GUSTAVO CUNHA BEZERRA

A ORDEM DA NATUREZA NO PENSAMENTO FILOSÓFICO E RELIGIOSO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

CAMPINAS

2014

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Gustavo Cunha Bezerra

A ordem da natureza no pensamento filosófico e religioso de Jean-Jacques Rousseau

ORIENTADOR: Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO GUSTAVO CUNHA BEZERRA E ORIENTADA PELO PROF. DR. JOSÉ OSCAR DE ALMEIDA MARQUES.

Campinas

2014

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

B469o

Bezerra, Gustavo Cunha, 1975-
A ordem da natureza no pensamento filosófico e religioso de Jean-Jacques Rousseau / Gustavo Cunha Bezerra. – Campinas, SP : [s.n.], 2014.

Orientador: José Oscar de Almeida Marques.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. 2. Metafísica. 3. Natureza . 4. Ordem (Filosofia) . I. Marques, José Oscar de Almeida,1949-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The order of nature in the philosophical and religious thought of Jean-Jacques Rousseau
Palavras-chave em inglês:
Metaphysics
Nature
Order (Philosophy)
Área de concentração: Filosofia
Titulação: Doutor em Filosofia
Banca examinadora:
José Oscar de Almeida Marques [Orientador]
Jacira de Freitas
Daniel Omar Perez
Renato Moscateli
Marisa Alves Vento
Data de defesa: 21-11-2014
Programa de Pós-Graduação: Filosofia

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 21 de novembro de 2014, considerou o candidato GUSTAVO DA CUNHA BEZERRA aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques

Profa. Dra. Jacira de Freitas

Profa. Dra. Marisa Alves Vento

Prof. Dr. Renato Moscateli

Prof. Dr. Daniel Omar Perez

Resumo

O presente trabalho discute a presença do olhar rousseauniano dirigido à natureza no contexto da *Profissão de fé do Vigário saboiano* e procura mostrar que, ao voltar-se para a natureza, Rousseau encontra na noção de ordem aí existente o fundamento de seu pensamento filosófico e religioso. Tal pensamento expressa, por sua vez, o desejo de interiorizar essa ordem que ele percebe existir no universo. A fim de explorar o referido processo de apreensão da ordem, o estudo aqui realizado versa sobre três aspectos relevantes desse processo, que são: os fundamentos filosóficos que sustentam a concepção de ordem da natureza, o olhar rousseauniano dirigido ao *espetáculo da natureza*, que se contrapõe ao desastre das relações humanas e, por fim, a repercussão da ideia de ordem da natureza no pensamento religioso de Rousseau.

Palavras-chave: Metafísica, Natureza, Ordem, Rousseau.

Abstract

The present work discusses the presence of Rousseau's regard turned to nature in the context of the *Profession of Faith of a Savoyard Vicar* and seeks to show that by turning to nature, Rousseau finds in the notion of order the foundation of his philosophical and religious thought. Such thought express the desire to internalize this order that he perceives exist in the universe. To exploit such seizure of order, the study deals of three important aspects of this process, which are: the philosophical foundations that underpin the conception of the order of nature, the Rousseau's regard on the spectacle of nature, which opposed to the disaster of human relations, and finally, the impact of the idea of order of nature in the religious thought of Rousseau.

Keywords: Metaphysics, Nature, Order, Rousseau.

Sumário

Introdução:.....17

Capítulo I : Os fundamentos filosóficos do Vigário saboiano 21

Entre a dúvida e a certeza: sobre o bom uso da razão..... 24

O sensualismo de Rousseau e suas origens 37

O antimaterialismo do Vigário 44

A causa do movimento..... 50

O dualismo da alma e o mal 59

Razão & consciência..... 73

Capítulo II: O olhar sobre a natureza e a noção de ordem 87

Sobre o conhecimento dos fenômenos da natureza 88

A contemplação da ordem da natureza 95

O conflito interior e a busca pela unidade..... 108

A ordem da natureza e o caos da sociedade 119

Ordem, filosofia e religião..... 130

Capítulo III: O "cristianismo naturalizado" de Rousseau 135

A crítica à religião..... 137

Rousseau e Sócrates..... 142

"Mais que um homem" 147

O Evangelho de acordo com a razão e a consciência..... 153

Da ordem da natureza à apreensão da verdade..... 163

Considerações finais 173

Traduções consultadas das obras de Rousseau:.....179

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....181

Agradecimentos

Devo um grande agradecimento ao José Oscar pela orientação e pela amizade. Agradeço igualmente aos membros da banca do exame de qualificação, Jacira Freitas, Genildo Ferreira da Silva e Renato Moscateli, pelas preciosas sugestões que permitiram o melhor direcionamento do meu trabalho. Aos mesmos professores mencionados acima, mais o Daniel Omar Perez e a Marisa Vento, por terem aceitado participar da banca de defesa, muito obrigado.

À CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – agradeço pela concessão da bolsa de Doutorado Sanduíche no Exterior, o que me permitiu um ano extremamente produtivo e de enorme aprendizado em Paris. Muito obrigado também ao Tanguy L'Aminot, por ter me acolhido na França e ao Jacques Berchtold pelo livre acesso nas suas disciplinas da Sorbonne.

Faço um agradecimento também ao Pedro Pagni, que sugeriu que eu apresentasse um trabalho sobre a *Profissão de fé do Vigário saboiano* na sua disciplina, o que despertou em mim o interesse por esse texto e representou o início da minha pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, meus agradecimentos.

À Patrícia e Clarice, agradeço com o mais profundo afeto.

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 a adorar seu divino autor. Ninguém tem desculpas para não ler, pois ele fala a todos os homens uma língua inteligível a todos os espíritos.

Jean-Jacques Rousseau

Introdução:

Numa conferência proferida em 1911, intitulada *L'intuition philosophique*, Henri Bergson sugere que toda filosofia possui como ponto de partida uma simples "intuição original". Toda "complexidade das abstrações" de uma doutrina filosófica constituiria então o esforço do filósofo em expressar, ou traduzir, essa intuição inicial. Tarefa que, como sublinha Bergson, o filósofo nunca consegue executar plenamente.

