direito divino natural”(ROUSSEAU, 1996, p. 169).

Destaca-se aqui que tal religião se desprende de qualquer tipo de cerimonial institucionalizado, pois nela é preservada uma comunicação imediata com o divino por meio de uma devoção interiorizada na qual só se encontram envolvidos o indivíduo e Deus, dado que este culto interior é imune a qualquer mediação externa de ordem eclesiástica. Em outras palavras, “a relação da criatura com o seu criador se interioriza e sua manifestação exterior se resolve, para o essencial na conduta moral a respeito do próximo. A maneira de se conduzir faz o verdadeiro cristãos” (WATERLOT, 2003, p.48).¹³⁰ Sendo assim, o cristianismo do Evangelho promove o bem do gênero humano ao difundir a mensagem de que todos são igualmente irmãos e filhos de um mesmo pai. Apesar de essa não ser uma experiência de fé adequada ao Estado, ela é “sublime e o mais forte liame da sociedade” (ROUSSEAU, 2006, p.168). É nesse sentido que ela é considerada uma religião universal, pois suspende as barreiras que separam indivíduos e, até mesmo, povos, desligando-se de toda fisionomia particular que dá identidade à cada nação. Não à toa, Rousseau sustenta nas *Cartas Escritas da Montanha*:

¹³⁰ No original: “Le rapport de la créature à son créateur s’intériorise et sa manifestation extérieure se résout, pour l’essentiel, dans la conduite morale à l’égard du prochain. La manière de se conduire fait le véritable chrétien”.

O cristianismo [do Evangelho], ao contrário, é uma religião universal em seu princípio, que nada tem de exclusivo, nada tem de local, nada de próprio a tal país mais do que o outro. Seu Autor divino, abraçando igualmente todos os homens na sua caridade sem limites, veio levantar as barreiras que separavam as nações e reunir todo o gênero humano em um povo de irmãos [...] (ROUSSEAU, 2006, p. 169).

Aqui já é evidenciado por Rousseau o aspecto positivo do cristianismo — o “puro Evangelho” —, cujo caráter é ser desvinculado politicamente de qualquer sociedade particular. Aliás, é este o aspecto desfavorável e lesivo dessa religião para o corpo político. Contudo, verifica-se que tal cristianismo promove laços de fraternidade entre os seres humanos, independentemente das composições singulares das sociedades. Se, por um lado, essa experiência de fé favorece e fortifica as relações humanas, não apresentando nada de pernicioso à sociedade, por possuir, segundo Rousseau, um caráter “ [...] muito sociável, abarcando demasiadamente todo o gênero humano para uma legislação que deve ser exclusiva; inspirando a humanidade mais do que o patriotismo”(ROUSSEAU, 2006, p.172); por outro lado, ela é uma religião nociva ao Estado, quer dizer, no registro político, ela debilita e degenera as instituições civis. Daqui podemos afirmar que a supracitada experiência de fé é inapropriada enquanto religião oficial do Estado. E eis aqui os motivos de Rousseau para tal afirmação: (1) por essência, ela é uma religião que visa ao bem de todo o gênero humano e isso faz com que seja desvincilhada de qualquer instituição particular; (2) é uma religião alheia às coisas deste mundo, uma vez que não se preocupa com o bem-estar da vida presente; (3) ao apostar em uma outra vida (o paraíso), em busca de uma honra celestial, tal religião torna os seres humanos indiferentes aos seus deveres e obrigações terrenas. São estes os verdadeiros fatores que compõe o cristianismo primitivo. A respeito disso, Rousseau ainda enuncia nas cartas supramencionadas:

Então aqueles que quiserem fazer do cristianismo uma religião nacional e introduzi-lo como parte constitutiva do sistema de legislação cometeram, dessa forma, duas faltas perniciosas, uma contra a religião, outra contra o Estado. Afastaram-se do espírito de Jesus Cristo, cujo reino não é deste mundo e, misturando aos interesses terrestres os da religião, contaminaram sua pureza celeste, transformando-a em arma dos tiranos e instrumento dos perseguidores. [...] pois no lugar de simplificar a máquina do governo, tornaram-na mais complexa, dando-lhe engrenagens estranhas e supérfluas e, submetendo-a a dois mobiles diferentes, frequentemente contrários, provocaram tensões percebidas em todos os Estados cristãos nos quais se inseriu a religião no sistema político (ROUSSEAU, 2006, p.170).

Como Rousseau nos aponta no Livro IV do capítulo VIII do *Contrato Social*, a ideia de único Ser supremo, autor de tudo o que existe na terra, começou a ser difundida

por Jesus Cristo e este fez algo peculiar: instalou no plano terreno um reino espiritual, que suscitou o rompimento entre a instância civil e a teológica nos sistemas políticos das sociedades pagãs romanas.¹³¹ Com isso, houve o advento do cristianismo primitivo. Ora, essa recém-chegada mentalidade religiosa despertou dúvidas, desconfianças e suspeitas na população pagã, visto que “[...]um reino de outro mundo nunca pôde entrar na cabeça dos pagãos, e eles sempre consideraram os cristãos como os verdadeiros rebeldes, que sob uma submissão hipócrita, só esperavam pelo momento em que se tonariam independentes e senhores” (ROUSSEAU, 1996, p.158).

O temor dos pagãos posteriormente se realizou, a unidade entre poder civil e o religioso foi cindida, o que acarretou necessariamente na divisão entre o poder político e o eclesiástico, fazendo com que emergissem dois chefes, um designado para cuidar das coisas deste mundo e outro do plano celestial. Em razão disso, “[...] jamais se conseguiu saber a que senhor ou sacerdote se estava obrigado a obedecer” (ROUSSEAU, 1996, p.158). Em outras palavras, a revolta dos cristãos “[...] subtraiu a unidade do Estado e provocou as divisões intestinas”(ROUSSEAU, 1996, p.156).O espírito cristão tornou-se resistente ao antigo paradigma politeísta pagão e passou a comandar tudo, quer dizer, tal experiência sagrada ganhou autonomia, pois se desvinculou do corpo do Estado que a prescrevia. Desse modo, os cristãos clamaram por uma relação institucionalizada com Deus.

Levando isso em consideração, para os cristãos, é impossível servir a dois senhores. Segundo a história das religiões anunciada por Rousseau, os cristãos, transgredindo a dependência umbilical entre a religião e a política estabelecida pelas nações pagãs, deram preferência ao reino além-mundo, instaurado neste plano temporário uma autoridade visível, o papa. Com base nesse processo, essa mudança, no quadro religioso, suscitou a existência de dois poderes, de dois chefes, de dois soberanos e de duas constituições no Estado, elas, em geral, contraditórias e conflitantes entre si. Aqui, Rousseau nota o processo de degradação da religião no corpo político, mais especificamente, a do cristianismo primitivo, já que este sofreu modificações graduais ao

¹³¹ Sobre isso, Waterlot diz: “ Lá où les Romanis se contetaient d’elargir et de rassembler, Jésus produit une révolution, et il rompt deux fois l’histoire des hommes. D’une part, il separe: “le système théologique du système politique”; d’autre part, il ouvre la perspective d’une unité du genre humain, unité que les Romains avaient em un sens préparée par leur effort impérial, mais qu’ils n’avaient pas réaliséé puisqu’ils maintenaient, au sein d’une même religion, une multiplicité de dieux et de cultes, multiplicité au fondement de la division humaine et de toutes les ségrégations” (WATERLOT, 2004, p.41).

se tornar uma fé institucionalizada chefiada por líderes espirituais, conhecida como catolicismo romano, ou como Rousseau a denomina no *Contrato Social*: “religião do padre”. A respeito dela, o genebrino diz:

[...] Dando ao homem duas legislações, dois chefes, duas pátrias, submete-os a deveres contraditórios e os impede de serem ao mesmo tempo devotos e cidadãos. Tal é a religião dos lamas, a dos japoneses e o cristianismo romano. Pode-se denominar esta última de religião do Padre (ROUSSEAU, 1996, p.160).

Tal religião, como citamos acima, é nociva para a sociedade, quando ela coloca o indivíduo em contradição consigo mesmo, no sentido de este não saber qual autoridade seguir, se é a do chefe do Estado ou a o do chefe da igreja. Com esse processo, a religião do homem se degenera em religião do padre ao se tornar uma instância temporária sob o comando do padre. Além disso, o cristianismo enquanto religião oficial do Estado não é considerado por Rousseau uma boa instituição. Por isso, o pensador genebrino declara nas *Cartas Escritas da Montanha*:

A religião cristã é, pela pureza de sua moral, sempre boa e sã no Estado, desde que ela não faça parte de sua constituição, desde que ela aí seja admitida unicamente como religião, sentimento, opinião ou crença. Mas como lei política, o cristianismo dogmático é uma má instituição (ROUSSEAU, 2006, p. 172).

O verdadeiro cristianismo é “uma instituição de paz”, mas ao ser introduzido na esfera política acaba tornando-se danoso para o gênero humano. O seu espírito de candura e doçura se transforma em tirania quando é integrado à constituição do corpo político. Assim, Rousseau afirma:

O cristianismo [...] tornando os homens justos, moderados e amigos da paz, é muito vantajoso à sociedade em geral, mas enfraquece a força da engrenagem política, complica os movimentos da máquina, rompe a unidade do corpo moral e, não lhe sendo muito apropriado, deve degenerar ou torna-se uma peça estranha e embaraçosa (ROUSSEAU, 2006, p.170).

Nesse sentido, a religião cristã não é uma religião apropriada para o bom funcionamento da ordem cívica, pois os seus interesses transcendem as preocupações deste mundo, apesar de ela ser sociável e benéfica para a coesão social quando estimula lições virtuosas e sentimentos de piedade e de humanidade nos indivíduos. Portanto, o cristianismo enquanto religião ligada à instituição política perde a sua pureza originária, a verdadeira mensagem evangélica do cristianismo primitivo,¹³² pois torna-se uma

¹³² Rousseau diz nas *Cartas Escritas da Montanha*: “A doutrina do Evangelho só tem um objetivo: chamar e salvar todos os homens; a liberdade deles, seu bem-estar aqui na Terra, dela não fazem parte, Jesus disse

religião intolerante porque é exclusivista. Neste caso, o cristianismo é por essência apolítico. Isso, no entanto, não impede Rousseau de supor no *Contrato Social* uma sociedade composta de verdadeiros cristãos ao afirmar que:

Dizem-nos que um povo de verdadeiros cristãos formaria a mais perfeita sociedade que se pode imaginar. Não vejo nessa suposição senão uma grande dificuldade: é que uma sociedade de verdadeiros cristãos já não seria uma sociedade de homens (ROUSSEAU, 1996, p. 162).

Vemos aqui que uma sociedade formada por verdadeiros cristãos, quer dizer, composta por aqueles que seguem o espírito original do Evangelho e não por aqueles que seguem o poder instituído papal, é viável desde que nela não haja nenhum ser corruptível entre esses verdadeiros cristãos. Porém, o genebrino confessa que isso não a torna isenta de problemas, já que por mais que tal sociedade fosse perfeita, tal “não seria nem a mais forte e nem a mais duradoura” (ROUSSEAU, 1996, p.162). Devido à sua apatia política, os verdadeiros cristãos, segundo Rousseau, não oferecem nenhuma resistência aos seus inimigos internos e externos, pois a autêntica linguagem cristã é oposta à violência, dado que em sua própria perfeição encontra-se a raiz de suas debilidades que levam à sua destruição. Em outras palavras, por ela ser uma religião essencialmente espiritual, os seus seguidores são indiferentes tanto aos assuntos terrenos quanto à glória de seu país. E isso faz com que essa sociedade perfeita, cuja mensagem religiosa impede de fazer o mal ao próximo, torna-se vulnerável à usurpação.

