

Reflexões sobre a Religião em Jean-Jacques Rousseau

Religious Reflections of Jean-Jacques Rousseau

Reflexiones en torno a la religión en Jean-Jacques Rousseau

Wilson Alves de Paiva¹

RESUMO

O presente artigo discute o conceito de religião na obra do pensador genebrino Jean-Jacques Rousseau, que oferece um conjunto de reflexões morais, educacionais, políticas e filosóficas, não muito relacionado à teologia, mas que contempla uma visão peculiar do fenômeno religioso. Refletindo sobre o "estado de natureza", sob as condições dadas pelo "Autor das coisas" e o estado original "sem nenhum traço de cultura", Rousseau deixa transparecer, sobretudo, no texto da *Profissão de fé do vigário saboiano*, um sentido quase metafísico ou teofísico do termo Natureza, aproximando das reflexões de Spinoza e Santo Agostinho. Mas, em Rousseau, é a própria natureza a manifestação da divindade e, portanto, fonte de inspiração para os sentimentos humanos e o constructo da moralidade.

Palavras-chave: Religião; Religião e Filosofia; Rousseau; Cultura; Natureza.

ABSTRACT

This article discusses the concept of religion in the work of the Genevan thinker Jean-Jacques Rousseau, which offers a set of moral, educational, political and philosophical reflections that has little to do with theology, but includes a peculiar view of religious phenomena. Reflecting on the "state of nature" under the conditions given by the "Author of things" and the original state "without a trace of culture," Rousseau makes clear, especially in the text of the *Profession of Faith of the Savoyard Vicar*, an almost metaphysical or teophysical sense of the term, approaching the reflections of Spinoza and St. Augustine. But for Rousseau, nature itself is the manifestation of divinity and therefore a source of inspiration for human feelings and the construct of morality.

Keywords: Religion; Religion and Philosophy; Rousseau; Culture; Nature.

RESUMEN

El artículo tiene como objetivo discutir el concepto de religión en la obra del pensador Jean-Jacques Rousseau, la cual ofrece un conjunto de reflexiones Morales, educacionales , políticas e filosóficas que aparentemente no se relacionan con teología, mas que contempla una visión peculiar del fenómeno religioso. Pensando sobre el "estado de naturaleza, bajo las condiciones dadas por el "Autor de las cosas" y el estado original "sin ningún trazo de cultura", Rousseau deja transparecer, especialmente en el texto de la *Profesión de fe del vicario saboiano*, un sentido casi metafísico o teofísico del término Naturaleza, acercándose de las reflexiones de

¹ É professor da graduação e no Programa de Pós-Graduação stricto sensu, mestrado e doutorado na Universidade Federal do Rio Grande e na Pontifícia Católica de Goiás (FUG/PUC-GO). É membro e Secretário Executivo do Comitê de Ética em Pesquisa e presidente da Comissão de Iniciação científica (FUG). Doutor em Filosofia da Educação na Universidade Estadual de São Paulo (USP). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Especialista em Educação pela Faculdade Internacional de Curitiba (FACINTER). Pedagogo da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Spinoza y Santo Agustino. Pero en Rousseau, es la propia Naturaleza la manifestación de divinidad, por lo tanto, fuente de toda inspiración para los sentimientos humanos y la construcción de la moralidade.

Palabras clave: Religión; Religión y Filosofía; Rousseau; Cultura; Naturaleza.

A NATUREZA COMO FONTE

Chamado de profeta no poema de Hölderlin², o pensador genebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) oferece um conjunto de reflexões morais, educacionais, políticas e filosóficas não muito relacionado à teologia. Embora meramente um recurso poético, a metáfora do poeta alemão pode ter, porém, algum significado. Considerando que Rousseau foi pioneiro em reconhecer os males da civilização e a denunciar seus erros, o anátema lançado contra uma civilidade iníqua não se trata de simples exercício literário (Ehrard, 1994: 747), mas de um corajoso confronto com o quadro de corrupção geral do gênero humano e das sociedades estabelecidas, a partir do qual passou a refletir sobre a condição humana³ e as melhores condições para seu devir.

Assim, como uma espécie de anunciador de novos tempos, produziu uma vasta obra, na qual é possível visualizar uma proposta de reconfiguração global do homem em todas as suas possibilidades. Como ocorre na maioria dos profetas, nos quais o objeto do discurso se confunde com a subjetividade do sujeito falante, Rousseau assume também o risco de buscar em si mesmo a fonte de suas reflexões. Como diz o Francês do *Rousseau juiz de Jean-Jacques*, no 3º. Diálogo, “o apologista da natureza hoje tão desfigurada, e tão caluniada de onde trará seu modelo a não ser do seu próprio coração?” Porém, o autor não fica no âmbito da subjetividade e passa a buscar objetivamente os elementos que expliquem as causas dessa desfiguração e os elementos característicos do estado anterior.

Para além de seu “próprio coração”, Rousseau busca refletir sobre o estado primitivo que pode ter existido num estágio remoto, no qual o homem teria vivido em toda sua pureza e originalidade, sem nenhum traço de cultura⁴ ou o mínimo de reflexão.

² Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843), poeta lírico alemão. No poema *Rousseau*, do qual tiramos o trecho que aparece na *Epígrafe* deste trabalho. (Apud MILLET, 1966, p. 9). Para maiores comentários sobre o poema citado, reportamos ao texto de Starobinski (1991, p. 266-271).

³ Como diz no início do *Emílio*: “Nosso verdadeiro estudo é o da condição humana” (p. 16).

⁴ Tomamos o sentido antropológico de **cultura**: todo e qualquer produto da intelectualidade humana, fruto da ação coletiva e do processo sócio-histórico (SANTOS, 1996). Definição reforçada por MELLO (1995), EAGLETON (2005) e CASSIRER (1977), que combina com as definições apresentadas por ROGER CHARTIER (1988) - amparado em CLIFFORD GEERTZ (1973) -, afirmando que cultura “é a

A partir daí, munido da verdade que o discurso arranca da hipótese, Rousseau passa a discutir as origens e os fundamentos dos problemas socioantropológicos existentes, e a refletir sobre as alternativas para o homem, a cultura e a sociedade, mantendo-se na perspectiva do dever-ser⁵.

A intensa discussão que havia em torno da natureza, das condições naturais em comparação com a sociedade e a cultura impregnou o século XVIII e figurou nos escritos dos principais pensadores dessa época, mesmo que com distintas abordagens. Segundo Ehrard (1994), na obra *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, o Dicionário da Academia Francesa, de 1694, trazia sete sentidos para a palavra natureza, a saber: 1º. Conjunto do universo e de todas as coisas criadas; 2º. O espírito universal que se manifesta em cada objeto criado e pelo qual todas as coisas têm seu começo, seu meio e seu fim; 3º. O princípio interno de operação de cada ser; 4º. O movimento de conservação de cada ser humano; 5º. A constituição e o temperamento; 6º. Certa disposição de alma; e 7º. O estado natural do homem, por oposição à graça (p. 16). O termo não é novo, mas remonta à filosofia da Renascença e da Antiguidade greco-latina de onde podemos tirar um sentido de “potência maternal” (idem, p. 12), porque tanto *φύσις* quanto *natura* “implicam uma ideia de espontaneidade criadora, de nascimento ou desenvolvimento harmonioso” (Idem).