Emprestando a sugestão bergsoniana, pode-se dizer que o pensamento de Jean-Jacques Rousseau representa a tentativa de formular a intuição central que surge através da sua relação com a ideia de natureza (cf. GUICHET, 2013). A espantosa admiração com que o filósofo da *Peça alegórica sobre a revelação* contempla a ordem da natureza, ou os êxtases contemplativos aos quais Rousseau se entrega, quando ele tinha ao redor de si apenas o espetáculo oferecido pela natureza, refletem precisamente esse tipo de intuição que determina os rumos da filosofia rousseauniana.

Não é difícil encontrar, nas obras do filósofo genebrino, exemplos diversos dessa relação extremamente afetiva com a natureza, uma relação que vai além do aspecto simplesmente lírico, na medida em que graves conclusões são extraídas a partir daquilo que ele vê na natureza. É nesse viés que o presente trabalho discute a presença do olhar dirigido à natureza no contexto da *Profissão de fé do Vigário saboiano*. Procuraremos mostrar que essa modalidade de voltar-se para a natureza insere-se no pensamento filosófico e religioso expresso pelo Vigário, que busca, dessa forma, interiorizar a ordem que ele percebe existir no universo.

Na *Profissão de fé*, a ordem da natureza representa sempre uma referência tanto para a elaboração dos fundamentos filosóficos do Vigário saboiano, quanto para a afirmação de uma determinada divindade de Jesus; o que termina por definir a proximidade entre a religião natural e o cristianismo de Rousseau.

Quando o autor do *Emílio* busca na natureza os fundamentos da sua filosofia, ele constata a existência de uma ordem que não poderia ter sido estabelecida senão por uma vontade inteligente; essa é realmente a grande conclusão da qual ele deduz boa parte do seu pensamento[1]. Isso aparece, na *Profissão de fé*, de forma bastante clara e precisa, basta lembrarmos os dois primeiros artigos de fé: enquanto o primeiro consiste na afirmação de que "uma vontade move o universo e ainda a natureza" (*OC* IV, p. 576), o segundo acrescenta que "Se a matéria movida me mostra uma vontade, a matéria movida segundo certas leis me mostra uma inteligência" (*OC* IV, p. 578).

Certamente, a apreensão da ordem da natureza ultrapassa a simples experiência sensorial com a natureza, e envolve outras faculdades humanas. Além do aspecto sensual, presente no olhar que se volta para a natureza, existe a necessidade do recurso tanto à razão quanto à consciência para a definição daquilo que o Vigário acredita ser verdadeiro. Enquanto, por um lado, a formulação do sistema metafísico do Vigário obedece a uma rigorosa racionalidade, por outro lado, sua conclusão fundamental – da existência de Deus – pode ser realizada apenas quando se escuta a voz interior, a consciência. Uma passagem da *Profissão de fé* ajuda a esclarecer essa relação entre as sensações, a razão e a consciência. A fim de defender a possibilidade de cada um conceber, por si mesmo, a existência da ordem, o Vigário declara: "Vê o espetáculo da natureza, escuta a voz interior. Deus não disse tudo a nossos olhos, à nossa consciência, aos nossos juízos?" (*OC* IV, p. 607).

Ao afirmarmos que a noção de ordem é fundamental no pensamento rousseauniano, isso se deve ao fato de ela representar a existência de um princípio moral universal, na medida em que a bondade e a justiça identificam-se com a harmonia constatada na natureza. É dessa forma que o olhar que contempla a natureza se transforma numa verdadeira visão de mundo, a qual Rousseau expressa através da *Profissão de fé*, cuja finalidade consiste, primeiramente, na definição do posicionamento do autor frente ao

[1] Sobre a importância da ideia de ordem no pensamento rousseauniano, cabe destacar o trabalho de Rolf Kuntz (2012) que procura demonstrar a fundamentação da teoria política de Rousseau exatamente sobre a noção de ordem.

ateísmo e ao materialismo. Objetivo expresso claramente na carta dirigida a Beaumont, onde Rousseau se refere à primeira parte da *Profissão de fé* como "a mais importante, a mais cheia de verdades novas e marcantes", que "visa combater o materialismo, estabelecer a existência de Deus e da religião natural com toda força de que o autor é capaz"[2] (*OC*, IV, p. 996).

O pensamento filosófico defendido pelo Vigário saboiano insere-se, assim, no intenso embate, ocorrido no século XVIII, entre teólogos e filósofos; na querela que opunha os apologistas da fé confessional aos pensadores iluministas. Enquanto os primeiros defendiam a fundamentação divina da moral, seus adversários procuravam outros princípios que pudessem explicar e sustentar o mundo da moral[3].

Quando Rousseau enfrenta o pensamento dos *philosophes*, ele procura antes de tudo mostrar-se coerente com aquilo que acredita[4]. Assim, o cristianismo declarado do genebrino ganha, na *Profissão de fé do Vigário saboiano*, uma consagrada defesa, na qual ele procura expor sua crença não apenas no abstrato Deus ordenador apresentado na primeira parte do texto, mas igualmente nas palavras do Evangelho. Evidentemente, a adesão do filósofo ao livro sagrado dos cristãos não ocorrerá sem ressalvas, sendo o aspecto intolerante do dogma da Revelação o principal alvo das críticas de Rousseau à Igreja. Por outro lado, a virtude exemplar de Jesus recebe os mais elogiosos adjetivos. O laudatório discurso do Vigário saboiano em relação ao sábio hebreu termina por identificar os ensinamentos e ações de Jesus como o perfeito modelo moral e pedagógico para os homens. Se a ordem da natureza lhe oferece um princípio metafísico do bem, Jesus seria, aos olhos de Rousseau, aquele que soube manifestar perfeitamente a bondade e a justiça inerentes ao ordenamento universal. Nesse sentido, pode-se dizer que são as verdades reveladas pelo olhar rousseauniano voltado para a natureza que asseguram o caráter

[2] A importância que Rousseau atribui à *Profissão de fé* também pode ser percebida na Terceira caminhada dos *Devaneios do caminhante solitário*, na qual ele afirma que essa obra "ainda pode fazer uma revolução entre os homens" (*OC* I, p. 1018). Ainda na Carta a Beaumont, Rousseau afirma que a *Profissão de fé* é o "melhor escrito e o mais útil no século em que eu o publiquei" (*OC* IV, p. 960).

[3] A tese de doutorado de Genildo Ferreira da Silva, *Rousseau e a fundamentação da moral: entre razão e religião*, aborda a origem e o desenrolar desse embate no Iluminismo.