Os cidadãos dessa sociedade cristã, de acordo com Rousseau, não lutariam com dedicação pela pátria, iriam para o combate por obrigação, seriam insensíveis ao gosto pela vitória e alheios ao status de vencedor ou vencidos, uma vez que agem de maneira indiferente quanto à morte. Nesse sentido, por desvalorizarem este plano sensível, não possuem uma forte paixão pelas conquistas de sua nação, manifestando reações alheias à vida presente, em suma: não se incomodam com questões de caráter político, apenas com os assuntos que envolvem o além-mundo. Dessa forma, uma sociedade composta de verdadeiros cristãos é fraca, frágil e suscetível à dominação de seus inimigos, por não demonstrar nenhum obstáculo às forças antagonistas a fim de proteger a ordem social.¹³³

isso mil vezes. Misturar a esse objeto opiniões terrestres é perturbar sua simplicidade sublime, é manchar sua santidade com interesses humanos: isso é verdadeiramente uma impiedade” (ROUSSEAU, 2006, p. 173).

¹³³ Rousseau comenta a respeito disso: “[...] colocai à frente deles esses povos generosos, devorados pelo ardente amor da glória e da pátria, suponde vossa república cristã em face da Esparta ou de Roma: os piedosos cristãos serão vencidos, esmagados, destruídos antes de terem tido tempo para se reconhecerem, ou então se salvarão graças o desprezo do inimigo. Ao meu ver era um belo juramento o dos soldados de

Esse é um dos motivos pelos quais Rousseau critica, com algumas ressalvas, os pensadores que defendem a ideia de que o cristianismo deve ser a religião oficial do corpo político, quais sejam, Hobbes e Warburton, como também critica Bayle, só que por outro motivo: por defender a ideia de que é possível o corpo político ser fundado sem o apoio da religião. Segundo Rousseau, o primeiro “foi o único que viu o mal e o remédio, que usou propor a reunião das duas cabeças de águias, criando a unidade política, sem a qual nunca o Estado e o governo serão bem constituídos” (ROUSSEAU, 1996, p.159). Em outras palavras, para Rousseau, Hobbes fez bem ao dizer que a religião é indispensável para a boa ordem social, pois associou religião à política, tornando a crença religiosa um meio de fortalecimento e cumprimento das leis civis. Contudo, o filósofo inglês errou quando sugeriu o cristianismo como religião adequada para fundamentar a constituição do Estado. E eis aqui o nó górdio: para Rousseau, tal crença, quando associada ao corpo político, apresenta um espírito dominador inflexível, pelo qual o Estado e as relações humanas são prejudicados. Podemos dizer assim que a mesma crítica se estende ao Warburton, pois este compartilha o mesmo pensamento de Hobbes ao assumir que o cristianismo deveria ser a religião oficial do Estado. Depreende-se daqui que, conforme o pensador genebrino, a religião é importante e útil para o bom funcionamento do Estado, porém, não é qualquer uma (ou de qualquer modo) que consegue realizar tal tarefa. Desse modo, Rousseau afirma que é importante que o Estado não careça de religião. É dito nas *Cartas Escritas da Montanha*: “valeria mais a pena não ter nenhuma religião do que ter uma bárbara e perseguidora” (ROUSSEAU, 2006, p. 171). Em casos extremos, em que a religião é professada da forma intolerante e inquisidora, Rousseau deixa claro que é preferível ser não-religioso, que preserve a paz do gênero humano, a ser um mau servidor de Deus, embasado em opiniões ortodoxas.

Em suma, o que Rousseau crítica é o cristianismo romano, aquele poder temporal da igreja que promove guerras e leva à intolerância por se considerar a verdadeira agência de Deus na terra, e não o cristianismo em sua essência, em sua pureza original, cujo objetivo é fortalecer os laços entre os seres humanos ao divulgar a mensagem de que todos são irmãos por serem filhos do mesmo Pai.

Fábio: não juravam morrer ou vencer, mas juravam voltar vencedores, e cumpriam seu juramento. Nunca os cristãos agiram de forma semelhante, pois acreditariam estar desafiando Deus” (ROUSSEAU, 1996, p.164).

Lemos na *Profissão de Fé* um elogio ao cristianismo primitivo ao mostrar a sua estima pela mensagem de Cristo. Podemos dizer que, nesse caso, a religião natural do vigário parece guardar do cristianismo primitivo essa dimensão universal favorável à tolerância e à paz de todos, a fim de nutrir positivamente o elo social humano ao aspirar o bem e à união do gênero humano. Desse modo, o vigário de Rousseau evita os extremos dos partidarismos religiosos, pois perdem o caráter universal que inspira a humanidade nos indivíduos em prol de suas opiniões exclusivistas, egoístas e tirânicas, que levam à deterioração das relações humanas. Mas ainda que o personagem vigário aponte a utilidade e a necessidade da religião em geral para a conduta humana, buscando nela um conteúdo universal, isso não fez com que Rousseau ocultasse a sua escolha religiosa. Sobre isso, ele diz nas *Cartas Escritas da Montanha* que “prefere a religião cristã a qualquer outro culto, e a Reforma evangélica a qualquer outra seita” (ROUSSEAU, 2006, p.189-190). Preferindo, portanto, a reforma protestante ao catolicismo romano, Rousseau não a escolhe sem razão, pois a primeira conserva algo de essencial para ele: o princípio da tolerância.

2.3- Catolicismo e Protestantismo em Rousseau

Não é por acaso que Rousseau diferencia em suas obras dois tipos de cristianismo a fim de poder assim justificar o seu cristianismo à moda de Cristo. Em razão disso, nas *Cartas Escritas da Montanha*, ele deixa claro que a sua crítica não foi direcionada ao cristianismo em si enquanto forma de fé que conserva a verdadeira mensagem evangélica, mas sim a igreja católica. Um fato curioso da vida de Rousseau no que concerne à religião e que não podemos deixar sem relato é que o genebrino, ao seu dezesseis, abriu mão de sua fé protestante, religião na qual foi criado, para se converter ao catolicismo. Porém, em 1754 abjurou a fé católica para aderir novamente o protestantismo. Rousseau, tendo professado tanto o catolicismo quanto o protestantismo, mostrando, de certo modo, a sua relação conturbada com a religião, deixou claro, com isso, a sua preferência religiosa.¹³⁴

Parece que, para Rousseau, a “Reforma Evangélica” (termo este que ele utiliza para se referir à reforma protestante) guarda aquela liberdade religiosa carecida no catolicismo romano em termos de cada um ser juiz competente de sua própria

¹³⁴ Na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau comenta sobre a fé herdada que recebeu dos seus familiares: “Feliz por ter nascido na religião mais razoável e mais santa que há sobre a Terra, permaneço indissolavelmente ligado ao culto dos meus pais; como eles, tomo a Escritura e a razão como as únicas regras de minha crença; como eles, desafio a autoridade dos homens e concordo em submeter-me a suas fórmulas apenas quando percebo a verdade delas (ROUSSEAU, 2005, p.72-73).

interpretação da Bíblia. O espírito, a autoridade da razão, ganha um grande espaço no protestantismo, uma vez que a igreja católica é colocada em questionamento quanto ao privilégio de ser a única entidade institucional portadora da salvação e intérprete da Bíblia. Embora Rousseau mostre o seu apreço e preferência pela teologia protestante, ele não deixa de lançar críticas aos cristãos reformados. Segundo o genebrino, os protestantes caíram em contradição quando perseguiram aqueles que discordavam de sua doutrina, já que os mesmos “toleravam ou deviam tolerar todas as interpretações, menos uma, a saber, a que tira a liberdade de interpretação” (ROUSSEAU, 2006, p. 181). Ou seja, os reformados romperam com o princípio básico da reforma, aquele que permite a cada um a dar o seu próprio sentido à Bíblia.¹³⁵ Assim, essa liberdade proclamada é obstruída pelos próprios membros da religião protestante ao perseguir aqueles que professavam uma fé divergente da sua. Não sem razão, Rousseau afirma nas *Cartas Escritas da Montanha*:

Sei que vossa história e a da Reforma, em geral, está cheia de fatos que apontam uma inquisição muito severa, e que, de perseguidos, logo os reformadores tornaram-se perseguidores: mas esse contraste, tão chocante em toda história do cristianismo, na vossa história, não prova outra coisa a não ser a inconsequência dos homens e o império das paixões sobre a razão. De tanto discutir contra o clero católico, o clero protestante adquiriu um espírito questionador e mesquinho. Quis tudo decidir, tudo regulamentar, pronunciar-se sobre tudo: cada um quis propor modestamente a sua opinião a todos, como se fosse a Lei suprema. Essa não era a maneira de se viver em paz (ROUSSEAU, 2006, p. 185).

Rousseau reconhece aqui que os reformadores se afastaram drasticamente do verdadeiro espírito da “Reforma Evangélica”, o que fez com que eles seguissem mais as suas paixões do que os princípios fixados pela Reforma. Desse modo, o espírito dos reformadores não era o mesmo que o da teologia protestante, uma vez que, de acordo com o genebrino, “a religião protestante é tolerante por princípio, é essencialmente tolerante, é tanto quanto se possa sê-lo, pois o único dogma que ela não tolera é o da intolerância”(ROUSSEAU, 2006, p.186). Para Rousseau, os reformados, ao manifestarem uma conduta intolerante contra outros credos, abandonaram a própria causa em prol de suas opiniões arbitrárias no que concerne à salvação, expondo toda religião divergente da sua a diversas formas de violência e sanha punitiva. Sobre isso, Gouhier sustenta que, para Rousseau,

¹³⁵ Rousseau diz nas *Cartas Escritas da Montanha*: “ Tais são os dois pontos fundamentais da Reforma: reconhecer a Bíblia como regra de sua crença e não admitir outro intérprete do sentido da Bíblia além de si mesmo. A combinação desses dois pontos constitui o princípio pelo qual os cristãos reformados se separaram da Igreja Romana” (ROUSSEAU, 2006, p.181).

[...] “o espírito da reforma” é uma coisa, “o espírito dos reformadores” é uma outra. A reforma é “santa” porque ela convida a razão e a consciência a se reconhecer no Evangelho, porque ela une a livre interpretação da Escritura à ideia de que a Escritura não contém nada de inacessível a um ser naturalmente dotado de razão e de consciência (GOUHIER, 1984, p.35).¹³⁶

Vemos aqui que os reformadores agem de maneira hipócrita quando manifestam atitudes que levam à intolerância religiosa. Assim, o verdadeiro espírito da igreja reformada não é estabelecer uma “[...] profissão de fé precisa, articulada e comum a todos os seus membros”(ROUSSEAU, 2006, p.187), mas sim salvaguardar a liberdade evangélica, a fim de respeitar aqueles que praticam sinceramente a religião que professa. Nesse sentido, impor e prescrever fórmulas de como se deve crer em Deus é ferir um dos fundamentos da reforma evangélica, é agir de maneira contrária aos seus propósitos. É dessa forma que Rousseau compreende que um autêntico reformado deveria ser respeitoso com outros dissensos religiosos.

Todavia, há algo de importante que o Rousseau não deixa de notar sobre os cristãos na *Carta a Cristophe de Beaumont*:

Todos os cristãos promoveram guerras religiosas, e a guerra é nociva aos homens. Todas as facções foram perseguidoras e perseguidas, e a perseguição é nociva ao homem. Muitas seitas glorificam o celibato, e este é tão nocivo à espécie humana que, se fosse seguido por todos, a espécie pareceria(ROUSSEAU, 2005, p.81).

Ele observa que todos os partidos religiosos cristãos semearam guerras e discórdias quando se tratava de interpretar a fé, a experiência religiosa fundamental. O mal da religião é provocar cruéis flagelos à humanidade. Daí que nenhuma religião cristã se mostrou capaz de prevenir aquele sentimento feroz que arrasta os indivíduos ao desprezo e à perseguição. Com isso, os grupos e facções religiosas rompem facilmente os laços sociais entre os seres humanos, expondo-os aos riscos da insociabilidade por questões que se remetem à fé.