O sentido empregado por esses pensadores não é exatamente o mesmo, mas também não se distancia muito do que encontramos nas obras rousseauianas. Inclusive, Ehrard (1994, p. 751) chega a afirmar que “Para Rousseau, assim como para os *philosophes*, a Natureza é ao mesmo tempo um fenômeno histórico e uma realidade transcendental”. Pois se o homem natural não é sociável, todavia é, pelo menos, feito para sê-lo. Basicamente, a diferença é que em Rousseau o estado de natureza original não possui nenhum traço de sociabilidade, enquanto em outros autores o mesmo aparece com características da vida social. A visão de um estado de natureza, no qual os selvagens se reúnem ao redor de uma fogueira para conversarem, constroem suas cabanas, interagem com outros grupos e estabelecem a paz ou a guerra, mais ou menos como aparece nos relatos dos viajantes sobre os selvagens da América, pode ser

totalidade das linguagens e das ações simbólicas próprias de uma comunidade” (CHARTIER, 2007, p. 53).

⁵ Por *dever-ser* entendemos “o possível normativo: aquilo que é bom que aconteça ou que se pode prever ou exigir com base em uma norma” (ABBAGNANO, 2000, p. 267)

interpretada, a partir das considerações de Rousseau, como uma espécie de ilusão retrospectiva pela qual a questão era geralmente interpretada⁶.

Para Rousseau, o estado de natureza é oposto ao de sociedade e longe está das determinações morais, das leis e do direito. Sua crítica a essa visão é incisiva no prefácio do *Segundo Discurso*: “Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá”. E, logo a seguir, afirma: “enfim, todos falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil” (ROUSSEAU 1999a, p. 52). Portanto, esse estado só poder ser considerado histórico, como crê Ehrard (loc. cit.), a partir do momento em que a desnaturação tenha entrado em curso e o progresso das faculdades tenha respondido às necessidades circunstanciais. Pois, como diz Rousseau (1999, p. 68, *Segundo discurso*):

Que progresso poderia conhecer o gênero humano esparso nas florestas entre os animais? E até que ponto poderiam aperfeiçoar-se e esclarecer-se mutuamente homens que, não tendo domicílio fixo nem necessidade de uns dos outros, se encontrariam, talvez, somente duas vezes na vida, sem se conhecer e sem se falar?

O estágio original antecede à cultura em todos os seus aspectos e evoca um estado puro no qual a natureza não foi ainda modificada pela ação humana, haja vista a razão adormecida⁷. Nele, o homem pode desfrutar sobejamente dos recursos naturais na forma mais livre possível e, também, na forma mais animalesca que a natureza pode configurar:

Despojando esse ser, assim constituído, de todos os dons sobrenaturais que ele pôde receber e de todas as faculdades artificiais que ele só pôde adquirir por meio de progressos muito longos, considerando-o, numa palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais. Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades (ROUSSEAU, 1991, p. 58).

⁶ Trata-se de uma opinião geral e difundida na época, segundo Paul Arbousse-Bastide, nas notas explicativas 1 a 4 da p. 52 do *Segundo Discurso* (ROUSSEAU, 1999a). Rousseau criticava as interpretações de Locke, Montesquieu, Grócio, Pufendorf, Hobbes e até mesmo Aristóteles, por não terem chegado ao estado original no qual o homem é totalmente desprovido de cultura.

⁷ Para Gouhier (1970, p. 20), Rousseau permanece fiel à fórmula clássica de que o homem é racional no estado de natureza, mas cuja razão permanece adormecida.

Nesse estágio de originalidade, isto é, “tal como deve ter saído das mãos da natureza”, o homem é um animal vivendo num estágio pré-social, pré-moral e não apresenta nem mesmo uma linguagem articulada e comum, uma vez que sua comunicação se realiza pelos gestos, por sons emitidos e grunhidos onomatopaicos que Rousseau denomina de grito da natureza. A diferença se dá, primeiramente, no nível psicológico: o homem é capaz de combinar melhor as ideias⁸; e, em segundo plano, no nível sociológico: em conjunto, a organização se torna vantajosa, pois pode operar o despertar da consciência, da reflexão e, conseqüentemente, de uma identificação positiva com o outro que, mesmo fortuita nesse estágio, pode resultar, segundo Levi-Strauss (loc. cit.), no verdadeiro princípio da moral e da própria humanidade.

Nesse caso, porém, o puro estado de natureza deixa de existir e qualquer combinação “conjunta” das ideias já denuncia, em seus resultados, o aparecimento da cultura. Como ele mesmo afirmou em seus *Tristes Trópicos* (1996, p. 369), não há em Rousseau o equívoco de confundir os dois estados, até porque o estado originário é uma hipótese de trabalho (GOUHIER, 1970, p. 10) para julgar o presente⁹ sem necessidade de comprovação factual, isto é, um estágio “extra-histórico” (id., *ibid.*) sem nenhum correspondente. Nem pode ainda ser comparado ao jardim da criação divina, pois basta lembrar que no Éden o homem já era consciente da existência de seu criador. Ou seja, mesmo que não houvesse ali o pleno desenvolvimento da cultura, a manifestação da consciência pressupõe o desenvolvimento do espírito. Rousseau faz um comentário na *Carta a Beaumont* (ROUSSEAU, 2005, p. 63-64), sobre a noção da divindade, que pode ser utilizado para reforçar essa leitura:

Minha opinião, portanto, é que o espírito do homem, sem progresso, sem instrução, sem cultura, e tal como sai das mãos da natureza, não está em condições de elevar-se por si mesmo às sublimes noções da divindade; mas que essas noções se apresentam a nós *à medida que nosso espírito se cultiva* (grifo nosso).

No decorrer do *Segundo Discurso*, podemos verificar que esse desenvolvimento cultural (cultivo do espírito) só ocorre tendo em vista a necessidade de superar as dificuldades que se apresentavam à garantia da sobrevivência. O progresso intelectual arrancou o homem do estado puro de natureza e proporcionou a primeira forma de sociedade, chamada de Idade do Ouro cuja descrição pode ser tomada como uma

⁸ “Todo animal tem ideias, visto que tem sentidos; chega mesmo a combinar suas ideias até certo ponto e o homem, a esse respeito, só se diferencia da besta pela intensidade” (ROUSSEAU, 1999a, p. 64).

⁹ “Eis o que me perguntam e o que me proponho a examinar neste Discurso.” (Idem, p. 53).

comparação aos selvagens existentes e citados nos relatos dos viajantes, mas não ao estado original.

No primeiro caso, apesar de não ter um sentido negativo, o termo natureza aparece como um momento original, anterior à cultura e oposto a ela (BENICHO, 1984, p. 125). No segundo, a oposição se radicaliza em termos morais e a busca pela natureza passa a significar uma fuga da sociedade, das “luzes” da intelectualidade e do progresso científico. Mas, em ambos, as condições naturais aparecem como contraposição ao artifício humano e referência máxima para se pensar a disposição primitiva e originária da ordem existente. Apesar de ser um dos termos de maior assiduidade em seus escritos, Rousseau não o define de forma precisa, além de utilizá-lo com significados diversos: natureza física exterior; estado de natureza, como o estágio original; natureza do homem, como o conjunto das faculdades instintivas do homem físico; natureza do homem, como o conjunto das disposições intrínsecas de um ser moral, próximo ao sentido de essência – os quais, segundo BARROS (1963, p. 49), depende do contexto para melhor apreender o sentido exato que Rousseau quer dar em cada caso.