[4] Sobre a estreita relação de Rousseau com o cristianismo cf.: MASSON, Pierre-Maurice. *La Religion de J.J. Rousseau : La formation religieuse de Rousseau*. Paris : Librairie Hachette, 1916.

"divino" do herói dos Evangelhos, na medida em que ele representa o homem que soube viver plenamente de acordo com a natureza. Ele é o modelo ideal – e igualmente real – da transposição da ordem da natureza para a ordem moral.

Se é fundamentalmente o problema moral que move a investigação do Vigário, esta tarefa só é concluída quando o padre encontra, entre os homens, um modelo que corresponde àquele encontrado na natureza. Todo o esforço filosófico desenvolvido na primeira parte da *Profissão de fé* parece então se encarnar na figura de Jesus, o que parece nos indicar uma interessante relação entre o olhar que admira o espetáculo da natureza e aquele que reverencia as Escrituras.

Enfim, o estudo que aqui se inicia procura, em poucas palavras, explorar três aspectos do processo de apreensão da ordem, que são: os fundamentos filosóficos que sustentam a concepção de ordem da natureza (capítulo 1), o olhar rousseauniano dirigido ao *espetáculo da natureza*, que se contrapõe ao desastre das relações humanas (capítulo 2) e, por fim, a repercussão da ideia de ordem da natureza no pensamento religioso de Rousseau (capítulo 3). Deve-se ressaltar, entretanto, que, apesar dessa divisão dos temas nos respectivos capítulos, existe uma constante relação, que se manifesta ao longo de todo o texto, entre a filosofia, a contemplação da natureza e a religião.

Capítulo I : Os fundamentos filosóficos do Vigário saboiano

"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, deduzido as principais verdades que me importava conhecer (...)" (OC IV, p. 594).

Poucos dias após a publicação do *Emílio*, posto à venda em 24 de maio de 1762, no Palais-Royal, as poucas dezenas de páginas que compõem a *Profissão de fé* farão escândalo[5]. A reação, entretanto, não virá apenas da Igreja e do Parlamento, mas também de muitos filósofos, revelando mais uma vez o caráter polemista de Rousseau (vale lembrar a forte polêmica levantada uma década antes pelo *Discurso sobre as ciências e as artes*). Voltaire, por exemplo, símbolo do filósofo engajado contra a intolerância religiosa, publica anonimamente o *Sentiment des citoyens*, texto no qual ele se faz passar por um calvinista indignado que demanda a reação das autoridades genebrinas contra o autor do *Emílio*.

A princípio, pode-se dizer que a causa do escândalo em torno da publicação do *Emílio* deve-se ao fato de que Rousseau, ao mesmo tempo em que faz duras críticas aos abusos das religiões, particularmente ao catolicismo, quando nega o pecado original e

[5] Bernardi (2010, p. 12) descreve a rapidez com que se desenrolam as condenações ao livro no qual está inserido a *Profissão de fé do Vigário saboiano*: "O *Emílio* é confiscado do livreiro Duchesne já no dia 3 de junho, depois condenado na Sorbonne no dia 7 e pelo Parlamento de Paris no dia 9; no mesmo dia Rousseau, decretada sua prisão, foge para a Suíça. (...) Em 11 de junho, enquanto se queima o *Emílio* em Paris, o confiscam em Genebra, e no dia 19, Rousseau é igualmente objeto de um mandado de captura do *petit conseil* da República".
Outra interessante observação de Bernardi refere-se à repercussão dessa obra. Depois do escândalo provocado pelos dois primeiros *Discursos*, a publicação do *Emílio* desperta uma enorme atenção no mundo das letras, que pode ser traduzida em números. Enquanto as primeiras obras de Rousseau, entre 1751 e 1762, haviam gerado cento e noventa e dois títulos de comentários sobre o autor, "depois de 1762, assiste-se uma verdadeira explosão, para atingir, em 1799, mil e noventa e dois títulos. É ao *Emílio* que se deve atribuir essa avalanche de textos, dos quais dois terços se referem à filosofia religiosa de Rousseau, portanto, à *Profissão de fé*" (BERNARDI, 2010, p. 13).

questiona a Revelação, o autor da *Profissão de fé do Vigário saboiano* opõe-se categoricamente ao materialismo ateu de Helvétius e Diderot e defende a existência de um Deus bom e justo que é a causa da ordem na natureza e fonte dos princípios morais. Bernardi (2010) aponta para essa "coerência singular" do pensamento de Rousseau como o alvo das críticas sofridas pela *Profissão de fé*:

> O "partido filosófico", do qual Voltaire é o chefe autoproclamado e reconhecido, reage tão vivamente não porque Rousseau afirma sua crença religiosa, mas porque ele pretende fazê-lo em nome de sua razão. O arcebispo de Paris fulmina mais ainda contra aquele que se diz crente, cristão, e que recusa a autoridade, do que contra o incrédulo. (2010, p. 15)

Não deixa de ser surpreendente que Rousseau tenha se tornado um adversário comum aos partidos opostos, o que torna qualquer tentativa de classificar o genebrino como defensor desse ou daquele partido uma tarefa que está sempre sujeita a objeções. Mais uma dentre as diversas controvérsias em torno do pensamento rousseauniano: seria ele sentimentalista religioso, como defende Masson, ou racionalista, como o quer Derathé? Estaria ele mais próximo dos religiosos ou dos filósofos? Não se pretende responder diretamente aqui tais questionamentos, mas não é possível desconsiderá-los, na medida em que definem uma importante temática quando se discute o pensamento metafísico e religioso de Rousseau.

Nesse sentido, procuraremos apontar, no decorrer deste capítulo, a forma como Rousseau conjuga as sensações, a razão e o sentimento interior no esforço intelectual que procura conhecer aquilo que realmente importa. Será discutido, principalmente, a elaboração dos fundamentos filosóficos, expressos na *Profissão de fé*, que consistem num verdadeiro ordenamento das ideias do Vigário saboiano, marcadas, de início, pelo completo ceticismo.

Ressalta-se, primeiramente, a necessidade que Rousseau impõe a si mesmo de enfrentar as inquietantes dúvidas a respeito da existência de Deus e, consequentemente, dos princípios universais da moral. Nesse processo, o bom uso da razão torna-se indispensável, principalmente quando se trata de saber quais são as questões que realmente importam para o conhecimento humano.