No trecho acima, também vemos uma crítica de Rousseau ao catolicismo no que concerne ao celibato. Para o genebrino, é antinatural o ser humano abrir mão de suas relações sexuais. Nesse sentido, essa condição que nos coloca contra o que a natureza nos designou é mais uma forma humana de encontrar esse estado elevado santo que diz agir em prol do zelo da salvação. Contra isso, Rousseau faz a sua crítica às igrejas por fixar

¹³⁶ No original: “[...] l’esprit de la réformation” est “sainte” parce qu’elle invite la raison et la conscience à se reconnaître dans l’Evangile, parce qu’elle unit la libre interprétation de l’Ecriture à l’idée que l’Ecriture ne contient rien d’inaccessible à un être naturellement doué de raison et de conscience”.

institucionalmente os meios de purificação. Podemos perceber que o genebrino percebe os efeitos temporais prejudiciais das ações institucionais religiosas para as relações humanas. O que se nota também é que essas instituições que demandam a autoridade dos padres muitas das vezes ofendem e burlam a natureza quando tentam extirpar aquilo que é inerente à constituição humana, por exemplo, o uso da razão, da consciência e das paixões, a fim de fundamentar as suas doutrinas. Assim, ele faz a seguinte crítica à religião católica nas *Cartas a Christophe de Beaumont*:

Peço-lhe apenas que concorde que se a França tivesse professado a religião do Padre Saboiano – religião tão simples e tão pura, que faz temer a Deus e amar os homens- os rios de sangue não teriam inundado tão frequentemente os campos franceses; esse povo tão brando e tão alegre não teria espantado os outros com suas crueldades em tantas perseguições e massacres, da Inquisição de Toulouse até a véspera de São Bartolomeu, das guerras dos albigenses até as dragonadas. O Conselheiro Anne du Bourg não teria sido enforcado por se inclinar à brandura para com os reformados; os habitantes de Merindol e de Cabrière 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, 2005, p.96).

Rousseau cita os episódios de intolerância cometidos na França em virtude do alcance da unanimidade da fé católica. Ainda comenta que se a população lá tivesse professado a religião natural não existiria conflitos em termos religiosos. Aqui identificamos que a experiência de fé do vigário também faz jus à ideia de tolerância. Se ela fosse predominante na França, o gênero humano viveria em paz com os seus semelhantes, não haveria disputa a fim de saber qual é a religião mais eloquente para o criador. Além disso, Rousseau menciona ali o famoso processo do comerciante de tecidos de Toulouse, o Calas, processo este que Voltaire comenta em seu *Tratado sobre a Tolerância*. Nele, o filósofo Voltaire relata como Jean Calas e sua família foram vítimas da intolerância religiosa deflagrada pelos católicos franceses. Evento histórico de grande repercussão, Jean Calas foi condenado injustamente pelo assassinato de seu filho, Marc Antoine Calas. Tal acusação feita pelos seus vizinhos de Toulouse se deu porque Calas era protestante e seu filho, católico.

Devido a acusações infundadas e boatos propagados pelos católicos dessa região, esse fervor lascivo e feroz da população de Toulouse pressionou o Estado a condenar Jean Calas pela morte do seu filho. Porém, o fato é que as evidências apontaram que Marc- Antoine Calas, o filho, havia cometido suicídio, enforcando-se. Assim, ficou evidente que

Calas, exclusivamente por causa de intolerância religiosa, foi alvo da cegueira fanática dos católicos franceses ao ser condenado à morte no dia 9 de março de 1762.

No século XVIII, esse caso foi marcante para evidenciar como a intolerância religiosa ainda era um problema bastante presente a ser discutido e solucionado. Voltaire e Rousseau usam esse caso como exemplo a fim de mostrar um posicionamento contra a perseguição religiosa. Levando suas posições às últimas consequências, Rousseau diz que a tolerância teológica chega a ser mais importante do que a tolerância civil: “Ouço dizer incessantemente que é preciso admitir a tolerância civil, não a teológica; mas o meu pensamento é exatamente o oposto” (ROUSSEAU, 2005, p. 89).

Para melhor entendermos essa ideia, vemos que em outros escritos de Rousseau a tolerância teológica é uma condição necessária, a fim de se alcançar a tolerância civil, ou seja, só é possível existir a tolerância na esfera pública quando a intolerância religiosa é suprimida das práticas das igrejas. Com isso em mente, não podemos nos esquecer de algo importante no pensamento de Rousseau: a tolerância teológica e a cívica estão entrelaçadas e indissociáveis em suas reflexões, já que, ausente as duas, efeitos danosos para a conservação da ordem social hão de ocorrer.

2.4- A tolerância civil e a tolerância teológica em Rousseau: contexto e consequências

Para deixar mais evidente essa relação entre a tolerância civil e a teológica, Rousseau declara na *Profissão de fé*:

A distinção entre a tolerância civil e a teológica é pueril e vã. Essas duas tolerâncias são inseparáveis e não podemos admitir uma sem admitir a outra. Os próprios anjos não viveriam em paz com homens que os encarassem como inimigos de Deus (ROUSSEAU, 1995, p.422).

Aqui, a tolerância civil e a teológica se confundem, no sentido de que os conflitos religiosos não se reduzem somente ao âmbito exclusivamente teológico, pois tais divergência no campo da experiência religiosa da fé suscitam efeitos nefastos à coesão social. Da mesma maneira também, a intolerância civil não se distingue da intolerância religiosa, segundo o genebrino. Sobre essa discussão, Rousseau a aborda de uma forma singular, já que:

[e]laborada no contexto de guerras de religião, essa diferença entre tolerância eclesiástica e tolerância civil consiste em reconhecer às Igrejas o direito de não tolerar as divergências no seio delas, mas de retirar delas, em nome da tolerância civil, o direito de não apelar à sanção dos poderes públicos. A

intolerância das Igrejas, admitida pelo Estado, deve se limitar à excomunhão (WATERLOT, 2004, p. 102).¹³⁷

Rousseau não adere à distinção tradicional entre a tolerância civil e eclesiástica, uma vez que o pensador genebrino evidencia que o Estado não pode compactuar com as igrejas em termos de intolerância religiosa. Conforme Waterlot: “É, portanto, um engano de pensar que se pode, sem consequência, conceder as Igrejas um tipo de intolerância para uso estritamente interno: ninguém poderá impedir os efeitos sociais” (WATERLOT, 2004, p.103).¹³⁸ Para Rousseau, é inviável qualquer tipo de intolerância no corpo político, pois ambas desencadeiam graves consequências sociais. Admitir a intolerância interna das igrejas é colocar em risco os vínculos sociais. Nesse sentido, é necessário exortar politicamente à tolerância eclesiástica as instituições religiosas, para que assim a pluralidade confessional seja assegurada, pois a tolerância civil sozinha não garante a coexistência pacífica dos indivíduos, porque não garante a coexistência de credos religiosos. Desse modo, impor por meio da lei civil a tolerância teológica significa impedir internamente os efeitos sociais originados pelos conflitos entre as igrejas.

Diferente de Rousseau, outro filósofo importante nesse debate, John Locke, já havia pensando essa distinção. *Na carta acerca da tolerância*, ele deixa isso bem visível quando separa a função da igreja da função da comunidade civil. Para Locke, zelar pela salvação das almas é papel da instituição religiosa e não do magistrado civil, cujo objetivo é trabalhar em prol da segurança e dos bens civis dos cidadãos, por isso só a ele cabe cuidar das coisas terrenas, das coisas “humanas”. Nesse sentido, Locke já afirmava: “[...] o cuidado das almas não pode pertencer ao magistrado civil, pois seu poder consiste totalmente em coerção” (LOCKE, 1973, p.12). Sendo assim, a religião, para Locke, não deve ser imposta pela força externa. O magistrado pode até fazer apelo à argumentação para persuadir religiosamente os seus membros, contudo, “uma coisa é persuadir, outra ordenar; uma coisa é insistir por meio dos argumentos, outra por meio de decretos” (LOCKE, 1973, p.12). Segue-se daqui que é vedado ao poder civil fixar maneiras de adorar a Deus através das leis. Partindo disso, a igreja, segundo Locke, é uma “sociedade

¹³⁷ No original: “Elaborée dans le contexte des guerres de religion, cette différence entre tolérance ecclésiastique et tolérance civile consiste à reconnaître aux Églises le droit de ne pas tolérer des divergences en leur sein, mais leur retire, au nom de la tolérance civile, le droit d’en appeler à la sanction des pouvoirs publics. L’intolérance des Églises, admise par l’État, doit se limiter à l’excommunication”.

¹³⁸ No original: “C’est donc une duperie de penser qu’on peut, sans conséquences, accorder aux Églises une sorte d’intolérance à use strictement interne: nul ne pourra empêcher les effets sociaux”.

livre e voluntária” (LOCKE, 1973, p.12), visto que não é fundada pela coerção, mas sim pela própria iniciativa daqueles que querem fazer parte de alguma instituição religiosa.

Ninguém está subordinado por natureza a nenhuma igreja ou designado a qualquer seita, mas une-se voluntariamente à sociedade na qual acredita ter encontrado a verdadeira religião e forma de culto aceitável por Deus (LOCKE, 1973, p.12).

A esperança numa vida futura é um dos motivos da existência da igreja. Por ser uma sociedade livre, as pessoas têm a liberdade de entrar ou sair dela quando a comunidade já não corresponde às suas expectativas espirituais, o que não significa que a igreja carece de normas religiosas, de uma organização que mantém o seu funcionamento, sem as quais, ela não subsiste. Nesse sentido, a sociedade religiosa, conforme Locke, deve conter leis para regulamentar o modo como se deve proceder dentro dela, por exemplo: estipular reuniões; estabelecer critérios para expulsar ou aceitar membros dessa união de caráter espontâneo; instaurar doutrinas e artigos de fé em virtude da salvação das almas, já que o seu único poder é expulsar qualquer um que não aja conforme os seus preceitos.

O tema ganhou imenso destaque no iluminismo francês, como se vê pelo caso de Rousseau e Voltaire. Outro filósofo que faz essa distinção é Diderot. Este distingue no verbete *Intolerância* a intolerância eclesiástica da intolerância civil.¹³⁹ De acordo com ele, a primeira “consiste em considerar como falsa toda religião que não seja aquela que se professa e a demonstrar isto abertamente, sem ser impedido por nenhum terror, por nenhum respeito humano, mesmo com risco de perder a vida” (DIDEROT, 2015, p.212). Já a intolerância civil, Diderot a define da seguinte maneira: “consiste em romper toda relação e em perseguir por todos os meios violentos aqueles que têm uma maneira diferente da nossa de pensar sobre Deus e sobre o culto” (DIDEROT, 2015, p.212). Parece aqui que a intolerância civil é muito mais perigosa à vida coletiva do que a intolerância eclesiástica, visto que aquela gera impactos cívicos prejudiciais às relações humanas. Daí a declaração de Diderot: “[...] o intolerante, tomado nesse último sentido [civil], é um

¹³⁹ Jules Simon, em seu texto *La Religion Naturelle*, retoma essa diferença entre a intolerância eclesiástica e a intolerância civil quando declara: “Il y a deux intolérances, l’une au dedans, l’autre au dehors, l’intolérance ecclésiastique et l’intolérance civile. La première découle du principe même sur lequel toute religion positive est fondée; la seconde est l’abus le plus terrible que les hommes puissent faire du nom de Dieu. Autant il est raisonnable d’exclure de l’Église ceux qui ne croient pas ce que l’Église enseigne, autant il est criminel d’employer la force pour faire entrer dans l’Église ceux qui n’ont pas la foi. L’intolérance extérieure, l’intolérance civile, celle qui est criminelle, est tout entière dans cet emploi de la force (SIMON, 1856, p.393).

homem mau, um mau cristão, um súdito perigoso e um mau cidadão” (DIDEROT, 2015, p.212). Este intolerante assume várias facetas da maldade tanto em termos políticos quanto religiosos. Disso decorre que, para ele, é ímpio todo ser humano que perverte a religião ao torná-la odiosa, tirânica e insociável, sobretudo, quando quer impor através da força a sua crença. Além disso, são ímpios todos aqueles que usam a religião enquanto meio para alcançar os seus próprios interesses, como também aqueles que despertam com ela paixões coléricas que acarretam no derramamento de sangue entre os povos. Portanto, a única maneira legítima para estabelecer a religião é através “da instrução, da persuasão e da prece” (DIDEROT, 2015, p.213). Sendo, portanto, um meio ilegítimo recorrer à força, à crueldade, à violência e ao constrangimento para converter religiosamente alguém.