Porém, em nossa opinião, há uma peculiaridade no pensamento de Rousseau quanto ao conceito de natureza que dificilmente pode ser encontrada em outro filósofo. Do sentido mais simples – aquele que entende a natureza como realidade física exterior, isto é, o conjunto das disposições biofísicas do cosmo – aos sentidos mais complexos, que aparecem em diversos trechos, percebemos em alguns deles uma valorização do termo ao ponto de ser possível ver nele um conjunto de forças que interagem em vista de uma harmonização.

Nessa perspectiva, em algumas passagens de suas obras, a palavra *natureza* aparece mais valorizada, ganhando um sentido ativo¹⁰, e se aproxima da força primeira que move o universo, da qual nos fala o Vigário Saboiano. Como princípio, o vigário acredita que uma vontade move o universo (*Emílio*, p. 309) na forma de um ser ativo, inteligente (idem, p. 311) que criou o mundo natural e o governa com seu poder e sabedoria (idem, p. 313). Nada tão diferente da concepção cristã – tanto do catolicismo quanto do protestantismo –, a não ser pelo fato de que o termo natureza toma, em alguns lugares, o papel da Providência: “Assim é que a natureza, que *tudo faz* da melhor maneira, o institui inicialmente” (*Emílio*, p. 62 – grifo nosso), além de outras afirmações

¹⁰ O que Rieu (1980, p. 440) chama de “força ativa primitiva”.

que deixam claro que a natureza não mente jamais, mas tudo faz corretamente, cria, ordena, prescreve a maneira de viver, (*Segundo Discurso*, p. 61) comanda os animais, (Idem, p. 64) e distribui dons (Idem, p. 82/83). E acrescentando o fato de que no *Manuscrit Favre* a famosa frase de abertura do *Emílio* “Tudo é certo em saindo das mãos do *Autor das coisas*” aparecera grafada da seguinte forma “Tudo é certo em saindo das mãos da *natureza*” (JIMACK, 1960, p. 101 – grifos nossos), é possível que Rousseau não fizesse muita distinção entre os dois termos, quando queria comentar sobre a força ativa do universo.

A partir dessa perspectiva, o termo natureza até poderia ser grafado – quando utilizado no sentido acima mencionado – com “n” maiúsculo: **Natureza**¹¹, pois assume, nesse caso, uma condição sublimada e quase divinizada da ordem natural, de onde podemos refletir melhor sobre a natureza humana: Pois como filhos da Natureza os homens carregam os traços de sua perfeição, de sua bondade e de sua harmonia. Se os homens se corromperam ao longo da história e a condição humana acabou revelando um estado em que as paixões se inflamaram e o desregramento moral tornou-se a norma, a solução estaria na busca pela Natureza que se manifesta visivelmente na harmonia da natureza, na simplicidade do camponês (mais próximo das condições naturais) e no coração dos homens, como verdadeiro guia da consciência: “quem a segue obedece à natureza e não receia perder-se” (*Emílio*, p. 326).

Como a palavra aparece nesses trechos num sentido providencialista, diferente dos vários sentidos que emprega ao longo de seus escritos, o termo utilizado se sobressai, sublimando-se e adquirindo características dadas geralmente à Providência Divina. O que o aproxima um pouco do humanismo cristão, do racionalismo cartesiano e até do sentido de natureza dado por Baruch de Spinoza (1632-1677). Como ávido leitor, a busca antropológica e ontológica rousseauiana pode ter sido alimentada pelas reflexões metafísicas de outros autores, como Descartes (1596-1650) e Spinoza. Quanto ao primeiro, Paul Arbousse-Bastide comenta, em notas de rodapé no *Segundo Discurso*

¹¹ Os tradutores geralmente grafam “natureza”, com “n” minúsculo. Porém, no original francês em muitos casos a palavra vem grafada com “N”. Exemplo: No texto do *Segundo Discurso*, traduzido por Lourdes Santos Machado, da Nova Cultura, publicado na Coleção “Os Pensadores”, um trecho vem escrito da seguinte forma: “(...) são, todos, indícios funestos de que a maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela **natureza**” (ROUSSEAU, 1999a, p. 61 – grifo nosso). No original, publicado pela Gallimard, na Coleção *Oeuvres Complètes*, Tomo III, está escrito assim: “Voilà les funestes garands que la pluspart de nos maux sont notre propre ouvrage, et que nous les aurions presque tous évités, en conservant la manière de vivre simple, uniforme, et solitaire qui nous étoit prescrite par la **Nature**” (OC, T. III, p. 138 – grifo nosso).

(ROUSSEAU, 1999a), que Rousseau adota a dúvida universal (nota 1 da p. 53), o mecanismo dos corpos e a teoria cartesiana do espírito, que o divide em entendimento e vontade (nota 1 da p. 64). Quanto ao segundo, vale salientar que em sua *Ética* os conceitos de “mundo” e “Deus” se aproximam do termo natureza nos aspectos aqui abordados sobre a obra de Rousseau: Deus é *Natureza naturante*, isto é, infinita atividade criadora, e o mundo *natureza naturada*, realidade produzida.

Malgrado a tentação de realizar uma leitura spinoziana dos trechos nos quais natureza vem grafada com “n” maiúsculo e ainda revestida de vontade, poder criador e ordenador – que poderia até culminar na fórmula *Deus sive Natura* –, em Rousseau o termo não coincide precisamente com Deus. O emprego da palavra num sentido mais elevado tem, em nossa opinião, o objetivo de reforçar a ideia de que a natureza revela os desígnios da força que move o universo e contém os mesmos traços de perfeição, harmonia e beleza inerentes a um ser divino. Nada mais plausível para inspirar os projetos humanos e influenciar as ações do homem. A vontade universal está disponível aos homens através da natureza, basta contemplá-la e vivenciá-la como fonte dos sentimentos, da consciência, do conhecimento e da razão.

Tal parecer ser também a perspectiva do *Emílio*, uma vez que Rousseau “fecha” os manuais de educação e se desembaraça de uma realidade histórico-educacional degenerada para pensar uma situação nova e um novo homem que, mesmo imaginários, pudessem servir de referencial quanto à formação humana. Diz ele:

Tomei portanto o partido de me dar um aluno imaginário, de supor a idade, a saúde, os conhecimentos e todos os talentos convenientes para trabalhar na sua educação, conduzi-la desde o momento de seu nascimento até aquele em que, homem feito, não terá mais necessidade de outro guia senão ele próprio (*Emílio*, p. 27).

Em todos os casos, o ponto de partida de Rousseau é a *natureza*. Vários sentidos são dados ao termo natureza em suas obras, como já foi dito, mas à medida que se desenvolvem sua metafísica, sua antropologia, sua política, sua ética e sua pedagogia, o termo se fixa como o referencial primeiro, o ponto originário, livre dos artifícios e das paixões humanas, ao qual se deve reportar para buscar alternativas ao estado de deterioração geral da sociedade. E é nesse ponto que buscamos a intersecção entre *natureza* e *Natureza*. Como força e vontade inteligente que move o universo, conforme o primeiro e o segundo dogmas de fé do vigário saboiano¹², esse ser ordenador pode ser

¹² *Emílio*, p. 309-312.

percebido por suas obras¹³, permite um culto natural¹⁴ e fomenta uma confiança nos desígnios da própria natureza¹⁵. Imprecisão e ambiguidade no uso do termo? Certamente, mas também pode revelar uma busca pela unidade religiosa que pudesse elevar a natureza ao nível do divinizado e, ao mesmo tempo, aproximar dos homens a inatingível ideia de um ser supremo, pregada pelas instituições religiosas.