No proclamado combate ao materialismo, o primeiro problema a ser enfrentado pelo Vigário é o da existência da substância imaterial. É necessário, antes de tudo, "provar" que a matéria não é a única substância. Apesar do inquestionável sensualismo de Rousseau[6], discípulo de Locke e Condillac, ele discorda categoricamente de Helvétius, que afirma que pensar e sentir são a mesma coisa. Para Rousseau, o julgamento não pode ser reduzido à passividade das sensações, o que lhe permite concluir que o ser ativo que julga distingue-se da matéria.

Outra divergência em relação ao materialismo refere-se à origem do movimento, a qual não poderia também ser atribuída à própria matéria. Para o Vigário, essa causa é encontrada na vontade: "os corpos inanimados não agem senão pelo movimento, e não existe verdadeira ação sem vontade". A vontade, que é a causa do movimento nos corpos animados, é também a causa primeira do movimento do universo, o *primeiro motor*: "uma vontade move o universo e ainda a natureza" (*OC* IV, p. 576), eis o *primeiro dogma* (ou artigo de fé) do Vigário saboiano.

Os movimentos existentes no universo e na natureza aparecem, aos olhos do Vigário, como perfeitamente ordenados, em que "cada peça é feita para as outras" (*OC* IV, p. 578). A causa dessa ordem observada só pode ser atribuída a uma vontade inteligente: "Se a matéria movida me mostra uma vontade, a matéria movida segundo certas leis me mostra uma inteligência" (*OC* IV, p. 578). Essa passagem da *Profissão de fé*, que constitui o segundo artigo de fé, visa demonstrar a existência de Deus, na medida em que a vontade inteligente que move o universo é *única*, *suprema*, enfim, é o próprio Deus.

Em contraste com a ordem da natureza, a desordem da sociedade evidencia para o Vigário a ideia de alma, que permite ao homem elevar-se ao belo moral. Por outro lado, a submissão ao império dos sentidos provoca o movimento oposto; nesse dualismo platônico, é a *voz da alma*, a vontade, que se contrapõe à *lei do corpo*. A atividade da alma de se contrapor às paixões deriva da liberdade do homem, pois "o princípio de toda ação está na vontade de um ser livre". O terceiro artigo de fé do Vigário saboiano articula justamente

[6] O que se evidencia ao lembrar a importância atribuída por Rousseau às experiências sensoriais nos primeiros livros do *Emílio*.

essa relação entre a alma e a liberdade: "o homem é então livre em suas ações e como tal, animado de uma substância imaterial" (*OC* IV, p. 586).

Esses princípios, resumidos muito brevemente acima, o Vigário consegue extrair a partir do bom uso da razão, que reflete adequadamente sobre aquilo que ele observa na natureza, mas que é capaz igualmente de reconhecer os seus limites e, dessa forma, deixar à consciência o papel de decidir sobre o que a razão é impossibilitada de resolver. Apesar do desprezo pelos sistemas filosóficos anunciado nas primeiras páginas da *Profissão de fé*, Rousseau não deixa de construir, à sua maneira, um sistema metafísico, tendo em vista que o pensamento desenvolvido pelo Vigário gira em torno desses grandes temas da metafísica que são a imortalidade da alma, a existência de Deus e a liberdade do homem.

O objetivo desse capítulo é então o de mostrar que o sistema metafísico desenvolvido na primeira parte da *Profissão de fé* pode ser visto como um percurso intelectual cuja finalidade consiste na definição de uma visão de mundo que não estaria em desacordo com a ordem da natureza que se apresenta na forma de um espetáculo aos olhos de Rousseau.

Entre a dúvida e a certeza: sobre o bom uso da razão.

No verbete *Pirro*, do *Dicionário Histórico e Crítico*, Bayle se reporta ao pensamento de La Mothe de Vayer a respeito do pirronismo. Contrariamente ao juízo comum dos teólogos, La Mothe Vayer defende a ideia de que o pirronismo é de grande valia para a fé cristã, pois ao reconhecer que a razão conduz o homem a um labirinto sem saída, o cético aceita a ignorância humana e, assim, pode acolher mais tranquilamente os mistérios do cristianismo. Lemos no texto de Bayle que:

> Se estiver convencido que nada de bom lhe é prometido em suas discussões filosóficas, um homem se sentirá mais disposto a rogar a Deus, a pedir-lhe a persuasão das verdades em que se devem crer, do que se ele se gaba de um bom sucesso raciocinando e disputando. Conhecer os defeitos da razão é, portanto, uma feliz disposição para a fé. (BAYLE, 2007, p. 159)

Mesmo que Rousseau tenha outra concepção sobre o pirronismo, em certo sentido até mesmo contrária à de La Mothe Voyer, não há como deixar de perceber a semelhança das palavras citadas acima com a crítica à filosofia que inicia a *Profissão de fé* e, por fim, com o desfecho da narrativa do Vigário saboiano que termina por aceitar de bom grado os mistérios da religião.

Nas primeiras páginas da *Profissão de fé*, o Vigário expressa o estado de espírito em que se encontrava após ser punido injustamente. Todas as verdades que havia aceitado desde a infância, quando seus pais decidiram pela sua "profissão de padre", estavam agora desacreditadas. Essa experiência conduz o jovem padre ao completo ceticismo:

> Vendo por tristes observações serem invertidas as minhas ideias sobre o justo, o honesto e todos os deveres do homem, eu perdia a cada dia alguma das opiniões que recebera; (...) pouco a pouco percebi que se obscurecia em meu espírito a evidência dos princípios (...). Eu estava naquelas disposições de incerteza e de dúvida que Descartes exige para a procura da verdade. (...)
> Eu meditava, pois, sobre a triste sorte dos mortais, que flutuam no mar das opiniões humanas, sem leme, sem bússola, e entregues às suas tempestuosas paixões, sem mais guia do que um piloto inexperiente que ignora sua rota e não sabe nem de onde vem nem aonde vai. Pensava comigo mesmo: amo a verdade, procuro-a, mas não posso reconhecê-la; mostrem-na e permanecerei ligado a ela; por que se furta ela à solicitude de um coração feito para adorá-la?
> (...) errando de dúvida em dúvida, eu só tirava de minhas longas meditações incertezas, obscuridade e contradições sobre a causa de meu ser e sobre a regra de meus deveres. (*OC* IV, p. 567)