Em Locke e em Diderot, portanto, a intolerância religiosa não é condenável de forma civil, isto é, a ação que acontece dentro das distintas instituições religiosas. Em Rousseau já não podemos dizer o mesmo, uma vez que, no capítulo VIII do livro IV *Do Contrato social*, o genebrino deixa claro que tudo que se mostra prejudicial à ordem civil, no registro das crenças particulares, deve ser proscrito do Estado, ou seja: qualquer religião que não promove a convivência da experiência de fé pacificamente, sendo portanto intolerante, deve ser banida. Com isso, parece que Rousseau pretende “corrigir” não apenas civicamente, mas também teologicamente, as possíveis causas da desordem social originadas da intolerância das instituições religiosas. Em outras palavras, é a partir de um pressuposto político que o pensador genebrino pensa os contornos da tolerância teológica. É nesse sentido que ele recorre a um recurso político para evitar os conflitos entre as diferentes expressões de fé, assumindo que a intolerância teológica se confunde com a intolerância civil, já que a primeira também é prejudicial aos vínculos fraternais humanos em sociedade, no sentido de que também gera efeitos práticos perniciosos que ultrapassam as fronteiras do âmbito religioso.

Assim, Rousseau define o que é ser intolerante na *Carta sobre a Providência*:

Assim, em princípio, denomino intolerantes todos aqueles que imaginam que um homem de bem deve necessariamente acreditar em tudo o que eles acreditam, e condenam impiedosamente os que não pensam como eles próprios. Com efeito, os fiéis raramente têm à disposição de deixar os condenados às penas eternas em paz neste mundo; e um santo que acredita viver com réprobos habitualmente antecipa ao ofício do diabo. E se houvesse incrédulos intolerantes que quisessem forçar o povo a não crer em nada, eu não os baniria menos severamente do que os que o querem forçar a crer em tudo que lhes agrada(ROUSSEAU, 2005, p. 135).

No que concerne aos intolerantes, Rousseau distingue aqui dois tipos: os religiosos supersticiosos e os ateus intransigentes. Para representar esses dois partidos extremos, Rousseau, por meio do vigário, constrói um diálogo na *Profissão de fé* entre dois tipos, o *Inspirado* e o *Raciocinador*; nomeados pelo seu oponente de cristão e incrédulo (ROUSSEAU, 2005, p.109). Rousseau usa esses dois personagens a fim de evidenciar que uma doutrina absurda e insensata, sem a interferência da autoridade humana, não se sustenta. Segundo o genebrino, ambos usam “uma linguagem áspera” para defender as suas posições, o que torna visível o comportamento intolerante dos dois lados.

Rousseau expressa claramente, na *Carta a Christophe de Beaumont*, que nenhum deles representa o seu posicionamento. Contrastando o pensamento desses dois personagens, vemos que eles entram em uma disputa, no intuito de refutar, um pelo testemunho humano e o outro pela razão, as fontes de conhecimento que fundamentam a crença em Deus. O vigário, longe desses partidarismos radicais, faz justamente o oposto: coaduna, em sua religião natural, a Bíblia e a razão, servindo-se delas como regras de sua fé. Ali, elas não são inconciliáveis, mas complementares em sua crença. A intolerância, portanto, é incompatível com a religião natural do vigário. Segundo Israel Alexandria Costa, em sua tese intitulada *Rousseau e mal da intolerância*, a impiedade produzida pela intolerância é algo antinatural nos seres humanos, pois vai contra a inclinação mais originária presente na natureza humana: a piedade, apresentada no *Segundo Discurso*. Como o estudioso aponta, a piedade se degenera quando predomina o tipo intolerante, uma vez que este “[...] não repugnaria degolar o seu próximo, mantê-lo na fogueira ou em grillhões, abrindo, por assim dizer, o inferno para o seu semelhante” (COSTA, 2013, p. 71). Segue-se disso que a impiedade dos intolerantes obscurece aquilo de mais natural no gênero humano,¹⁴⁰ fazendo com eles percam até mesmo a sua humanidade.

O contraste entre a impiedade do cristão intolerante da França e a piedade do homem do estado de natureza foi um dos pontos fortes da crítica rousseauiana 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 dos cristãos do seu século. Através do Vigário saboiano, ele chamará

¹⁴⁰ Em a *Nova Heloísa*, a personagem Júlia diz: “Vedes esses homens acostumados ao sangue, somente enfrentam os remorsos abafando a voz da natureza, tornam-se gradativamente cruéis, insensíveis, não dão importância à vida dos outros e a punição por ter podido faltar com a humanidade é a de perdê-la enfim completamente”(ROUSSEAU, 1994, p. 151).

à atenção de que a única verdadeira piedade é a que dá na relação homem-homem, e não na relação homem-Deus (COSTA, 2013, p.72).

Para o comentador, a religião do vigário é dita natural “porque o modelo de piedade que inspira o religioso é aquele que dá exemplo o modelo natural” (COSTA, 2013, p.73). A religião natural do vigário resgata aquilo que é mais primitivo, “originário”, no ser humano: o sentimento de comiseração. Já a intolerância nasce do amor-próprio, do exercício comparativo do julgamento no qual emergem a vaidade e o orgulho. Esse processo faz com que se enfraqueça cada vez mais essa marca natural humana a ponto de ser substituída pela impiedade. E é esse elemento nocivo que faz com que o gênero humano despreze os doces sentimentos de sua condição natural. Com efeito, é a partir dessa chave comparativa entre o homem natural e o homem intolerante que o comentador entende os malefícios da intolerância. Não por acaso, Rousseau sustenta na *Carta a Christophe de Beaumont*:

Assim, o zelo pela salvação dos homens não é a causa das perseguições; são o amor-próprio e o orgulho que a produzem. Quanto menos razoável é um culto, mas se busca estabelecê-lo pela força. Aquele que professa uma doutrina insensata não pode tolerar que se ouse vê-la tal qual ela é; a razão se torna então, o maior dos crimes (ROUSSEAU, 2005, p.82).

O amor-próprio desencadeia uma paixão feroz que provoca um fervor excessivo no coração dos intolerantes, o que faz com que eles debilitem, através dos seus delírios fanáticos e ações inflexíveis, as relações humanas, trazendo, com isso, males maiores à sociedade. Portanto, “na perspectiva da antropologia moral rousseauiana, um homem que envenena a sua alma com o mal da intolerância, que acredita que sua opinião é preferível à de todos os demais, é um homem que cedeu à desordem social” (COSTA, 2013, p.78). Sejam os fanáticos religiosos intolerantes, sejam os incrédulos intolerantes, ambos são maléficis às relações sociais, um mal que deve ser extirpado para o bem da felicidade pública. Para evitar esses dois extremos, o vigário recorre à razão, em sua religião, para acabar com os abusos da superstição, bem como faz apelo ao sentimento a fim de sustentar a impossibilidade da razão de desvendar de forma absoluta a natureza de Deus.

Em razão disso, o conselho que o vigário dá ao seu jovem ouvinte é:

Meu bom jovem, sê sincero e verídico sem orgulho; aprende a ser ignorante, não enganarás nem a ti mesmo nem aos outros. Se algum dia teus talentos cultivados te colocaram em condições de falar aos homens nunca lhes fales senão de acordo com tua consciência sem te incomodar em ver se te aplaudem. O abuso do saber produz incredulidade. Todo homem doto despreza o

sentimento do vulgo, cada um quer ter um só para si. A orgulhosa filosofia conduz ao fanatismo. Evita esses extremos; permanece sempre firme no caminho da verdade, ou do que te parecer sê-lo na simplicidade do teu coração, sem te afastares dele por vaidade ou por fraqueza. Ousa confessar Deus entre os filósofos; ousa pregar a humanidade entre os intolerantes. Serás o único do teu partido, talvez, mas trará em ti mesmo um testemunho que te dispensará dos testemunhos dos homens. Não importa se te amam ou se te odeiam, se leem ou desprezam teus escritos; diz o que é verdade, faz o que é bom; o que importa é cumprir teus deveres na terra e é esquecendo-te de ti mesmo que trabalhas por ti. Meu filho, o interesse particular nos engana; só a esperança do justo não ilude (ROUSSEAU, 1995, p.428).

Aqui vemos como o vigário lida com os conflitos entre os filósofos incrédulos¹⁴¹ e os fanáticos religiosos. Não encontrando ali nenhuma resposta para as suas indagações acerca dos mistérios divinos, o vigário encontra nos dogmas da religião natural o consolo necessário para o seu coração, um que obstrua o terreno fértil da dúvida, bem como contemple a tolerância civil e a eclesiástica que faltavam naquelas visões de mundo de caráter filosófico e religioso delineados na *Profissão de fé*.¹⁴²

O vigário não confere à razão uma autoridade plena, pois ela usada de maneira abusiva leva ao ateísmo, como também não concede ao sentimento esse tipo de autoridade, visto que o sentimento religioso pode se tornar virtuoso ou vicioso. Se, por um lado, o primeiro estimula o gênero humano a cumprir os seus deveres terrenos, levando uns aos outros a se amar e a se respeitar mutuamente, por outro, o segundo resta entregue às mãos da intolerância, do fanatismo e de paixões danosas para as relações humanas. Daí que os artigos de fé do vigário têm o intuito de produzir um efeito prático na conduta humana, uma vez que “o conteúdo da *Profissão* é evidentemente de ordem especulativa, mas seu fim não o é” (GOUHIER, 1984, p.35).¹⁴³ Quer dizer, seus dogmas

¹⁴¹ Quanto a eles, o vigário diz: “Evitais aqueles que, sob pretexto de explicar a natureza semeiam desoladoras doutrinas no coração dos homens; seu ceticismo aparente é cem vezes mais peremptório e mais dogmático do que o tom resolutivo dos seus adversários. Sob o altivo pretexto de que só eles são esclarecidos, verídicos e de boa-fé, submetem-nos imperiosamente as suas decisões definitivas e pretendem oferecer-nos como verdadeiros princípios das coisas os ininteligíveis sistemas que construíram com sua imaginação. De resto, invertendo, destruindo, calcando com os pés tudo o que os homens respeitam, retiram dos aflitos o último consolo para as suas misérias, dos poderosos e dos ricos o único freio para as suas paixões, arrancam do fundo dos corações os remorsos pelo crime, a esperança da virtude e ainda se vangloriam de ser os benfeitores do gênero humano” (ROUSSEAU, 1995, p.426).

¹⁴² Sobre isso, Salinas Diz em sua obra *O iluminismo e os Reis Filósofos*: “[Rousseau] briga com todo mundo, como já dissemos, com os clérigos católicos de um lado e, de outro, com o partido adverso, os dos *philosophes*” (SALINAS, 1991, p.72). E ainda declara mais à frente: “Se não é possível dizer, assim, com segurança que Rousseau é um iluminista, o que se pode dizer com absoluta segurança é que é um verdadeiro desmancha- prazeres da festa iluministas (SALINAS, 1991, p.72).