Nessa perspectiva, acima de todas as coisas, estaria a Natureza (N), como força primeira e ativa do cosmo que criou e mantém a grande natureza (n) composta do universo com todos os seus elementos químicos, físicos e biológicos, incluindo o homem e os animais. Inicialmente a natureza gera o estado de natureza que é a organização e a ordem primeira dos elementos naturais numa disposição de harmonia, coerência e beleza. Nele habita o homem da antropogênese da humanidade, ou seja, o homem do estado de natureza cuja característica principal é o de bastar-se a si mesmo e por estar num estágio primitivo, pré-racional, não conhece nem o bem nem o mal. Seu viver é de acordo com as necessidades instintivas e os sentimentos naturais. O que o diferencia das criaturas irracionais é o fato de ser livre e ainda dotado da capacidade de se aperfeiçoar, enquanto os animais vivem segundo o instinto e não desenvolvem nenhuma faculdade superior.

Pelo avanço do aperfeiçoamento humano e o desenvolvimento da cultura, após os primeiros contatos humanos, acasalamento e primeiros ajuntamentos, o estado de natureza se transforma em estado social e o homem do estado de natureza passa a ser o homem do estado de sociedade. Mas não se pode esquecer que essa passagem é intercalada com um segundo estágio no qual uma sociabilidade primitiva aparece com o surgimento da família, com a construção das primeiras cabanas e, conseqüentemente, a criação da primeira forma de propriedade, entre outros progressos.

Como estágio intermediário, a chamada Idade do Ouro significa, por um lado, a “primeira revolução” (*Segundo Discurso*, p. 90) que retira o homem de seu estado puro de natureza e, ampliando seu entendimento para além da consciência de si e o instinto de preservação, capacita-o a superar as dificuldades e a dominar os obstáculos da natureza. O que faz dele um artífice, ou seja, um criador de ferramentas, armas, abrigos e outros artefatos necessários a esse novo estado de coisas que aos poucos vai sendo gerado pelo aumento do gênero humano e a multiplicação das necessidades. Por outro

¹³ “Percebo Deus por toda parte em suas obras” (*Emílio*, p. 313).

¹⁴ “Adoro o poder supremo e enteneço-me com suas mercês. Não preciso que me ensinem este culto, ele me é ditado pela própria natureza” (*Idem*, p. 315).

¹⁵ “Obedecemos à natureza, e veremos com que doçura ela reina” (*Idem*, p. 328).

lado, “as novas luzes, que resultaram desse desenvolvimento, aumentaram sua superioridade sobre os demais animais, dando-lhe consciência dela” (idem, p. 88), gerando, como Rousseau detalha mais adiante, os sentimentos de orgulho, inveja, vergonha e vaidade.

O autor analisa ambos os lados, deixando implícita a diferença das duas situações que esse estágio possa ter encaminhado: primeiramente, a que aprofundou as desigualdades e alimentou os sentimentos exaltados e perniciosos, tais como o ultraje, a vingança e o desprezo, gerando um estado de crueldade, do qual muitos partiram para refletir sobre a natureza humana. A segunda situação é a de que, embora longe do primeiro estado e já infectados pelos “germes” (idem, p. 92) da civilização, os selvagens poderiam ter conservado a simplicidade do estado original e desenvolvido uma convivência pacífica, comunitária e mais próxima da natureza.

Com o desenvolvimento do entendimento humano, a natureza sofre uma descontinuidade, mas não uma ruptura irreconciliável. Caso contrário, não teria justificativa a discussão de Rousseau em torno do tema, principalmente, no que tange à perspectiva de outra realidade possível. Três possibilidades são visualizadas no universo rousseauiano: a de um *continuum* da natureza, se “tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza” (Idem, p. 61); a configuração de uma nova sociedade cuja expressão maior é o *Contrato Social*; e, por fim, a configuração de um novo homem, de um cidadão do mundo, sábio, virtuoso e pronto para vivenciar quaisquer situações, tirando delas o melhor proveito. Nos dois últimos casos, os quais exigem a ação humana da reparação por meio da moralização do homem, o empreendimento necessita da salvaguarda de uma força maior, um reforço que garanta o respeito e a devoção dos participantes. Por isso que no *Contrato Social*, Rousseau evoca a religião civil e no *Emílio* a religião natural como dogmas de fé para captar o sentimento de profunda devoção ao sagrado, podendo ser a Lei ou a Natureza.

Quanto a esse aspecto o autor nos diz:

A religião considerada em relação à sociedade, que é geral ou particular, pode também dividir-se em duas espécies, a saber: a religião do homem e a do cidadão. A primeira, sem templos, altares e ritos, limitada ao culto puramente interior de Deus supremo e aos deveres eternos da moral, é a religião pura e simples do Evangelho, o verdadeiro teísmo e aquilo que pode ser chamado de direito divino natural. A outra, inscrita num só país, dá-lhe seus deuses, seus padroeiros próprios e tutelares, tem seus dogmas, seus ritos, seu culto exterior prescrito por lei (*Contrato Social*, p. 237).

A partir do qual podemos afirmar que a ética de Rousseau nos leva a uma espécie de religiosidade autêntica cujo sagrado está, de um lado, expresso na harmonia do cosmo, bem como nas disposições da natureza; e, de outro, na legitimidade das leis e nos símbolos cívicos. Em ambos os casos, a função do aspecto religioso é o de auxiliar os aspectos político e pedagógico, que é o da reparação¹⁶ de uma realidade deturpada e não o retorno a um estado que não existe mais.

NATUREZA E RELIGIÃO: APROXIMAÇÕES

Afora as reflexões de Spinoza, havia desde o séc. XII a noção de natureza como representação simbólica do Criador que deve ter influenciado o pensamento de Rousseau nas questões metafísicas e, mais precisamente, nas questões religiosas. Hugo de Saint-Victor, um autor medieval, escreve que a natureza é “um livro escrito pelo dedo de Deus”. (Apud LE GOFF & SCHMIDT, 2002, p. 266). E num estudo comparativo entre as Confissões de Rousseau e as de Santo Agostinho, Hartle (apud PUENTE, 2005, p. 64) diz que “o lugar que ocupava a Providência Divina nas *Confissões* do bispo de Hipona é ocupado pela natureza no caso do pensador genebrino”.

Embora Rousseau se reporte pouco às fontes, é bem provável, porém, que tenha lido Spinoza. Na *Carta a Beaumont* (p. 43), ao comentar sobre as acusações e a intolerância para com seus escritos, faz um desabafo que compara sua situação à do filósofo holandês:

Evitarei falar de meus contemporâneos; não quero prejudicar ninguém. Mas o ateu Espinosa ensinou pacificamente sua doutrina, não enfrentou obstáculos para publicar seus livros, que foram vendidos publicamente. Veio à França e foi bem recebido; todos os Estados lhe estavam abertos, por toda parte encontrou proteção ou, ao menos, segurança. Príncipes o honraram e ofereceram-lhe cátedras. Ele viveu e morreu tranquilamente, e até mesmo bem considerado. Hoje, no célebre século da filosofia, da razão, da humanidade, por haver proposto com circunspeção, e mesmo com respeito e por amor ao gênero humano, algumas dúvidas fundadas na própria glória do Ser supremo, o defensor da causa de Deus, difamado, proscrito, perseguido de Estado em Estado, de asilo em asilo, sem consideração por sua indigência, sem piedade por suas enfermidades, com uma obstinação jamais dirigida contra alguém malfeitor, e que seria bárbara mesmo contra um homem de boa saúde, teve água e abrigos negados em quase toda a Europa.