Olaso (1980) classifica esse momento de crise, que inicia a *Profissão de fé*, como uma *crise pirrônica*, a qual é definida pela multiplicidade de apresentações com as quais se depara o cético na sua busca pela verdade. O pirrônico percebe que as opiniões contrárias são equivalentes (*isosthéneia*), tanto devido à variedade de apresentações, como à vaidade das opiniões. Na sua busca pela verdade, o pirrônico deseja apenas alcançar a serenidade, e como sabe que são exatamente as discussões filosóficas as causas das perturbações, decide então pela *epoké*, a suspensão dos juízos. Segundo Olaso, a superação da crise pirrônica vivida pelo Vigário ocorrerá através da adoção de um tipo de pensamento que se assemelha ao "ceticismo acadêmico", ou seja, aquele que percebe a "incertidumbre respecto de los

primeros principios del ser y del conocer, acompañada de una aguda conciencia de lo que entonces se llamó 'los límites del espíritu humano'" (OLASO, 1980, p. 11). O cético acadêmico, assim como o pirrônico, também deseja a tranquilidade, "pero admite criterios si no racionales al menos razonables y reemplaza el problema de la verdad (la presencia de la *physis*) por el de la verosimilitud (el asentimiento mitigado a la opinión más razonable)" (OLASO, 1980, p. 11). Ao realizar as reflexões que compõem a *Profissão de fé*, o Vigário concluirá que é preferível admitir uma verdade, mesmo que ela seja apenas provável, do que permanecer eternamente em dúvida sobre as questões fundamentais da existência. Nesse momento, o critério utilizado pelo padre para se decidir será o de tomar a opinião "que explica tudo" e que oferece menos dificuldades que as demais. Nas palavras de Sébastien Charles, esse ceticismo acadêmico do Vigário

> é resultado de um longo processo no qual se distingue o que pode ser sabido daquilo que não poderá sê-lo; ignorância que não impede nem a reflexão nem a ação e que permite rejeitar o ceticismo pirroniano como incompatível com a natureza humana, incapaz de se satisfazer com a absoluta falta de certeza (2009, p. 25-6).

A causa do turbilhão de ideias que impede o homem de encontrar uma verdade estável consiste exatamente na "insuficiência do espírito humano" (*OC* IV, p. 567). Tal constatação conduz à recusa às opiniões dos filósofos e à revisão geral das ideias até então aceitas:

> Então, repassando no espírito as diversas opiniões que me haviam alternadamente arrebatado desde o nascimento, vi que, embora nenhuma delas fosse bastante evidente para produzir imediatamente a convicção, tinham graus diversos de verossimilhança e o assentimento interior prestava-se ou recusava-se a elas em diferentes medidas. (*OC* IV, p. 569)

Nos *Devaneios do caminhante solitário*, Rousseau relata o período de crise no qual as antigas certezas não lhe pareciam mais tão seguras, fato que exigia a resolução das dúvidas emergentes e a definição de uma "regra fixa de conduta": "resolvi submeter meu íntimo a um exame severo que o determinasse para o resto de minha vida assim como desejaria encontrá-lo no momento de minha morte" (*OC* I, p. 1015). A necessidade de encontrar alguma certeza, a partir das suas próprias reflexões, conduz Rousseau a realizar "um empreendimento filosófico que não deixa de lembrar o procedimento cartesiano, destinado

a estabelecer princípios seguros para evitar toda forma de ceticismo" (CHARLES, 2009, p. 25). Nesse processo de revisão das ideias, crenças e opiniões, no embate entre os pensamentos filosóficos que Rousseau aceita e aqueles que ele rejeita, percebe-se, portanto, a influência de Descartes nos argumentos apresentados pelo Vigário saboiano.

Influência que pode ser encontrada já na juventude de Jean-Jacques, quando, em Charmettes, dedicava-se intensamente aos estudos de filosofia[7]. Dentre as leituras que então realizava, constavam a "*Lógica* de Port-Royal, o *Ensaio* de Locke, Malebranche, Leibniz, Descartes etc." (*Confissões, OC* I, p. 237). No poema *Le Verger de Mme. la Barone de Warens* (*OC* II, p. 1128), escrito provavelmente em 1737, Rousseau expressa suas primeiras impressões sobre o pensamento de Descartes:

> Tantôt à la Physique appliquant mes problèmes,
> Je me laisse entraîner à l'esprit de systèmes :
> Je tâtonne Descartes et ses égarements
> Sublimes, il est vrai, mais frivoles Romans[8].

Não podemos, evidentemente, classificar Rousseau como um cartesiano, pelo contrário, Rousseau é um filósofo do século XVIII que adere às ideias de seu tempo, as quais se voltam frequentemente contra a filosofia do século XVII, principalmente a de Descartes (as leis dos corpos, de Newton, suplantam a física dos turbilhões, e a história das ideias, de Locke, tornam as ideias inatas inviáveis)[9]. Entretanto, mesmo que não tenha aderido ao cartesianismo, quando Rousseau organiza seu pensamento em oposição aos seus amigos filósofos, os "missionários de Ateísmo", ele encontra em Descartes um modelo.

---

[7] Sobre esse importante período de formação filosófica, mas também religiosa, de Jean-Jacque Rousseau, são indispensáveis as análises realizadas por Masson no capítulo IV, intitulado "L'autodidacte et son 'Magasin d'idées'", do livro *La formation religieuse de Rousseau, vol.1*. Conferir igualmente o livro VI das *Confissões*.

[8] Julgamento claramente inspirado nas *Cartas filosóficas* de Voltaire que, na Carta XIV, *Sobre Descartes e Newton*, escreve: La Géométrie était un guide (...) qui l'aurait [Descartes] conduit sûrement dans sa Physique; cependant il abandonna à la fin ce guide et se livra à *l'esprit de système* ; alors sa Philosophie ne fut plus qu'un *roman* ingénieux (...) Mais ce n'est point trop dire qu'il était estimable même dans ses *égarements*. (VOLTAIRE *apud* GOUHIER, 2005, p. 51).

[9] É importante ressaltar que o pensamento seiscentista não estava totalmente desacreditado no século XVIII. Malebranche, por exemplo, não é esquecido no século das Luzes. Segundo Brehier (1965, p. 88), "o pensamento oratoriano e especialmente o pensamento malebranchista permanece bastante vivo no século XVIII, seja na França, seja na Itália".