¹⁴³ No original: “Le contenu de la Profession est évidemment d’ordre spéculatif, mais sa fin ne l’est pas”.

têm uma finalidade prática que aspiram ao bom comportamento em sociedade. Sobre isso, o comentador Gouhier deixa claro que:

Essa preocupação prática limita a pesquisa às questões, cuja resposta, segundo Rousseau, tem consequências em nossa conduta. Se há um Deus, se minha alma é imortal, se eu sou um ser livre, estas verdades me impõem certas atitudes em relação à Deus, meus semelhantes e a mim mesmo; elas governam minha vida interior e minha vida social (GOUHIER, 1984, p.35).¹⁴⁴

Em outras palavras, os artigos de fé do vigário, que se referem à existência de Deus, à imortalidade da alma e a liberdade humana, têm a finalidade de assegurar a moral e a tolerância civil e teológica na esfera da vida prática. E, segundo Kawauche, “esse credo mínimo apresenta verdades compatíveis com as doutrinas das três religiões monoteístas e, poderia, pelo menos hipoteticamente, ser admitida por elas” (KAWAUCHE, 2021, p. 155). Essa é a forma que o vigário encontra para tentar inibir a intolerância e as inimizades de caráter religioso das relações humanas. Portanto, a intolerância, seja ela civil ou religiosa, macula a natureza humana. Na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau sustenta:

Quando todos os agitados interesses particulares finalmente se chocam, quando o amor de si posto em fermentação se transforma em amor-próprio, quando a opinião, tornando o universo inteiro necessário para cada homem, torna-os todos inimigos natos uns dos outros e faz com que nenhum consiga encontrar seu bem a não ser no mal de outrem, então, a consciência mais débil que as paixões exaltadas, é sufocada por elas, e não persistem na boca dos homens exceto como palavra feita para se enganarem mutuamente (ROUSSEAU, 2005, p.49).

O mal do amor-próprio é silenciar a luz interior (a consciência), aquela voz moral interior presente no gênero humano, uma ambição pela qual é enfraquecido o sentimento de piedade naturalmente impresso no coração dos indivíduos. A intolerância degenera o homem e faz com que ele se torne cada vez mais distante de sua humanidade quando é arrebatado por paixões coléricas que levam a odiar e a censurar outrem devido à incompatibilidade de credo. Em suma, o intolerante é desprovido de humanidade, de benevolência e de compaixão pelo seu semelhante. Em razão disso, a função da religião natural seria resgatar esse sentimento natural da piedade que o homem carrega em si mesmo, quer dizer, uma retomada de consciência dessa doçura originária que faz com

¹⁴⁴ No original: “Cette préoccupation pratique limite la recherche aux questions dont la réponse, selon Rousseau, a des conséquences dans notre conduite: s’il y a un Dieu, si mon âme est immortelle, si je suis un être libre, ces vérités m’imposent certaines attitudes envers ce Dieu, mès semblables et moi-même; elles gouvernent ma vie intérieure et ma vie sociale”.

que ele se permita colocar espontaneamente no lugar de outrem. Por isso, a função da religião, para Rousseau, é suscitar o bem agir, é fazer com que o bem penetre a razão e que seja sentido pelo coração. Podemos dizer, então, que o vigário de Rousseau quer encontrar com a religião natural um culto razoável, uma moral feita para toda humanidade, além de “privar a intolerância de seu punhal” (ROUSSEAU, 2005, p.82), extirpando a latente dedicação religiosa funesta dos corações humanos em prol da ideia de tolerância.

Em suma, percebemos que a experiência religiosa, em Rousseau, deve ter sempre em mira a tolerância. Como vimos, ele não faz uma distinção entre a tolerância teológica e a civil, pois a primeira é um pré-requisito necessário para a manutenção da ordem que funda o sentido da segunda. É inadmissível, para o genebrino, a aceitação passível de uma intolerância religiosa declarada no interior das distintas igrejas, quer dizer, aqueles conflitos nutridos na esfera das relações privadas. Portanto, o genebrino objetiva prevenir as intrigas particulares abertas (a intolerância eclesiástica) entre as instituições religiosas, pois esta tiraniza a nossa natureza e faz desabrochar em nós a maldade. Nesse sentido, a religião mais apropriada, para Rousseau, é aquela que preza pela liberdade de consciência, uma que é imune às doutrinas particulares teológicas que separam os seres humanos, acabando por torná-los estranhos, mais ainda, acabando por instaurar um sentimento de ódio uns pelos outros. Desse modo, a moralidade é vinculada à religião, visto que um indivíduo que abre mão do seu lado espiritual por se julgar incrédulo é destituído de virtude segundo Rousseau.

Apesar de Rousseau abordar o tema da tolerância em suas obras, a fim de alcançar o fortalecimento dos vínculos sociais entre os indivíduos que professam diferentes credos, algo peculiar não pode deixar de ser levado em considerações: a irreligiosidade, de uma certa maneira, é vista negativamente em sua filosofia, pois aquele destituído de uma prática religiosa é considerado um indivíduo carente das virtudes que fundamentam a coesão social. Mais precisamente, a crença na existência de Deus, segundo o genebrino, é a base mais resistente da moralidade. Nesse sentido, os incrédulos libertinos podem apresentar algum perigo à moralidade, dado que as suas atitudes se situam à margem dos vínculos gerados pela experiência de fé acima descrita, bem como as suas ideias tendem até mesmo a remover a consolação e a esperança daqueles que buscam ser indenizados de suas injustiças em uma vida futura. Não à toa, Rousseau diz: “É falta de humanidade perturbar as almas pacíficas e entristecer os homens inutilmente, quando o que se quer

ensinar não é certo nem útil” (ROUSSEAU, 2005, p. 135). Partindo desse pressuposto, resta discutir uma temática extremamente delicada na filosofia da experiência religiosa de Rousseau, pois, como se pode entrever, seu conceito de tolerância parece não ser extensivo aos incrédulos. Daí a questão: o que fazer com eles em uma comunidade que se pretende pacífica?

2.5 O lado nocivo da irreligiosidade: Rousseau intolerante?

De acordo com o vigário, para encontramos sossego espiritual devemos desprezar tudo aquilo que pode inquietar o nosso espírito. O objetivo do personagem não é penetrar em debates metafísicos acerca da natureza de Deus, no intuito de filosofar sobre essas questões que estão além de sua compreensão, mas sim consultar intimamente o seu coração. Para isso, o vigário deixa explícito que não recorre à tradição filosófica, uma vez que esta só aumentou suas dúvidas ao invés de saná-las, deixando o seu espírito atormentado por tirá-lo de sua paz interior com questões insolúveis, as quais obscurecem, ao mesmo tempo, o seu sentimento religioso. Não sem motivo, o vigário recomenda: “Evite aqueles que, sob o pretexto de explicar a natureza semeiam desoladoras doutrinas no coração dos homens” (ROUSSEAU, 1995, p. 426).

A sua crítica aqui é direcionada aos filósofos incrédulos, pois as suas filosofias herméticas os conduzem a pensar somente em si mesmos, tornando-os alheios aos interesses coletivos. Por isso, “arrancar do coração dos homens toda crença em Deus é destruir toda virtude” (ROUSSEAU, 2005, p. 186). O abuso do saber movido pelo perigoso amor-próprio faz emergir o egoísmo e o interesse particular nos corações dos irreligiosos,¹⁴⁵ o que reforça aqui que as suas ações podem fragilizar os laços morais entre os humanos. E isso fez com que o autor genebrino declarasse que o descrente é mais pernicioso para a sociedade do que o religioso fanático. Não por acaso, Rousseau, na *Profissão de fé*, considera a irreligião pior do que o fanatismo para as relações sociais, o que o levou a sustentar uma perspectiva totalmente diferente da de Bayle, cuja filosofia é a favor de uma tolerância radical, que inclui até

¹⁴⁵ Sobre isso, Rousseau declara: “O interesse particular que, na concorrência, triunfa necessariamente sobre todas as coisas, ensina cada um deles a disfarçar o vício sob a máscara da virtude. Que todos os outros façam o que é bom para mim à custa do que é bom para eles; que tudo se refira só a mim; que morra todo o gênero humano, se for preciso, no sofrimento e na miséria para poupar-me um momento de dor ou de fome; está é a linguagem interior de todo incrédulo que raciocina. Sim, afirmarei isso toda a minha vida, todo aquele que diz em seu coração que não existe Deus e fala outra coisa não passa de um mentiroso ou de um louco” (ROUSSEAU, 1995, p.430).

mesmo os ateus.¹⁴⁶ Levando isso em conta, o genebrino faz o seguinte comentário a respeito da filosofia bayliana:

Bayle demonstrou muito bem que o fanatismo é mais funesto que o ateísmo, e isso é incontestável, mas o que ele não disse e não é menos verdade é que o fanatismo, embora sanguinário e cruel, é uma paixão grande e forte, que eleva o coração do homem, que o faz desprezar a morte, que lhe dá uma força prodigiosa e que só devemos orientar melhor para tirar dela as mais sublimes virtudes, ao passo que a irreligião, e em geral o espírito raciocinador e filosófico, prende à vida, efemina, avilta as almas, concentra todas as paixões na baixeza do interesse particular, na abjeção do eu humano, e assim sabota secretamente os verdadeiros fundamentos de toda sociedade, pois o que os interesses particulares têm em comum é tão pouca coisa, que nunca contrabalançará o que tem de oposto (ROUSSEAU, 1995, p. 427).

Em oposição a Rousseau, para Bayle, os ateus podem ser sim virtuosos e ausentes de inclinações viciosas. Nesse sentido, segundo Maria Cecília de Almeida: “[...] em termos morais, na prática da virtude, os ateus seriam, sob a ótica de Bayle, mais virtuosos que os cristãos, pois ao praticar uma boa ação veem nela mesma a sua finalidade e não aspiram recompensas em outras vidas”.¹⁴⁷ A estudiosa deixa claro que os ateus, conforme Bayle, podem ser sim mais virtuosos que aqueles seguem princípios religiosos, pois os primeiros fazem o bem, agem de maneira honesta, sem buscar reconhecimento algum em uma vida pós-morte. Aqui o lado moral da religião não é eficiente quando se trata de obstruir completamente os desregramentos da conduta humana. Ou seja, em Bayle, não há essa ligação estreita entre religião e fortalecimento da moralidade.

Já segundo Rousseau, os filósofos irreligiosos fazem de si o centro do universo, o que os torna insolidários ao bem comum, visto que eles só se preocupam com os seus próprios interesses “em repouso no seu gabinete” (ROUSSEAU, 1995, p.427). Desatentos à relevância moral da experiência religiosa, impedem o nascimento de valores religiosos socialmente compartilháveis e propagam a desunião, pois tais indivíduos reduzem “todas as afeições a um secreto egoísmo, tão funesto à população quanto à virtude” (ROUSSEAU, 1995, p.427). O espírito irreligioso e incrédulo, uma vez cegos para o pressuposto moral da fé, torna as inclinações naturais sadias em paixões desprezíveis e egoístas. É nesse sentido que os ateus são vistos como um perigo para a coesão social.

A religião, embora possa suscitar tendências fanáticas em seus fiéis, “faz muito bem o que a filosofia não seria capaz de fazer” (ROUSSEAU, 1995, p.427). Os

¹⁴⁶ Sobre esse tema, recomendo a tese de Maria Cecília Pedreira de Almeida intitulada “*O Elogio da Polifonia: tolerância e política em Pierre Bayle*”.

¹⁴⁷ ALMEIDA, M. C. *Vozes da Virtude: moralidade, religião e sociedade em Bayle e Rousseau*. Cadernos de Ética e Filosofia Política, número 21, p. 222-223.

sentimentos religiosos, por mais perniciosos que possam ser, inibem e constroem as más ações humanas. Devido a isso, Rousseau afirma: “é indubitável que os motivos religiosos muitas vezes os impedem de agir mal e obtêm deles virtudes, atos louváveis que não ocorreria sem tais motivos” (ROUSSEAU, 1995, p.427). Apesar de a religião ser às vezes vulnerável a predisposições fanáticas, é considerada pelo autor genebrino mais vantajosa e útil à vida coletiva do que a filosofia, pois a primeira produz efeitos práticos na conduta humana, já a moral dos filósofos ateus carece de uma forte sanção, dado que nela se encontra ausente a ideia de uma justiça transcendente, reparadora de danos temporais.

Rousseau, com a religião natural do vigário, parece nos indicar que os filósofos ateus não sabem consultar a sua “luz interior” (a consciência), a voz do divino gravada nos corações humanos, tema tratado no primeiro capítulo. Por consequência, isso faz com que eles amem apenas a si mesmos e ignorem os interesses comuns, tornando-se, portanto, uma ameaça para os vínculos sociais. Segue-se daqui que os ateus, com sua “indiferença filosófica, assemelha[m]-se à tranquilidade do Estado sob o despotismo; é a tranquilidade da morte, mais destrutiva que a própria guerra”. (ROUSSEAU, 1995, p.427). Aqueles que se comportam como se Deus não existisse são indiferentes ao bem-estar público já que são cegos para sentimentos altruístas fundados na experiência religiosa que mobilizam boas atitudes. Neste caso, o ateu pintado por Rousseau parece não possuir as qualidades necessárias para a subsistência da vida em sociedade.