¹⁶ Segundo Bénichou (1984, p. 128), “essa reparação é proposta em toda parte positiva de sua obra”.

Vários são os autores que procuram mostrar os paralelos entre as Confissões de Agostinho e as Confissões de Rousseau. O próprio texto de Puente (2005) cita alguns deles e ainda procura demonstrar que Rousseau teve as Confissões de Agostinho como inspiração para as suas, dada a simetria estrutural entre ambas e os temas que abordam.

Puente (loc. cit.) escreve que Claude Montserrat-Cals, no artigo *La Confession chez Rousseau et Saint Augustin* (1996), defende que as duas confissões se alicerçam no apelo socrático do “conhece-te a ti mesmo”. Já o estudo de Ann Hartle, *El sujeto moderno en las Confesiones de Rousseau: una respuesta a San Agustín*, aprofunda mais a questão e procura demonstrar os traços da similitude: os livros I-IX de Agostinho referem-se ao passado, e os livros X-XIII ao presente; em Rousseau, igualmente, os livros I-IX falam do passado enquanto os livros X-XII do presente; nas duas obras, o livro VIII comenta o momento da conversão e o II um roubo que marcou a vida de cada um profundamente.

Para Hartle, a ausência de um XIII livro nas Confissões de Rousseau é proposital: o XIII de Agostinho comenta a criação, como exposta no Gênesis, e isso “não teria como se inserir em um universo natural como o descrito na obra de Rousseau” (PUENTE, 2005, p. 63). O comentário do autor é válido, mas incorreto quando diz que a criação não poderia figurar no universo natural de Rousseau. Ora, como teísta Rousseau aceita a ideia de criação, como está claro ao longo da Carta a Beaumont, assim como na abertura dos *Fragments sur Dieu et sur la révélation*: “[...] grande Deus criador e conservador do universo” (OC, T. IV, p. 1034 – tradução nossa), ou na abertura do Emílio: “Tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas [...]”, entre outros trechos.

De um modo ou de outro, o que podemos visualizar nas reflexões de Rousseau é uma aproximação do princípio ativo material (natureza)¹⁷ com o princípio ativo imaterial (Deus)¹⁸: “Esse ser que quer e que pode, esse ser ativo por si mesmo, esse ser, enfim, qualquer que seja, que move o universo e ordena todas as coisas, eu chamo Deus” (*Emílio*, p. 313). Tal aproximação é, segundo nos parece, consciente e proposital. Rousseau quis entrar no mérito da questão e discutir o problema religioso, sobretudo, na

¹⁷ Para Rieu, pode-se esboçar um conceito de natureza em Rousseau como “uma força ativa primitiva”. (1980, p. 440)

¹⁸ Essa tendência é discutida por Gouhier, na obra *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, salientando (p. 91 – tradução nossa): “Ninguém poderá fazer uma oposição séria, no pensamento de Rousseau, entre um sistema onde reina o Deus transcendente e outro sistema onde Deus e Natureza são sinônimos”.

Profissão de fé, de forma racional, desmistificando um pouco a figura da Divindade pregada pela Igreja e valorizando um referencial mais tangível e, portanto, mais próximo da compreensão, que é a natureza. Para a aprendizagem desse culto, não é preciso escolas, mestres ou dogmas religiosos (*Emílio*, p. 315).

Essa espécie de “racionalismo religioso” (GOUHIER, 1970) estabelece, na verdade, uma forma de religiosidade que dispensa a formalidade, os cultos eclesiais e a intervenção humana. Chamado de religião natural, esse modo de se relacionar com o Ser Supremo é minimalista e se restringe ao que é essencial às diversas formas de manifestação religiosa¹⁹, compondo um credo mínimo que assegure os sentimentos inatos da bondade humana e da justiça, bem como o amor à ordem e o cultivo da consciência, que “fala a língua da natureza” (*Emílio*, p. 332).

À parte da discussão religiosa que Rousseau empreende na *Carta a Beaumont* e nas *Cartas escritas da montanha*, nas palavras do vigário o que se apresenta não é uma religião propriamente dita, nos termos institucionais, mas uma devoção interior capaz de operar a transcendência humana e facilitar a realização de sua essência²⁰ de tal forma que qualquer outro credo ou culto poderia ser dispensado: “vede na minha exposição unicamente a religião natural; é estranho que se faça necessário outra” (Idem, p. 337). Até porque, como afirma Rousseau, as organizações e as revelações humanas “não fazem senão degradar Deus, dando-lhe as paixões humanas. Longe de esclarecer as noções do grande Ser, vejo que os dogmas particulares as embrulham; que longe de as enobrecer, eles as aviltam” (id., *ibid.*). Assim como o homem natural e o estado de natureza se contrapõem ao estado de sociedade aviltado e ao homem corrompido, a religião natural serve de contraposição às instituições existentes, fruto dessa sociedade, e uma alternativa de reatar os laços do homem com suas origens.

Essa visão, que mais parece uma “teologia física” (RIEU, 1980, p. 450), concede à ideia de natureza um princípio interno que transcende sua realidade física. Mais do que isso, esse princípio se aproxima do sentido de *graça*, quando cultuado pelos homens, e passa a apontar “os caminhos mais simples”, como diz Saint-Preux (ROUSSEAU, 2006, p. 587), “a fim de que nada haja de inútil nos meios assim como nos efeitos” das ações humanas. Nessa perspectiva, a própria natureza poderia ser vista como graça, dádiva do Criador e, portanto, fonte de bondade e incorruptibilidade.

¹⁹ Como diz Gouhier (1984, p. 36), “A religião natural exprime a essência religiosa de toda a religião”.

²⁰ Embora pareça não haver em Rousseau o sentido de “essência humana”, utilizamos o termo no sentido de responder à questão: o que o homem realmente é em sua originalidade? Ou mesmo, dadas as reflexões de Rousseau sobre a corrupção, o que deveria ser?

É através da natureza que a Natureza (aqui entendida como força ativa)²¹ se manifesta. Quanto mais o homem se aproxima da primeira mais próxima está também da segunda. Se Deus está em todas Suas obras, por que buscá-lo em outras dimensões? Por que recorrer aos símbolos icônicos e aos rituais vários? Por que interpor mitos e ritos se é possível cultuar o ser excelso diretamente em Sua criação? A natureza passa a ser, dessa forma, o local mais apropriado para esse culto, bem como a fonte da consciência, e não os templos ou os livros: “Vede o espetáculo da natureza, ouvi a voz interior” (Idem, p. 337), até porque como afirma o Vigário, quase no final de sua *Profissão de fé*:

Fechei pois todos os livros. Um só permanece aberto a todos os olhos, o da natureza. É nesse grande e sublime livro que aprendo a servir e adorar seu divino autor. Ninguém é desculpável por não o ler, porque ele fala a todos os homens uma língua inteligível a todos os espíritos. Se eu estivesse numa ilha deserta, se não tivesse visto outro homem que não eu, se não houvesse sabido do que se fez antigamente em um recanto do mundo, exercendo minha razão, cultivando-a, usando bem as faculdades imediatas que Deus me deu, aprenderia sozinho a conhecê-lo, a amá-lo, a amar suas obras, a querer o bem que ele quer e a cumprir, para agradar-lhe, todos os meus deveres na terra. Que me ensinará a mais todo o ser dos homens? (p. 353).