Inquieto, mas não convencido, pelas doutrinas materialistas, Rousseau não consegue responder razoavelmente aos argumentos dos *philosophes* que, longe de ajudar a resolver suas dúvidas, contribuíram apenas para abalar "todas as certezas que eu acreditava ter sobre os pontos que mais me importava conhecer" (*OC* I, p. 1015). O genebrino, movido pelo sentimento religioso – do qual ele diz nunca ter se afastado completamente[10] – busca alguma resposta capaz de expressar e sustentar adequadamente seu pensamento a respeito de Deus. Gouhier vê nesse embate a origem da dissociação entre "entendimento" e "consciência" estabelecida pelo Vigário: "Rousseau se sente estúpido quando escuta os discursos incrédulos de 'filósofos' como Diderot, Grimm, D'Holbach; as certezas de seu coração suportam mal o transtorno de sua razão" (2005, p. 53). Conforme exposto mais adiante, o Vigário saboiano procurará, nesse sentido, conciliar as certezas provenientes da consciência com as verdades conhecidas pela razão.

Se a *Profissão de fé* pode ser entendida como um ordenamento intelectual que permite ao Vigário livrar-se da inquietação originada pelo ateísmo de alguns *philosophes*, pode-se afirmar que, na origem desse processo, Rousseau encontra em Descartes a forma como deveria conduzir seu pensamento. Ele aprende com o filósofo seiscentista que a única forma de encontrar algo verdadeiro seria através do enfrentamento racional de suas dúvidas. Rousseau sente a necessidade, portanto, do estabelecimento de uma filosofia que seja a expressão daquilo que lhe permite superar as dúvidas sobre as questões que lhe são essenciais. Esse procedimento é claramente exposto nas *Cartas Morais*, onde Rousseau aconselha Mme. d'Houdetot a "examinar por uma vez tudo o que pensamos, tudo o que acreditamos, tudo o que sentimos, e tudo o que devemos pensar, sentir e acreditar para sermos felizes na medida em que permite a condição humana" (*OC* IV, p. 1087).

Certamente, a dúvida mais inquietante para Rousseau refere-se à existência de Deus. Ora, esse questionamento não surge senão através da razão, do pensamento de filósofos ateus, como Diderot. Cabe a Rousseau, portanto, justificar a partir de sua própria razão seu

[10] Na *Carta à M. de Franquières*, Rousseau ressalta a constância de sua crença religiosa: "acreditei na infância, por autoridade, em minha juventude, por sentimento, na maturidade, pela razão; agora acredito porque sempre acreditei" (*OC* IV, p. 1134).

posicionamento contrário ao ateísmo, e demonstrar para si mesmo que sua crença, embora não seja apoiada exclusivamente na razão, representa aquilo que ele realmente acredita ser verdadeiro.

Para o genebrino, não existe felicidade sem o recurso às certezas proporcionadas pela religião, e pode-se entender aqui essa felicidade como "mais próxima da paz do que do prazer, de uma paz certamente ligada à satisfação, mas que pode também ser somente um apaziguamento ou ausência de perturbação" (VINCENTI, 2006, p. 79), tal como a definem os estoicos e os epicuristas. Na *Carta a Voltaire* (*sobre a Providência*), Rousseau expressa sua "incapacidade" de viver sem o socorro à crença em Deus. Mesmo admitindo o caráter insolúvel das dúvidas que podem ser levantadas sobre a existência ou não de Deus, Rousseau diz:

> creio em Deus tão fortemente quanto em qualquer outra verdade, porque crer e não crer são as coisas que menos dependem de mim; porque o estado de dúvida é um estado demasiado violento para minha alma; porque, quando minha razão divaga, minha fé não pode permanecer muito tempo em suspenso e se decide 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. (*OC* IV, p. 1070-1)

Por outro lado, Rousseau compreende perfeitamente que a doutrina religiosa, qualquer que seja, não deve de forma alguma pregar a intolerância. É em torno dessa dificuldade que se deve buscar o objetivo de Rousseau ao expor seu pensamento religioso no livro IV do *Emílio*. Como observa Groethuysen, "a *Profissão de fé do Vigário saboiano* não é uma confissão: é um programa. Segundo um exemplo-tipo, o do Vigário, mostra-se como um homem, sem ser intolerante e sem ser filósofo, pode ter uma religião" (*apud* KAWAUCHE, 2012, p. 95).

Esse "programa", cuja função pedagógica seria a de expor aos homens as questões essenciais da religião, realiza todo um percurso metafísico para mostrar que existe uma vontade que move o universo, que essa vontade é inteligente, que o homem é livre e sua alma é imortal; princípios fundamentais para a felicidade de qualquer um, na visão de

Rousseau. Percebe-se aí a estreita relação entre metafísica, religião e moral no pensamento do Vigário saboiano, e seria até mesmo difícil distinguir aqui as duas últimas.

Apesar de todas as críticas e ressalvas de Rousseau à metafísica, a fundamentação da moral e das certezas da religião natural, desenvolvida na *Profissão de fé*, exigem o recurso à metafísica, tendo em vista, principalmente, a concepção metafísica de ordem da natureza[11] que permite ao Vigário concluir a existência do Deus bom e justo, princípio da ordem moral.

O bom uso da razão orienta inevitavelmente à crença em Deus, esse é um elemento chave no pensamento religioso de Rousseau: "O filósofo que não crê erra, porque emprega mal a razão que cultivou e está em condições de entender as verdades que rejeita" (*OC* IV, p. 555), afirma o genebrino algumas páginas antes do início da *Profissão de fé*. O recurso à razão torna-se indispensável para que o homem encontre seu lugar na ordem do universo. Ao homem civilizado não é mais permitido abdicar da reflexão, tal como no estado de natureza:

> O homem não começa facilmente a pensar; mas, assim que começa, não para mais. Quem já pensou pensará sempre e, uma vez exercitado na reflexão, o entendimento não poderá mais permanecer em repouso. (...) O mesmo homem que deve permanecer estúpido nas florestas deve tornar-se razoável e sensato nas cidades. (*OC* IV, p. 550-1)

Ainda nas páginas que antecedem a narrativa do Vigário saboiano, Rousseau expressa a forma como ele deseja que Emílio se relacione com o mundo: "veja ele pelos olhos, sinta pelo seu coração; não o governe nenhuma autoridade, exceto a de sua própria razão" (*OC* IV, p. 551). Encontram-se aqui reunidas as fontes do conhecimento para o pensamento rousseauniano: os sentidos, que permitem a apreensão do mundo exterior, o sentimento interior (ou consciência), instinto inato que conduz ao amor da ordem, e a razão, faculdade diretiva das ações humanas e do conhecimento. Veremos, mais adiante, o papel que cada uma delas desempenha na busca pela verdade. Cabe ressaltar, por ora, que a

[11] Apesar da noção de ordem da natureza ser sugerida pela observação dos fenômenos da natureza, tal concepção assume seu caráter fundamental somente quando anuncia metafisicamente a existência de Deus.

filosofia defendida pelo Vigário desenvolve-se, precisamente, através do pleno acordo entre os sentidos, a consciência e a razão.