Ora, na *Profissão de fé*, Rousseau tem por mira a fraternidade universal do gênero humano, o fortalecimento dos vínculos sociais por meio da religião, ao reivindicar uma função moral para a mensagem de paz disseminada no Evangelho. Se, por um lado, o genebrino critica os ateus, isto é, os irreligiosos e incrédulos na *Profissão de fé*, por outro lado, em seu romance epistolar, *A Nova Heloísa*, ele nos apresenta o protótipo do ateu virtuoso, o Sr. de Wolmar.¹⁴⁸ Curiosamente, apesar de não assumir uma experiência religiosa, ele se preocupa com o bem do seu semelhante. Ou seja, tal personagem é caracterizado como virtuoso porque “faz o bem sem esperar recompensas” (ROUSSEAU, 1994, p.600), quer dizer, age de maneira desinteressada ao praticar boas ações. Mesmo sendo ateu, sua religiosa esposa afirma: “Nunca dogmatiza, vai ao templo conosco, conforma-se aos usos estabelecidos; sem professar de viva voz uma fé que não tem, evita

¹⁴⁸A personagem Júlia diz sobre ele: “[...] o espetáculo da natureza, tão vivo, tão animado para nós, está morto aos olhos do infeliz Wolmar e, nesta grande harmonia dos seres, onde fala de Deus com uma voz tão doce, percebe ele apenas um silêncio eterno” (ROUSSEAU, 1994, p.510).

o escândalo e faz, quanto ao culto estabelecido pelas leis, tudo o que o Estado pode exigir de um cidadão. ” (ROUSSEAU, 1994, p.511).

Apesar de Wolmar ser surdo à voz do divino presente em seu íntimo, ele é um bom cidadão, pois age conforme ao culto público fixado pelo poder civil, comportando-se, na prática, como se fosse um crente. A fim de melhor entendermos essa exceção da figura do ateu em Rousseau, Waterlot argumenta: “[...] Rousseau funda a condenação do ateu não sobre sua crença, mas sobre o seu comportamento” (WATERLOT, 2004, p.100).¹⁴⁹ Portanto, é no “sentido prático” – nas ações – que se pode dizer que a figura do ateu é lesiva às relações humanas e à vida em sociedade. Podemos perceber isso quando Rousseau declara na *Carta ao senhor de Voltaire*: “E se houvesse incrédulos intolerantes que quisessem forçar o povo a não crer em nada, eu não baniria menos severamente do que os que querem forçar a crer em tudo que lhes agrada” (ROUSSEAU, 2005, p.135). O genebrino critica o ateu intolerante que impõe as suas ideias por meio da força ou persegue um religioso de forma violenta em nome de sua incredulidade. Nesse sentido, é possível afirmar que, a esse grupo de indivíduos, Rousseau não consegue estender seu conceito de tolerância. “Rousseau não condena, portanto, o ateu de doutrina, mas o ateu de prática” (WATERLOT, 2004, p.101-102).¹⁵⁰ Ora, podemos depreender disso que o problema não é o ateu em si mesmo, mas sim os efeitos funestos que suas ações podem causar no comportamento humano em sociedade. Waterlot traz como exemplo de “ateu de doutrina” o personagem Wolmar, pois ele respeita o culto público, portando-se pacificamente diante de religiosos. Ou seja, a incredulidade do personagem não prejudica as suas relações sociais, pelo contrário, ele mobiliza as suas ações como se Deus existisse. Mas é necessário observar que o ateu se caracteriza de duas maneiras no pensamento de Rousseau: o gerado pela ignorância e o gerado pela má-fé. Assim, o

pensador genebrino declara:

Entretanto, creio que Deus revelou-se suficientemente aos homens por suas obras e em seus corações, e se há aqueles que não o conhecem, isso se dá, em minha opinião, porque não o querem conhecer ou por que não têm necessidade de conhecê-lo (ROUSSEAU, 2005, p.181).

No primeiro caso, Rousseau se refere ao “selvagem” e para o homem em estado de natureza, pois há uma proximidade entre eles sob o seguinte aspecto: não utilizam as suas faculdades reflexivas, sendo movidos apenas pelas suas paixões e instintos naturais,

¹⁴⁹ No original: “[...] Rousseau fonde la condamnation de l’athée non pas sur sa créance, mais sur son comportement”.

¹⁵⁰ No original: “Rousseau ne condamne donc pas l’athée de doctrine, mais l’athée de pratique”.

fazendo destes os únicos guias capazes de suprir suas necessidades em prol de sua própria conservação. Por não recorrer à sua razão, o homem primitivo “não conhece Deus, mas também não o ofende”. (ROUSSEAU, 2005, p.181). Devido à sua “ignorância involuntária”, ele não tem consciência da existência divina, ficando impossibilitado de professar qualquer religião, assim como o homem em sua condição originária relatada no *Segundo Discurso*. Por outro lado, o ateu de má-fé traduz a figura dos filósofos ateus, mais precisamente, aqueles que julgam que Deus não existe por falta de provas racionais, pois aquilo que a sua razão não alcança é inexistente. Para Rousseau, o orgulho dos filósofos faz com que eles desprezem o sentimento interior, tornando-os “joguetes das opiniões mais monstruosas” (ROUSSEAU, 2005, p.183).

Vale lembrar que a incredulidade do virtuoso Wolmar não é proveniente desses dois motivos supramencionados, mas sim decorrência de uma educação religiosa corrompida e absurda que ele recebera desde cedo. Sempre suspeitando dessas autoridades religiosas, para não ser ímpio, Wolmar tornou-se ateu. Entregue às suas reflexões, o referido personagem não tem um comportamento semelhante aos dos filósofos incrédulos, pois, embora tenha gosto por sistemas filosóficos-metafísicos, ele não obteve dali nenhuma resposta, somente dúvidas e contradições. Por não ter encontrado nenhuma certeza na religião e nem na filosofia, Wolmar evita ser dogmático, não age de má-fé, muito menos retira o consolo daqueles que creem em Deus. Não sem razão, Rousseau declara na *Carta ao senhor de Voltaire* que o Ser justo “não recusará a aventura eterna a nenhum incrédulo virtuoso e de boa-fé” (ROUSSEAU, 2005, p.135). Aqui o pensador genebrino parece nos indicar que os ateus que agem conforme o personagem fictício senhor de Wolmar, isto é, aqueles que na prática comportam-se como se fossem crentes, têm alta probabilidade de alcançar o paraíso, o que nos confirma mais uma vez que o problema não é propriamente o ateu em si, mas um certo tipo de prática ateia. E isso conduz à seguinte afirmação: a felicidade eterna supõe antes boas ações independentemente de quem professa ou não uma crença.

Para ficar mais clara a crítica que Rousseau faz aos ateus, na *Profissão de fé*, ele condena o aspecto prático nocivo da incredulidade na esfera política, pois mesmo reconhecendo que o fanatismo é danoso, como mencionamos acima, não é tanto quanto à irreligião, pois do primeiro, dessa grande paixão ardente oriunda da fé, podemos extrair “virtudes sublimes”. Em outras palavras, as tendências fanáticas quando bem conduzidas podem ser vantajosas à sociedade, já o mesmo não pode ser dito da incredulidade.

Peculiar nisto tudo é que em alguns momentos de suas obras Rousseau confere um valor positivo ao ateu virtuoso à maneira de Wolmar, preferindo este ao religioso fanático, e isso pode ser lido, por exemplo, na seguinte passagem: “[...] penso que cada um será julgado não pelo o que acreditou, mas pelo que fez” (ROUSSEAU, 2005, p.180). Ou quando ele profere: “ seria preferível não ter nenhuma ideia da Divindade a só ter a respeito ideias baixas, fantásticas, injuriosas e indignas dela” (ROUSSEAU, 1995, p.345). Mesmo havendo em determinados momentos de seus escritos essas aparentes incongruências, Rousseau não deixa de apresentar a sua insatisfação contra os ateus no sentido prático.

Outro filósofo que compartilha o mesmo tipo de pensamento que Rousseau quando se trata da utilidade da religião para a sociedade e as consequências nociva da descrença é Voltaire. Em sua obra *Deus e os Homens*, o pensador declara:

Embora me gabe de ser muito tolerante, inclinar-me-ia a punir quem nos dissesse hoje: “Senhores e senhoras, não há Deus; caluniem, perjurem, trapaceiem, roubem, assassinem, envenenem, tudo isso não terá importância alguma, contanto que vocês sejam os mais fortes ou os mais hábeis.” É claro que esse homem seria por demais pernicioso à sociedade, não importa o que dele tenha podido dizer o R.P. Malagrida, jesuíta de outrora, que, contam, persuadiu toda uma família de que não era sequer pecado venial assassinar pelas costas um rei de Portugal, em certo caso (VOLTAIRE, 2000, p.6-7).

Parece que, para Voltaire, a descrença é uma ameaça à coesão social, pois sem Deus não há quem possa assegurar a moralidade na sociedade. Nesse sentido, a ideia de religião seria capaz de deter inclinações danosas para as relações sociais. Daí que, a ausência de uma força superior transcendente faz com que fiquemos desobrigados a prestar conta de nossos atos depois de mortos. Não é mera coincidência que o filósofo diga sobre a religião:

Que outro freio podia, pois, ser posto à cupidez, às transgressões secretas e impunes, além da ideia de um senhor eterno que nos vê e que julgará até mesmo nossos pensamentos mais íntimos? Não sabemos quem foi o primeiro a ensinar o homem sobre essa doutrina. Se eu o conhecesse e tivesse a certeza de que ele não iria mais longe, de que não corromperia a medicina que apresentava aos homens, erguer-lhe-ia um altar (VOLTAIRE, 2000, p.05).

Não é a religião que o Voltaire combate, mas sim o fanatismo e a idolatria produzidos pelos intolerantes religiosos. Agora, discorda de Rousseau ao afirmar que o ateu é menos pernicioso do que o fanático para a sociedade. Apesar de reconhecer que a irreligiosidade possa fragilizar os fundamentos da sociedade, Voltaire sustenta que o “fanatismo é, de certo, mil vezes mais funesto: porque o ateísmo nunca inspira paixões

sanguinárias, mas o fanatismo sim; o ateísmo não se opõe aos crimes, mas o fanatismo leva a praticá-los” (VOLTAIRE, 1988, p. 21).

Vemos que, ao contrário de Rousseau, Voltaire, baseado em fatos históricos, percebe que o fanatismo religioso é mais perigoso do que o ateísmo, pois o primeiro instigou sentimentos repulsivos contra aqueles que professaram crenças diferentes, o que acabou por gerar rios de sangue (desestabilidade social). Para Voltaire, é importante que o povo tenha registrado em sua consciência a ideia de que existe uma testemunha transcendente, uma força exterior que pune ou beneficie os seres humanos de acordo com as suas ações na terra. É nesse sentido que a crença numa vida futura favorece o bem-estar do corpo político e fortalece os laços sociais, já que controla os vícios morais com recursos coercitivos supostamente emanados do divino.¹⁵¹

Rousseau conserva o mesmo tipo de opinião que Voltaire quando se trata da vantagem da religião para o corpo político. Com o objetivo de entendermos melhor o posicionamento de Rousseau segundo o qual os ateus são condenáveis e em que sentido a religião é útil para sociedade, é necessário um exercício hermenêutico do *Contrato Social*. Ali é essencial que os cidadãos professem algum credo religioso, desde que este não viole a felicidade pública. Dito isso, como estratégia, o soberano deve estabelecer uma religião,¹⁵² uma que contenha dogmas compatíveis com as outras experiências de fé, a fim de prevenir o desmantelamento dos vínculos sociais, logo, a ruína do Estado. Sobre isso, Rousseau declara:

Sem poder obrigar a ninguém acreditar neles, pode banir do Estado quem quer que não cria neles; pode bani-los não como ímpios, mas como insociáveis, como incapazes de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, em caso de necessidade, sua vida ao dever. Se alguém depois de ter reconhecido publicamente esses mesmos dogmas, se conduz como se não acreditasse neles,

¹⁵¹ Sobre isso, Voltaire diz: “É, pois, absoluto necessário, para os governantes, como para os povos, que esteja profundamente gravada nos espíritos a ideia de um Ser supremo, criador, que premia e castiga” (VOLTAIRE, 1988, p.21).