Ora, mesmo uma pessoa isolada em uma ilha – o que podemos entender como uma metáfora do homem original – assim que tivesse as faculdades virtuais desenvolvidas, dentre elas a razão, logo se encantaria com o espetáculo da natureza e teria uma veneração pela força que a criou. Isso é quase afirmar que o homem nasce religioso da mesma forma que nasce político. Mas há uma sutil diferença: Se para Aristóteles um instinto social é implantado pela natureza em todos os homens, em Rousseau o desenvolvimento dessa religiosidade natural não é instintivo, mas impulsionado pela razão e por outras faculdades que se desenvolvem na medida em que esse homem se aperfeiçoa. As “faculdades imediatas” por si só não possibilitam o desenvolvimento do aspecto religioso.

Tema complexo e polêmico²², a religião natural se apresenta no *Emílio* como uma das lições introdutórias às questões morais. Uma vez que a sociedade corrompida não serve como referência, é preciso buscar na Natureza os exemplos, os recursos

²¹ Segundo Masson (1970, p. 292), “Essa espiritualização da ideia de natureza concede à religião de Rousseau uma expressão distintiva”. E para Derathé (In: *Morale et religion chez J.-J. Rousseau*, s/d, p. 147), “somente pela contemplação assídua do ser supremo que podemos manter nossa alma protegida contra as paixões e manter assim nossa consciência na pureza original”.

²² “Foi essa seção do *Emílio* a principal responsável pela censura que atingiu o livro e pelos infortúnios que Rousseau sofreu em consequência” (DENT, 1996, p. 187).

didáticos e todos os elementos necessários à reflexão em torno dos costumes, bem como ao julgamento das ações humanas. O caráter religioso do discurso concede certa sacralidade a essa busca e uma devoção ao objeto buscado, a natureza.

O Livro IV do *Emílio*, contendo a *Profissão de fé*, procura refletir sobre a idade da razão e das paixões, na qual o jovem se encontra no momento de realizar um “segundo nascimento” (*Emílio*, p. 231) e “nasce[r] verdadeiramente para a vida” (id., *ibid.*). Para tanto, é preciso empreender um esforço que procure impedir a depravação humana à medida que as pessoas se socializam. Como ele diz:

É verdade que não podendo viver sós, dificilmente viverão sempre bons: essa dificuldade mesma aumentará necessariamente com suas relações; e é nisso, principalmente, que os perigos da sociedade nos tornam a arte e os cuidados mais indispensáveis para prevenir, no coração humano, a depravação que nasce de suas novas necessidades. (*Emílio*, p. 234).

Dessa forma, a função da religião natural não parece ser o de transformar o homem em um eclesiástico ou um devoto, mas tão somente a de desenvolver nele a capacidade de refletir sobre as condições primitivas e, pelo reconhecimento de uma bondade original, prevenir a corrupção que as condições sociais acabam fermentando. E não há outra fonte senão a própria natureza e seu Criador, pois como diz nos *Fragmentos sobre Deus e sobre a revelação* (ROUSSEAU, 2005, p. 13), “Deus é a fonte de toda sabedoria, ele pretende que nós nos governemos segundo os princípios de sabedoria que colocou em nosso espírito”. E continua na *Carta ao Senhor de Franquières* (Idem, p. 181) quando diz: 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 nossa opinião, porque não o querem conhecer ou porque não têm necessidade de conhecê-lo”. Os filósofos estão entre os que não querem conhecer, haja vista seu ateísmo, a crença na razão e no progresso do espírito. Quanto aos que não têm necessidade de conhecê-lo, Rousseau comenta logo em seguida:

Neste último caso, é 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* (Idem, p. 181 – grifo nosso).

A religião natural é, portanto, um recurso de sensibilização do homem social para com as condições naturais, o princípio de originalidade e a ideia de bondade natural, bem como um instrumento auxiliar no processo de reconfiguração.

Recusando a ideia de pecado original, defendida pelo cristianismo – tanto na versão do jansenismo²³ quanto na do pelagianismo²⁴ – ambas influentes na época –, Rousseau coloca bem clara sua opinião ao Arcebispo de Paris:

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, e que os primeiros impulsos da natureza são sempre corretos (*Carta Beaumont*, p. 48).

De onde se pode concluir que não é necessário que uma teoria religiosa se desenvolva para dar fundamento à bondade natural. Mas não nos impede inferir que a bondade de Deus, a perfeição e a harmonia do universo possibilitaram a concepção de uma realidade análoga, isto é, composta também dos mesmos elementos constituintes desse todo perfeito. Nessa correspondência, a atividade de Deus resulta numa natureza física e humana que reverbera a perfeição e o equilíbrio do Autor das coisas, servindo de referencial para qualquer ação que o homem possa empreender em suas relações sociais.

Embora Rousseau tenha-se declarado cristão²⁵ e escrito muito sobre religião, suas reflexões consistem em um *credo minimum* que contém o básico e essencial das religiões e, por isso, pode ser universalizado enquanto lição moral²⁶. O que Rousseau chama de “perfeito cristianismo” não chega a ser um humanismo ateu, como já foi discutido por alguns comentadores de Rousseau²⁷, mas um teísmo naturalista que proclama mais o objeto da criação do que propriamente seu Criador. Porém, por mais minimalista que seja, a religião não pode ser desconsiderada, pois auxilia a moral rousseauiana e o ideal ético que sustentam a consciência, a razão e a liberdade. Mas não se pode esquecer que, nesse aspecto, Rousseau tem em mente o Deus da religião natural e não o Deus pregado pelas instituições religiosas.

²³ Doutrina do bispo Cornélio Jansenio (1585-1638) que retoma as ideias de Santo Agostinho sobre a graça. Se o pecado do homem tirou sua liberdade de querer, tornou-o incapaz para o bem e inclinado ao mal (Cf. ABBAGNANO, 2000, p. 588).

²⁴ Doutrina do monge inglês Pelágio (séc. V) que, contra Santo Agostinho, defendia que o pecado de Adão não enfraquecera a capacidade humana de fazer o bem (Idem, p. 749).

²⁵ Ele mesmo diz na *Carta a Beaumont*: “Sou cristão, senhor Arcebispo, e sinceramente cristão, segundo a doutrina do Evangelho” (Idem, p. 72).

²⁶ Como diz Burgelin (1962, p. 28-29): “A religião natural é a verdadeira religião, a religião essencial, essência de toda religião (...) que fala diretamente ao coração, no silêncio das paixões, ao coração de todo homem de boa-fé. Ela é então universal”.

²⁷ Entre eles, Sergio Cotta, (*Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau*), entre outros.

Portanto, as abordagens religiosas de Rousseau – tanto a natural quanto a civil – podem ser vistas como ações auxiliares da ação educacional e da política em duas formas de atuação que podemos chamar “negativa” e “positiva”. A primeira tem caráter preventivo e procura resguardar o homem natural da depravação e da maldade em seu processo de desnaturação, à medida que se socializa e amplia suas necessidades. A segunda é reparadora e conta com as instituições, as leis e os governos para realizar uma ação educativa que reconfigure o homem de tal modo que ele supere a contradição entre natureza e cultura e seja um bom cidadão sem, contudo, neutralizar as disposições da natureza.