Enquanto a educação da infância, no *Emílio*, privilegia o desenvolvimento dos sentidos[12], com o despertar das novas inquietações e questionamentos característicos da adolescência, movido pelo "progresso natural das Luzes", a abstrata ideia de Deus torna-se uma questão fundamental que precisa ser adequadamente pensada pelo jovem Emílio. Os perigos de equivocar-se nesse assunto, para Rousseau, são, principalmente, o completo ceticismo, por um lado, e o fanatismo intolerante, por outro. A razão, cultivada adequadamente, obedecendo ao "progresso natural das Luzes", evita esse tipo de perigo, pois as conclusões às quais chegará não serão outras senão aquelas que definem a religião natural: "as luzes da razão sozinhas não podem, na escola da natureza, levar-nos mais longe do que à religião natural" (*OC* IV, p. 635-6). É esse o papel da educação religiosa expressa no livro IV do *Emílio*, auxiliar o ordenamento das ideias no jovem; não se trata de uma imposição, mas da apresentação de determinado raciocínio, aquele adotado pelo Vigário, que poderá servir de modelo para o jovem, caso ele concorde com o que lhe foi exposto[13]. Nesse sentido, é importante lembrar aqui as palavras que abrem a *Profissão de fé do Vigário saboiano*:

> 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-me expor-te o que penso na simplicidade de meu coração. Consulta o teu durante o meu discurso, é tudo o que te peço. Se me engano, é de boa-fé; isso basta para que meu erro não seja imputado como crime; mesmo que te enganasse da mesma forma, pouco mal haveria nisso. Se eu pensar bem, a razão é-nos comum e temos o mesmo interesse em escutá-la: por que não pensarias como eu? (*OC* IV, p. 565)

[12] Conferir o tópico "O sensualismo de Rousseau e suas origens" exposto mais adiante.

[13] Tal procedimento, que procura expor a maneira pessoal através da qual o autor procedeu a fim de resolver suas próprias inquietações, assemelha-se bastante às observações iniciais de Descartes no *Discurso do Método*: "o meu desígnio não é ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para bem conduzir a sua razão, mas apenas mostrar de que maneira me esforcei por conduzir a minha" (1983, p. 30).

A concepção de que a razão é comum aos homens e que, assim, possibilita o alcance das mesmas verdades por indivíduos diversos, é bastante conhecida no pensamento cartesiano e Rousseau parece imitar o início do *Discurso do Método* no qual lemos as seguintes palavras: "o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens" (1983a, p. 29). Mas é importante notar, como faz Burgelin, que mesmo que a razão nos seja comum, "nossos interesses a escutá-la, nossas possibilidades, não são necessariamente as mesmas" (BURGELIN, 1969, p. 1510). Tal pensamento pode ser encontrado na *Carta a Franquières*: "Se eu me enganei não é minha culpa, é da natureza que não deu à minha cabeça uma grande medida de inteligência e de razão" (*OC* IV, p. 1134).

A crítica à tradição filosófica, logo na primeira frase da exposição do raciocínio do Vigário, revisita uma acusação que Rousseau já havia expressado veementemente no *Discurso sobre as ciências e as artes*. Contrapondo-se à filosofia tradicional, o genebrino toma, de certa forma, a ingênua ignorância como a verdadeira sabedoria[14]. O Vigário concorda plenamente com a constatação de Descartes a respeito da insuficiência da filosofia tradicional na busca pela verdade e, da mesma forma que o célebre filósofo do século XVII, tentará alcançá-la por si mesmo (*OC* IV, p. 569):

> Compreendi (...) que, longe de me libertar de minhas inúteis dúvidas, os filósofos só fariam multiplicar as que me atormentavam e não resolveriam nenhuma. Tomei, então, um outro guia e disse com meus botões: consultemos a luz interior, desorientar-me-á menos do que eles me desorientam, ou, pelo menos, meu erro será meu e perverter-me-ei menos seguindo minhas próprias ilusões do que me entregando às suas mentiras.

[14] O elogio à ignorância, que toma Sócrates como modelo, é recorrente na história do pensamento ocidental. Nicolau de Cusa, segundo Gouhier, atribuiu o nome *Idiota* àquele cujo "não-saber é um saber, no qual a não-cultura preservou a ingenuidade, no qual a ignorância é douta ignorância" (2005, p. 62). Sobre esse elogio em Descartes, Gouhier cita duas passagens expressivas, a primeira delas extraída da 6ª parte do *Discurso do Método*, onde Descarte defende a escolha do idioma francês para publicação do seu livro: "Se escrevo em francês, que é a língua de meu país e não em latim, que é a de meus preceptores, é porque espero que aqueles que se servem apenas de sua razão natural inteiramente pura julgarão melhor minhas opiniões do que aqueles que não acreditam senão nos livros antigos." (DESCARTES, 1983, p. 71). A outra passagem citada por Gouhier está no prefácio da edição francesa dos *Principia*: "Aqueles que têm menos aprendido de tudo o que se chamou até aqui Filosofia são os mais capazes de aprender a verdade" (DESCARTES *apud* GOUHIER, 2005, p. 64).