¹⁵² Apesar de Rousseau apresentar certas críticas às religiões institucionalizadas na *Profissão de fé do Vigário Saboiano*, escolhendo um culto no qual faça prevalecer os sentimentos sinceros do coração, despojado de uma intermediação humana, um que subtraia a tutela dos teólogos em assuntos religiosos; em contrapartida, no *Contrato Social* mais especificamente, no livro IV do capítulo VIII, Rousseau apresenta a sua religião civil fixada pelo soberano como uma espécie de “profissão de fé cívica”. Tal religião é imposta pela coação das leis, tendo por objetivo manter a ordem social e condenar a intolerância civil e religiosa. Assim, nesse mesmo capítulo, Rousseau dá um quadro histórico geral das religiões reveladas no que concerne às suas relações com a política. Nele, o pensador genebrino elucida a impossibilidade de fundar um Estado sem o recurso religioso, ao dissertar, no início do capítulo, que os homens sempre tiveram governos teocráticos, aqueles que uniam o poder temporal ao poder espiritual, misturando, neste caso, ambas as instâncias de distintas atuações. Nesse sentido, no paralelo traçado entre a política e a religião, Rousseau aponta os efeitos positivos e os negativos dessa relação e usa como exemplo as religiões nacionais pagãs e o cristianismo, apontando-as como religiões inadequadas para o benefício do Estado.

deve ser punido com a morte, pois cometeu o maior dos crimes: mentiu perante as leis (ROUSSEAU, 1996, p.165-166).

Eis aqui uma das passagens mais polêmicas de Rousseau, pois a crença na divindade, nessa passagem, é tida como ideia essencial para a preservação da coesão social. Em razão disso, o indivíduo que não crê deve ser punido ou com a pena de morte ou com o ostracismo. Lembremos que a pena de morte aqui não está relacionada com a fé, mas com o comportamento do indivíduo, pois cada um é livre em matéria de religião e isso significa: é livre para ser descrente, desde que não ponha em risco as leis civis. Ou seja, podemos crer no que quisermos, mas não podemos nos comportar/agir da maneira que bem entendermos. É nesse sentido que o ateu é considerado como insociável, quando na prática mobiliza as suas ações contra esses dogmas, o que equivale a violar as leis cívicas estabelecidas pelo soberano. Neste caso, o ateu é visto como incapaz de amar as leis e de se submeter aos deveres definidos pelo Estado. Assim, o ateu, com a sua conduta egoísta, é enxergado como um agente pernicioso para os vínculos sociais.

Rousseau, ao se mostrar resistente aos ateus de conduta imoral, não está preocupado com a salvação da alma dos indivíduos, com questões de caráter puramente teológico; pelo contrário, podemos dizer que a sua preocupação é estritamente prática, pois agir de maneira descrente ou irreligiosa equivale a se opor contra as regras institucionais. Aqui, já percebemos que a ideia de tolerância em Rousseau pressupõe uma distinção, não uma limitação, a saber: o “ateu de prática” e o “ateu de pensamento”, o que nos levar a pensar que a liberdade é um predicado tanto do ateu quanto do religioso, pois o primeiro, no pensamento, é livre para ser descrente, quer dizer, livre para pensar de tal e tal modo, mas não livre para agir como se religião ou religiosidade não existisse.¹⁵³ Com isso, no pensamento de Rousseau parece haver uma distinção (e não uma contradição!) entre o ateu virtuoso (segundo o modelo do Sr. de Wolmar) e o ateu libertino (o filósofo), sendo esse último considerado uma ameaça para o corpo político.

Segundo Joézer Carvalho de Castro, em sua dissertação intitulada *Religião civil e tolerância no Contrato Social de Rousseau*, “o problema da condenação ao ateísmo faz parte de um problema mais amplo, a saber, o dos limites da tolerância” (CASTRO, 2021,

¹⁵³ A respeito dessa questão, Rousseau declara nas *Cartas Escritas da Montanha*: “Os magistrados, os reis, não têm nenhuma autoridade sobre as almas, e desde que seja fiel às leis da sociedade neste mundo, não compete a eles se imiscuírem no que nos acontecerá no outro, sobre o qual não têm qualquer jurisdição. Se perdêssemos esse princípio de vista, as leis feitas para a felicidade do gênero humano logo seria o seu tormento e, sob sua terrível inquisição, os homens julgados por sua fé, mais do que por suas obras, estariam todos à mercê de quem quer que quisesse oprimi-los” (ROUSSEAU, 2006, p.179).

p. 103). Ele declara também em outra passagem que, “apesar de paradoxal, em nome da paz do gênero humano, é necessário recusar tolerância aos intolerantes” (CASTRO, 2021,

p. 104). Mas tal perspectiva, antes de ser uma limitação da tolerância, não sugere antes uma limitação da liberdade? Uma coisa que não podemos deixar de notar é que Rousseau, na *Profissão de fé*, assume a ideia de livre-arbítrio por meio do terceiro dogma do vigário, uma vez que o personagem admite que Deus presenteia os seres humanos com a liberdade. Isso significa que o indivíduo pode escolher não ser religioso. Daí que no plano individual há uma liberdade que não é religiosa, pois fica a critério do indivíduo ser religioso ou não. Desse modo, o ateu é livre racionalmente para não ser crente, o que quer dizer que, em Rousseau, não existe a ideia de um sentimento inato religioso, pois se houvesse todos necessariamente seriam religiosos por natureza e a ideia de liberdade não faria sentido nesse contexto.

A coerção que Rousseau impõe ao ateu no *Contrato Social* diz respeito à sua ação e não ao seu pensamento, uma vez que ele tem a obrigação, em termos práticos, de se conduzir como se Deus existisse, o que não anula o fato de que o ateu é livre em sua dimensão reflexiva para questionar a existência de Deus, desde que tal pensamento não se manifeste de maneira lesiva à sua conduta, conseqüente, lesiva à esfera pública. Kant faria jus a essa ideia de Rousseau quando assume que não há uma incompatibilidade entre liberdade e coerção.¹⁵⁴

Conforme Rousseau, no plano das escolhas pessoais, o ser humano é livre. “Se o homem é ativo e livre, ele age por si mesmo” (ROUSSEAU, 1995, p. 378). O vigário parece nos indicar que escolher ser irreligioso é empregar mal a sua razão, embora tal liberdade é conferida por Deus para tomarmos ou não essa decisão. A respeito dessa liberdade, o vigário se pergunta: “Que mais podia em nosso favor a própria potência divina? Podia ela colocar uma contradição em nossa natureza e atribuir o mérito de ter bem agido a quem não tivesse o poder de agir mal?” (ROUSSEAU, 1995, p.378). Deus nos fez por natureza agentes livres, já que permitiu ao homem agir livremente de acordo com a sua vontade. Escolher ser ateu é algo justificável, dado que a vontade livre existente no ser humano faz parte de sua constituição originária. Se esse ateu for uma pessoa boa (do ponto de vista prático), ele conserva em sua constituição aquele sentimento primitivo, o sentimento de piedade.

¹⁵⁴ Sobre isso, ver: MARTINS, 2017.

Com isso em mente, depreende-se das reflexões de Rousseau que se o incrédulo é bom, justo e respeita o culto público, a tolerância não seria negada a ele. Além disso, não podemos deixar de notar que Rousseau parte da premissa lockeana a respeito dos ateus, como consta o conhecido trecho da *Carta acerca da tolerância*:

Por último, os que negam a existência de Deus não devem ser de modo algum tolerados. As promessas, os pactos, os juramentos, que são os vínculos da sociedade humana, para um ateu não podem ter segurança ou santidade, pois a supressão de Deus ainda que apenas em pensamento, dissolve tudo (LOCKE, 1973, p.29 -30).

Tanto Locke quanto Rousseau guardam semelhanças em suas reflexões a respeito dos ateus. Sendo assim, o ateu, na perspectiva de ambos, é uma figura que pode levar à morte a moralidade e, por consequência, à instabilidade dos vínculos sociais. Mesmo partindo dessa premissa, não podemos nos esquecer de que há também divergência na maneira como os dois filósofos estruturam a relação entre política e religião na ordem civil. Se, por um lado, para Locke, deve haver uma separação entre a política e a religião, pois o poder civil não pode legislar em matéria de religião, pois cada um deve ser livre para escolher a sua crença, já que o Estado não deve interferir no modo como os cidadãos devem servir a Deus, quer dizer, interceder no tratamento da manutenção das almas; por outro lado, em Rousseau, ao consultarmos o seu *Contrato Social* e a sua *Profissão de fé*,¹⁵⁵ vemos que em tais obras, a religião deve ser parte constitutiva do Estado, no sentido de que o poder civil tem de prescrever artigos de fé puramente civil ou como ele mesmo diz no *Contrato Social*: “os sentimentos de sociabilidade” a fim de que assim sejam contidos os desentendimentos e a intolerância religiosa. Assim, o Estado só interfere em matéria de fé quando a religião professada causa efeitos danosos à sociedade. Podemos dizer então que a religião é usada aqui como um instrumento político para neutralizar justamente os conflitos religiosos, tornando viável um compartilhamento social de valores entre crentes diversos, já que em razão da insuficiência do espírito humano não existe uma referência inequívoca do certo e do errado quando se trata de experiência de fé.

¹⁵⁵ Há dois trechos em que Rousseau apresenta, na *Profissão de fé*, a importância da religião para o corpo político quando o genebrino declara através do seu personagem vigário: “Na espera de maiores luzes, conservemos a ordem pública; respeitemos as leis em todos os lugares, não perturbemos o culto que elas prescrevem” (ROUSSEAU, 1995, p.424). Em outro trecho, ele diz: “Quanto ao culto exterior, se precisa ser uniforme para que reine a boa ordem, é meramente um caso de polícia”. (ROUSSEAU, 1995, p.401). Em nome da boa ordem, o soberano deve fixar um culto, cujos dogmas prezem pelo essencial a fim de preservar a paz social entre distintos modos de fés. Desse modo, cabe ao soberano estipular a religião que deve ser professada em seu país.

No contexto da *Profissão de fé*, o vigário de Rousseau a fim de acabar com essas divisões entre os seres humanos em termos de religião, propõe uma religião natural centrada em dogmas que sejam úteis para a vida prática e tolerante às outras formas de credo, visto que somente Deus, segundo ele, é capaz de julgar (punir ou redimir) aqueles que estão no erro religioso ou aqueles que não possuem nenhuma crença. A intenção do personagem, ao anunciar a religião natural, seria então a de mostrar que é possível respeitarmos todas as religiões e vivermos de forma pacífica cada um em sua crença religiosa. Desse modo, Rousseau condena os ateus em termos práticos, no sentido de que o comportamento destes pode romper com a vida socialmente pacificada, já que a sua moralidade se mostra duvidosa por não acreditarem em Deus. É nesse sentido que as ações morais dos irreligiosos são colocadas em xeque por Rousseau, pois agir de maneira não religiosa implica aqui *necessariamente* carência de atributos virtuosos. Contudo, Rousseau, com seu personagem Wolmar, mostra ser possível a figura de um ateu virtuoso, cuja falta de religião não o impede de agir conforme as leis do Estado, conseqüentemente, conforme à tolerância. Mais uma vez, podemos dizer aqui que o problema dos ateus não está em sua maneira de pensar (falta de crença), mas sim em seu comportamento individual que pode debilitar as relações sociais humanas. É considerando esse contexto que, a nosso ver, Rousseau refere-se aos ateus como intolerantes, a quem se deve banir da esfera de convivência pacífica, pois suas ações ameaçam dilapidar os pilares da sociedade moralmente e politicamente fundada, inviabilizando laços afetivos humanos em comunidade da qual participam pessoas crentes.