Tendo em vista o homem civil na perspectiva rousseauiana dos *Discursos*, isto é, corrompido pelas ciências, pelas artes e pelo progresso das paixões, a ação reparadora deve ser tão radical que possa ser chamada de um “segundo nascimento” no qual o homem não renasce apenas para si, mas para os outros. A finalidade da religião é, como dissemos, auxiliar o projeto de reconfiguração do homem, uma vez que ela é capaz de inspirar no espírito humano a bondade e a virtude, para atender as necessidades de compreensão mútua, civilidade e cidadania que a humanidade reclama em sua condição civil.

O espiritualismo do vigário pode ser entendido também como a forma que Rousseau procurou rebater os iluministas ateus, comentando que “o que há de mais injurioso para a Divindade não é pensar nela e sim pensar errado a seu respeito” (*Emílio*, p. 314). Mesmo refutando as abstrações filosóficas acerca da religião e as interpretações doutrinárias da Igreja, Rousseau elabora esse minimalismo religioso com base nas regras áureas, na contemplação da natureza e na busca interior de si mesmo. Para além da retórica, esse teísmo concebido pelo padre saboiano se revela como o modo pelo qual Rousseau fundamenta sua fé, resumida nos três artigos de fé: uma força move o universo; há vontade e inteligência nessa força; e, o homem é livre em suas ações e animado pela substância imaterial.

Na base dessa religião, está a dualidade e a complementaridade das substâncias: assim como a alma (imaterial) e o corpo (material) se unem na composição de nosso ser, o imaterial (Natureza) e o material (natureza) também se complementam na formação da ordem existente e servem de pano de fundo da construção de um plano moral. O homem goza do livre arbítrio e pode escolher entre o bem e o mal, mas quando escolhe o bem, age segundo a ordem natural a qual opera na interioridade humana pela

voz da consciência. Como uma espécie de luz interior e “eco da alma” (DENT, 1996, p. 78), a consciência é o princípio inato de justiça e de virtude pelo qual julgamos nossas ações e a dos outros (*Emílio*, p. 329). O papel da consciência é extremamente valorizado por Rousseau e visto como a forma de elevar o homem acima de sua própria animalidade a níveis mais excelsos de cultivo da Natureza:

Consciência, consciência! Instinto divino, voz imortal e celestial, guia seguro do ser que é ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal que torna o homem semelhante a Deus; és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações. Sem ti, nada sinto em mim que me eleve acima dos animais, além do triste privilégio de me conduzir de erro em erro, com a ajuda de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio. (*Emílio*, p. 331).

Rousseau procura resgatar o sentimento de religiosidade pela via da natureza e do coração. Ou seja, traz à memória a vivência simples dos primeiros cristãos e aproxima esse ideal de uma intensa relação com as obras da natureza. É nessa perspectiva que redige a *Profissão de fé do vigário saboiano* e procura expressar suas ideias acerca da religião natural, sem, contudo recorrer às denominações religiosas existentes. Para ele, os rituais eclesiais acabam distanciando a criatura de seu Criador, em vez de aproximá-los um do outro, principalmente pela intercessão humana, a qual se baseia numa exclusividade autoritária que concentra o poder em torno dos sacerdotes e os fazem representantes de uma força que, para Rousseau, não precisa ser representada: “Quantos homens entre mim e Deus!”, diz ele na *Profissão de fé* (p. 340). Vale a pena citar todo o trecho, no qual o vigário questiona o testemunho dos homens:

Apóstolo da verdade, que tendes a dizer-me que eu não seja senhor de julgar? Deus ele próprio falou; escutai sua revelação. É outra coisa. Deus falou! Eis, por certo, uma coisa muito séria. E a quem falou ele? Falou aos homens. Então por que nada ouvi? Encarregou outros homens de comunicar-vos sua palavra. Compreendo! São homens que vão dizer-me o que Deus disse. Teria preferido ter ouvido de Deus ele próprio; não lhe houvera custado mais. E eu teria ficado ao abrigo da sedução. Ele vo-la assegura tornando manifesta a missão de seus enviados. Como assim? Por meio de prodígios. E onde estão tais prodígios? Homens que o atestam. Como, sempre testemunhos humanos! Sempre homens que me dizem o que outros homens disseram! Quantos homens entre mim e Deus! Vejamos, entretanto, comparemos, verifiquemos. Ah, se Deus tivesse desdenhado dispensar-me de todo esse trabalho, tê-lo-ia servido com menos boa vontade? (loc. cit.)

A mediação humana é falha, além de interpor-se entre o homem e o Criador, afastando-os e dificultando sua relação. A rejeição dos testemunhos humanos tem dois

objetivos: primeiro, suspeitar da interpretação racional que a Igreja produziu por meio de seus doutores e, segundo, eliminar o equívoco da representatividade espiritual materializada na figura sagrada do sacerdote, nas relíquias, nos rituais e até mesmo nos supostos milagres. Embora tenha aceitado a ideia de milagre, relatando nas *Confissões* e no *Memorial* a providência divina evocada pelo Monsenhor de Berneux contra o incêndio da casa da Mme. de Warens²⁸, a forma com que trata o assunto no final da *Carta ao senhor de Franquières*, e nas *Cartas escritas da montanha* (3^a. Carta), levamos a entender que, para ele, apesar de existirem, os milagres são dispensáveis na verdadeira relação do homem com Deus. Deixemos que ele fale: “Neste ponto, suplico-vos não inverter o sentido, para que não se conclua que rejeitei os milagres pelo fato de não encará-los como essenciais ao cristianismo” (p. 233). E ao refutar seus acusadores, diz:

O autor da *Profissão de fé* faz objeções tanto sobre a utilidade quanto sobre a realidade dos milagres, mas essas objeções de nenhuma forma são negações. *Eis o que ele afirma de mais forte a esse respeito: “É a ordem inalterável da natureza que melhor mostra o Ser supremo”* (Idem, p. 237 – grifo nosso).

As reflexões rousseauianas acerca do problema religioso se tornam, para nós, em reflexão política. Pois, como bem discutido em suas *Cartas escritas da montanha*, o autor deixa clara a necessidade de se desvencilhar do que chama de “dogma especulativo” e se aprofundar no campo moral da religião cujo sentido está no respeito à justiça, ao bem público, às leis naturais e positivas, aos deveres sociais e, enfim, aos deveres do homem e do cidadão. Até porque toda essa compreensão e aproximação da natureza só podem ser possíveis com o cultivo do espírito, isto é, da cultura. Ampliando o trecho citado na página 33 dessa tese, Rousseau diz, ao refutar o ataque do Bispo de Beaumont:

Minha opinião, portanto, é que o espírito do homem, sem progresso, sem instrução, sem cultura, e tal como sai das mãos da natureza, não está em condições de elevar-se por si mesmo às sublimes noções da divindade; mas que essas noções se apresentam a nós à medida que nosso espírito se cultiva; que os olhos de todo homem que pensou, que refletiu, Deus se manifesta em suas obras; que ele se revela às pessoas esclarecidas no espetáculo da natureza; que quando nossos olhos se abrem, é preciso fechá-los para não vê-los (CCB, p. 64).

²⁸ *As confissões*, livro I, p. 190/191. O incêndio ocorreu no mês de setembro de 1729, quando o bispo de Genebra, Monsenhor de Berneux, acudiu por meio da oração que, segundo Rousseau, operou um “perceptível” milagre. O acontecido está também relatado em seu *Memorial* (In: ROUSSEAU, J.-J. *Carta a Christophe de Beaumont* e outros escritos sobre a religião e a moral, organizado por José Oscar de Almeida Marques (2005).