CONCLUSÃO

O presente trabalho se propôs interpretar as reflexões de Rousseau acerca da religião, mais especificamente, sobre a experiência de fé exibida no texto *Profissão de fé do vigário saboiano*, que perpassa o livro IV do *Emílio*, tal publicado em 1762. A partir do exame dessas reflexões de cunho religioso podemos compreender a crítica que Rousseau faz às religiões institucionalizadas, aos teólogos católicos ou a qualquer líder religioso quando passam a manifestar doutrinas intolerantes em nome de Deus. Em prol da preservação dos laços sociais, Rousseau mostra ser possível professar uma religião de caráter natural e nela vislumbra o ponto de partida para sua hipótese cardinal: a possibilidade de coexistência pacífica de outras crenças religiosas na sociedade.

Para isso, procuramos mostrar como reflexão é caracterizada na intenção de alcançar a tolerância religiosa, bem como a civil. Rousseau então discute o conceito de culto do coração para conceber a experiência natural fundada em faculdades naturais humanas sem qualquer intervenção externa da igreja. Adotando esse ponto de partida, vimos que essa foi uma das maneiras que Rousseau encontrou para impedir ações intolerantes provenientes de inflexíveis partidarismos religiosos.

Por isso, ao refletir a função da religião para os vínculos sociais, Rousseau não separa a tolerância civil da tolerância teológica, visto que, os conflitos religiosos têm de ser impedidos desde sua causa, já que uma vez estes consolidados entre as distintas igrejas, tornam vulneráveis os vínculos sociais ao apresentar um efeito civil danoso à ordem social.

Em outras palavras, para Rousseau, tudo aquilo que compromete a estabilidade e o funcionamento do corpo político deve ser impossibilitado civicamente. Não por acaso, Rousseau condena politicamente os ateus quando estes mobilizam ações que afrontam à moralidade e fragilizam os elos sociais. Afinal, somente em vista dessas condições que Rousseau chega a propor penalidades para os irreligiosos. Ou seja, a preocupação do genebrino não é religiosa, no sentido de querer proteger todas as almas das calamidades do inferno, dado que ninguém sabe como Deus opera em nome de sua justiça transcendente, mas sim em benefício da conservação da coesão social, quer dizer, de uma convivência pacífica e harmoniosa entre fiéis e ateus, religiosos e não religiosos. Nesse sentido, vimos que a moral e a religião têm uma relação estreita no pensamento de Rousseau. Aqui a religião inspira o respeito ao dever, o amor ao próximo e faz florescer a virtude. Em razão disso, sustentamos nesta dissertação que a religião natural tem um objetivo prático, no sentido de estimular boas ações e resgatar a simpatia natural

espontânea por outrem. Neste caso, é essencial que todos devam se conduzir “como se” fossem religiosos, ou como o próprio vigário recomenda ao seu pupilo: deve-se conservar na alma “condições de sempre desejar que haja um Deus” (ROUSSEAU, 1995, p.426).

Assim, Rousseau nota a importância política da experiência religiosa para o benefício da sociedade, desde que não apresente prejuízo à conduta humana moralmente correta. Ele observou que a intolerância, a superstição e a idolatria são provenientes das religiões históricas sectárias em busca da uniformidade da fé, o que, como foi visto, invalida a liberdade espiritual. Levando isso em conta, Rousseau propôs a distinção entre os tipos de cristianismos, neste caso, entre o romano e o primitivo justamente para lembrar que houve uma degeneração do último quando foi institucionalizado. Procuramos mostrar ao longo dessa pesquisa que essa distinção não o torna anticristão, mas sim defensor do cristianismo em sua forma purificada, a sua fúria aqui é contra a igreja. Como vimos, o cristianismo do “puro do Evangelho” não é em si mesmo pernicioso para a sociedade, conforme Rousseau, já que fortalece os vínculos sociais com os seus ensinamentos práticos que encorajam a mais doce humanidade.

Ressaltamos também que o cristianismo, enquanto parte de uma constituição política, perde a sua verdadeira essência, aquele aspecto universal que une o gênero humano. Em outras palavras, mostramos que o cristianismo se torna uma religião intolerante quando fixada como religião oficial do Estado. O cristianismo como religião nacional romperia os laços entre os cidadãos.

Foi de grande importância para essa pesquisa reconhecer como Rousseau ataca estrategicamente os dogmas do catolicismo romano, principalmente, a doutrina do pecado original, já que este inviabiliza a ideia da retidão natural humana, o que torna todos os seres humanos corrompidos por natureza. Em desacordo com essa ideia, Rousseau, para tornar viável a religião natural do vigário, assumiu que todos podem sim ter acesso ao divino sem interferências externas, desde que preserve em seu coração a virtude, o sentimento natural da piedade e abdique dos vícios corpóreos que nos tornam insensíveis à voz da consciência moral.

O pensador genebrino, além de mostrar a sua grande admiração pelo cristianismo primitivo, é também um entusiasta da religião protestante. Como vimos, tal crença religiosa guarda o indispensável para o filósofo em termos de religião: a livre interpretação da Bíblia e o princípio da tolerância. O espírito da reforma, segundo genebrino, veio para dissipar o mal da intolerância e respeitar a multiplicidade de interpretações e sentidos dados ao conhecimento revelado cristão.

Conclui-se, a partir das reflexões aqui apresentadas, que Rousseau tem uma preocupação prática quando se trata do tema da religião, ela tem efeitos para estimular um certo modelo de sociedade, revelada na busca incansável por uma compatibilidade entre as variadas fés, isto é, pela pluralidade religiosa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A BÍBLIA. *Segunda Epístola de Paulo aos Coríntios*. Tradução João Ferreira Almeida, 1993.

ALMEIDA, Maria Cecília Pedreira de. *O Elogio da Polifonia: Tolerância e Política em Pierre Bayle*. Tese (doutorado em filosofia). São Paulo, 2011. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (USP).

_____. *Vozes da virtude: moralidade, religião e sociedade em Bayle e Rousseau*. Cadernos de Ética e Filosofia Política, número 21, p.219- 231.

ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito. *A Filosofia Contra a Intolerância*. São Paulo: Doutorado/USP, 2009.

_____. *Rousseau e o Cristianismo*. In: Interações Cultura e Comunidade-Revista de Ciências da Religião- Faculdade Católica de Uberlândia. v. 3 n. 4; Julho/Dez, 2008, p.73-83.

A BÍBLIA. *Segunda Epístola de Paulo aos Coríntios*. Tradução João Ferreira Almeida, 1993.

CASTRO, Joézer Carvalho de. *Religião Civil e Tolerância no Contrato Social de Rousseau*. Dissertação (mestrado em filosofia). São Paulo, 2021. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (USP)

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1992.

_____. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.

COSTA, A. I: *Rousseau e a origem do mal*. Dissertação (mestrado em filosofia). Bahia, 2005. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (UFBA).

_____. *Rousseau e o mal da intolerância*. Tese (doutorado em filosofia). Bahia, 2013, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (UFBA).

DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

_____. *Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

DIDEROT, Denis. *Enciclopédia, ou Dicionário Razoado das Ciências, das Artes e dos Ofícios*, vol.4: Política. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.

FERGUSON, S e WRIGHT, D. *Novo Dicionário de Teologia*. São Paulo: Hagnos, 2009.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *O bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.

_____. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

GOUHIER, Henri. *Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Librairie Philosophique J. Vrin. 1970.

_____. *Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Librairie Philosophique J. Vrin. 1984.

GUSDORF, George. *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*. Paris: Payot, 1972.

JOSEPH, Moreau. *Jean-Jacques Rousseau*. Presses Universitaires de France 108, Boulevard Saint-Germain, Paris, 1973.

KAMEN, Henry; ZARRALUQUI, Jaime. *Caminos de la tolerancia*. Tradução Jaime Zarraluqui. Madrid: Guadarrama. 1967.

KAWAUCHE, Thomaz. *A santidade do contrato e das leis: um estudo sobre religião e política em Rousseau*. Dissertação (Mestrado em filosofia). São Paulo, 2007. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (USP).

_____. *Consciência e justiça em Rousseau: dos tratados de casuísticas ao tribunal interior*. Curitiba: São Carlos, v. 16, n.1, p. 93-101, 2019.

_____. *Consciência e sentimento no Emílio de Rousseau*. Discurso, v. 50, n. 1(2020), pp. 201–218. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2020.171578>. Acesso em: 20 ago. 2021.

_____. *Educação e Filosofia no Emílio de Rousseau*. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2021.

_____. *Religião e Política em Rousseau: o conceito de religião civil*. São Paulo: Humanitas, 2013.

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

LANGE, Maurice. *La religion de Jean-Jacques Rousseau, d'après des ouvrages récents*. 3e année n°1, Janvier-février 1923.

LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. In: Locke. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Abril, 1973 (Col. “Os Pensadores”).

MARTINS, Gabriel. *Liberdade e Dever: Um estudo sobre a Ética de Kant*. Trabalho de Conclusão de Curso. Brasília, 2017. Instituto de Ciências Humanas (UnB).

OLASO, Ezequiel. *Os dois ceticismos do Vigário Saboiano*. sképsis, ano IV, nº 6, 2011.

REIS, Cláudio Araújo. *Unidade e liberdade: o indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. – Brasília: Editora Universidade de Brasília – Finatec, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas a Malesherbes; Cartas a Christophe de Beaumont; Cartas morais; Carta a Voltaire sobre a providência; Carta a Franquières; Fragmentos*

sobre Deus e a Revelação. Carta Pastoral. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral* Trad. José Oscar Almeida Marques et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Cartas escritas das montanhas*. Trad. Maria C.P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006.

_____. *Do Contrato Social*; [tradução Antônio de Pádua Danisi]. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes*/ Jean-Jacques Rousseau; Tradução de Lourdes Santos Machado; introduções e notas de Paul Arbousse- Bastide e Lourival Gomes Machado. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987-88.

_____. *Emílio ou Da Educação*. Tradução Roberto Leal Ferreira; introdução de Michael Launey; [revisão de tradução Monica Stahell]. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Júlia ou A Nova Heloísa*. Tradução: Fúlvia Monteiro. São Paulo-Campinas: Hucitec-Ed. Da Unicamp, 1994.

SILVESTRINI, Gabriella. *Religion Naturelle, Droit Naturel et Tolérance dans la Profession de Foi du vicaire savoyard*. Centre Sèvres. Archives de Philosophie. 2009/1 Tome 72 | pages 31 à 54 ISSN 0003-9632. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-1-page-31.htm>. Acesso em: 10 ago. 2021.

SIMON, Jules. *La religion naturelle*. Paris, Librairie de L. Hachette et Cie. Rue Pierre-Sarrazin, n° 14, (Près de l'École de médecine), 1856.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: A Transparência e o Obstáculo*; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Trad. Maria Lúcia Machado. Companhia das letras, 1991.

TODOROV, T. *O espírito das Luzes*. Tradução Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Editora Barcarolla, 2008.

VOLTAIRE. *Deus e os Homens*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Dicionário Filosófico*; tradução de Bruno Ponte, João Lopes Alves e Marilena de Souza Chauí (verbetes assinalados com asteriscos). Carta sobre os cegos, para o uso dos que veem. Adição à carta precedente. O sobrinho de Rameau/ Diderot; tradução e notas de Marilena de Souza Chauí, J. Guinsburg.- São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. *Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *Túmulo do Fanatismo*. Trad. Cláudia Berliner; revisão da tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar.- São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WATERLOT, Ghislain. *Rousseau: Religion et Politique*. Paris: PUF, 2004.

CASTRO, Luciana Xavier. *Religião em Rousseau: A Profissão de Fé do vigário saboiano*. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Universidade Federal de Uberlândia, 2010.