Tanto a ideia de Deus quanto a de natureza têm um caráter instrumental, pois pode ser utilizada no processo de formação humana com vistas a melhorar a vida em sociedade. Esse é o grande esforço de Rousseau no *Emílio*. Nessa obra, que ele chama de “coletânea de reflexões e observações” (no prefácio) acerca do que chamo de fenômeno da educabilidade do homem total²⁹, o preceptor encarna a arte da reconfiguração. Como que perdido sob o pântano da corrupção social, bem descrito na segunda parte do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, o homem, à semelhança da estátua de Glauco, pode ser recuperado através de um conjunto de ações que consiga revelar sua originalidade, sua natureza, mesmo vivendo em sociedade. Tal arte se resume, portanto, em formar o homem natural para viver no seio da *communitas* da melhor forma possível. Por isso que, como diz Burgelin (1965, p. 338), “o vigário nos coloca num plano ético” e, longe do fundamentalismo religioso, suas lições ao Emílio evocam a tolerância, a compaixão, o cultivo da consciência e o amor à ordem e à justiça. Um verdadeiro racionalismo teísta (MASSON, 1970, p. 93) contra os intolerantes, sectários e incrédulos.

Natureza e Autor das coisas são termos que estão na base da ontologia e da antropologia rousseauianas como referenciais máximos, acima de qualquer suspeita, e ponto de partida para se pensar a realidade, principalmente para as reflexões em torno do progresso, das ciências e das artes em geral, inspirando um ideal de bondade, harmonia e perfeição que deve ser perseguido nos empreendimentos humanos como lastro de uma condição originária, essencial e, portanto, universal. Afirmção que nos leva a duas observações determinantes: A primeira é a de que não é possível atingir o conhecimento verdadeiro do homem e de suas origens por meio de um retorno real aos tempos de uma constituição primitiva: “a natureza não caminha para trás, e jamais se pode retornar novamente à época da inocência e da igualdade quando já se afastou dela uma vez” (*OC*, T. I, p. 935). Como afirma no *Segundo Discurso* (p. 52), os “raciocínios hipotéticos e condicionais” são mais apropriados a “esclarecer a natureza das coisas” e conceber a verdadeira origem. A segunda é a de que para se adorar o Autor das coisas e toda a realidade criada por sua vontade, não é necessário nenhum culto religioso institucional ou a autoridade de um *corpus* teológico-eclesiástico, mas um reconhecimento interior da grandeza das condições naturais e a disposição de seguir a

²⁹ Na dissertação do mestrado, publicada com o nome: “*O Emílio de Rousseau e a formação do cidadão do mundo moderno*” (PAIVA, 2007).

voz da consciência, como bem expressa Rousseau na *Profissão de fé do vigário saboiano*.

Até porque, como nos diz Derathé (1984), Rousseau não aborda o problema de Deus a não ser em função do homem. O que nos leva a entender que a proximidade existente entre natureza e religião no pensamento de Rousseau é tão somente para fundar um culto à natureza cuja mística resulte numa intensa comunicação consigo mesmo; num elevado sentimento de interioridade e personalidade; e, por fim, na capacidade de sentir o guia da consciência nos intrincados e artificiosos caminhos do real.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução, coordenação e revisão de Alfredo Bosi (1ª. ed.); revisão e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 4ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. *Meditações sobre Rousseau*. São Paulo: Centro Regional de Pesquisas Educacionais de São Paulo, 1963 (Separata vol. 6).

BENICHOU, P. et alii. *Pensée Rousseau*. Paris: Éditions du Seuil, 1984.

BURGELIN, Pierre, 1962, *Jean-Jacques Rousseau et la religion de Genève*. Genève: Editions Labor et Fides.

CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica: Ensaio sobre o homem*. Introdução a uma filosofia da cultura humana. Tradução Vicente Felix de Queiroz. 2ª. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Trad. Maria Manuella Galhardo. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988.

DENT, Nicholas John Henry. *Dicionário Rousseau*. Tradução, Álvaro Cabral; revisão técnica, Renato Lessa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1996.

DERATHÉ, Robert. *Morale et religion chez Jean-Jacques Rousseau*. In: *Revue Philosophique*, s/d.

_____. *L'homme selon Rousseau*. In: BENICHOU, P. et alii. *Pensée Rousseau*. Paris: Éditions du Seuil, 1984.

- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, (Estudos; 16), 2006.
- EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- EHRARD, Jean. *L'idée de nature em France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994.
- GEERTZ, Clifford. *The interpretations of cultures*. Princeton/USA: Basic Books, 1973.
- GOUHIER, Henri. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.
- _____. La "perfectibilité" selon Jean-Jacques Rousseau. In: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 110, p. 321-339. Paris, 1978.
- JIMACK, Peter. *La g nese et la r dation de l'Émile de J.-J. Rousseau*. Genève: Institut et musée Voltaire, 1960.
- LE GOFF, Jacques & SCHMIDT, Jean-Claude. *Dicionário tem tico do ocidente medieval*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Cora o (EDUSC); S o Paulo: Imprensa Oficial do Estado, vol. 02, s/d.
- LÉVI-STRAUSS, Claude et alli. *Presencia de Rousseau*. Selección de José Sazb n. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1972.
- MARQUES, José Oscar de Almeida. (org.). *Verdades e mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí: Editora Unijuí, (Cole o Filosofia; 15), 2005.
- MASSON, Pierre-Maurice. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*. Gen ve: Slatkine Reprints, 1970.
- MELLO, Luiz G. *Antropologia cultural*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MILLET, Louis. *La pensée de Rousseau*. Paris: Bordas, (Cole o Pour Connaitre la Pensée), 1966.
- PISSARRA, Maria Constança Peres Pissarra. *História e  tica no pensamento de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Universidade de São Paulo, (Tese de Doutorado), 1996.
- PUENTE, Fernando Rey. Confissões: a verdade e as mentiras: notas para um confronto entre Agostinho e Rousseau. In: *Verdades e mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí: Editora Unijuí, (Cole o Filosofia; 15), 2005.

RIEU, Alain-Marc. La nature de Jean-Jacques Rousseau. In: *Revue de Métaphysique et moral*, (1980-4).

PAIVA, Wilson Alves de. *O Emílio de Rousseau e a formação do cidadão do mundo moderno*. Trindade/GO: CEODO, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As confissões* (2 vol.). Tradução de Rachel de Queiroz. 2a. ed. São Paulo: Atena Editora, 1959.

_____. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 4 vol. (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.

_____. *Émile ou de l'éducation*. Paris: GF Flammarion, 1966.

_____. *Emílio ou da educação*. 2ª ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1973.

_____. *Os devaneios do caminhante solitário*. Org. e tradução de Fúlvia Maria Luíza Moretto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. S. Paulo: Nova Cultural, (Coleção Os Pensadores; volume II), 1999a.

_____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. S. Paulo: Nova Cultural, (Coleção Os Pensadores vol. I), 1999b.

_____. *Do contrato social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. S. Paulo: Nova Cultural, (Coleção Os Pensadores vol. I), 1999c.

_____. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Organização e apresentação, José Oscar de Almeida Marques; Tradução, J. O. Q. M. et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2005

_____. *Júlia ou a Nova Heloísa*. Tradução Fúlvia M. L. Moretto. 2ª. ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

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