Será retomado mais adiante o tema da "luz interior". Por enquanto, a questão a ser tratada refere-se à recusa do Vigário aos sistemas filosóficos. "Consultei os filósofos", afirma o padre, "examinei suas diversas opiniões. (...) Triunfantes quando atacam, não têm vigor ao se defenderem. (...) Escutá-los não era o meio de sair de minha incerteza." (*OC* IV, p. 568). Burgelin especifica a quem Rousseau geralmente se dirige quando usa a palavra *philosophes*. Segundo o comentador, os alvos de Rousseau seriam "Voltaire, o malabarista (*jongleur*) Tronchin, Helvétius ou a *coterie holbachique*, Diderot e a Enciclopédia, o deísmo estéril deles, o materialismo confesso ou oculto deles, a doutrina da dupla verdade que transforma a argumentação em disfarce" (1973, p. 42). Os discursos dos filósofos não visam, de fato, a verdade; o objetivo de cada um deles é essencialmente se distinguir dos outros: "onde está o filósofo que, por sua glória, não enganaria de bom grado o gênero humano?" (*OC* IV, p. 569), questiona-se o Vigário.

O ponto de apoio dos discursos filosóficos é, para Rousseau, um terreno instável e inseguro. A própria linguagem, instrumento necessário para o raciocínio filosófico, é incapaz e limitada para que se possa pretender expressar através dela a verdade. Enquanto a linguagem primitiva permanecia entregue às paixões e ao presente e, desse modo, estabelecia um vínculo mais próximo com o real, a linguagem do homem civilizado procura ultrapassar as imagens do real através das ideias. A intensificação do comércio entre os homens e o desenvolvimento das luzes afastam a linguagem das paixões; sua função será a partir de então cada vez mais racional. As "palavras frias" do homem civilizado, suas "ideias gerais", ou seja, algo "puramente intelectual", o distancia do mundo ao qual está ligado fundamentalmente a partir dos sentidos. Esse é o equivocado ofício da filosofia, que procura alcançar a verdade por meio de discursos artificiais (cf. BURGELIN, 1973, p. 46).

Tanto a metafísica quanto a ciência são vistas com grande desconfiança por Rousseau, pois ambas procuraram muitas vezes explicar aquilo que foge à capacidade humana de compreender. Suas teorias são constantemente desmentidas, mesmo o sábio e metódico Descartes, conforme sentencia Rousseau nas *Cartas Morais,* "ao andar com as maiores precauções acreditou chegar à verdade e encontrou apenas mentiras" (*OC* IV, p. 1099). A essência das coisas, a causa primeira, é inacessível à razão. Portanto, como

observa Burgelin, cabe ao homem se "deter às verdades mais modestas, mas ao nosso alcance, relacionadas às nossas verdadeiras necessidades e experiências, que formam o domínio que nos é permitido explorar" (1973, p. 44). Trata-se, como se refere o Vigário, de "limitar minhas pesquisas ao que me interessava imediatamente (...) e a me inquietar até a dúvida com as coisas que me importava saber" (*OC* IV, p. 569).

> Não temos a medida dessa máquina imensa, não podemos calcular suas relações, não conhecemos nem suas primeiras leis nem sua causa final; (...) mistérios impenetráveis rodeiam-nos por toda a parte; eles estão acima da região sensível; para penetrá-los, acreditamos ter inteligência e só temos imaginação. Através desse mundo imaginário, cada qual abre para si mesmo um caminho que acredita ser o certo; ninguém pode saber se o seu leva à meta. A única coisa que não sabemos é ignorar o que não podemos saber. (...) Parte pequena de um grande todo cujos limites nos escapam e que seu autor entrega a nossas loucas discussões, somos bastante vãos para querer decidir o que é esse todo e o que somos em relação a ele. (*OC* IV, p. 568-9)

Os grandes sistemas filosóficos equivocam-se, pois, ao invés de se voltarem para "as coisas que importa saber", buscam explicações sobre aquilo que é inacessível ao homem. "Todo problema da constituição de um sistema filosófico (...) reside, assim, na definição dos objetos aos quais se pode aplicar o raciocínio" observa André Charrak (2004, p. 20), que procura desenvolver um pouco mais a discussão sobre a influência de Descartes em Rousseau realizada por Gouhier (2005).

Segundo Charrak, o interesse pela aplicação eficaz da razão, assim como as condições de tal aplicação, é um ponto fundamental na leitura de Descartes por Rousseau. Trata-se de mobilizar as noções e as faculdades convenientes para o conhecimento de cada objeto e das propriedades, tal como defende Descartes na Carta à Elisabeth de 21 de maio de 1643 (*apud* CHARRAK, 2004, p. 22):

> Eu considero também que toda a ciência dos homens não consiste senão em distinguir bem essas noções, e a não atribuir a cada uma delas senão as coisas as quais elas possuem. Pois quando nós queremos explicar alguma dificuldade por meio de uma noção que não lhe pertence, não podemos falhar em nos enganar.

Rousseau lança mão desses conhecidos argumentos cartesianos para se dirigir contra os materialistas, os quais confundem julgamento com sensação e atribuem o pensamento à matéria (cf. CHARRAK, 2004).

Diferentemente de Descartes, entretanto, a metafísica do Vigário não gira em torno da veracidade daquilo que existe, ou da existência de si mesmo[15]:

> Em nenhum momento o Vigário se pergunta se o mundo exterior existe. Em um instante ele nos dirá que aos seus olhos semelhante problema não significa nada; de fato, Condillac o dispensou da questão à qual Descartes finalmente respondeu *sim* na última etapa de seu itinerário metafísico, e a qual Berkeley, desde a primeira, tinha respondido *não*. (GOUHIER, 2005, p. 68)

Descartes procura uma certeza indubitável para a afirmação "isso existe". As questões que sua metafísica procura responder giram em torno, portanto, da existência tanto das coisas sensíveis como de si mesmo. Para o Vigário, essas questões não são difíceis de responder afirmativamente[16]. O problema da existência ou não do mundo e de si mesmo não representa para ele um problema filosófico, pois quando o padre questiona-se sobre sua existência, a pergunta não é "eu existo?", mas "quem sou eu?", pergunta que é seguida rapidamente pela resposta: "Eu existo e tenho sentidos pelos quais sou afetado. Eis a primeira verdade que me atinge e com a qual sou forçado a concordar" (*OC* IV, p. 570). A

[15] Conforme exposto mais adiante, os temas principais da metafísica do Vigário são a existência e imortalidade da alma, a liberdade e a existência do Deus bom e justo. Deve-se destacar que a definição desses temas denota o papel primordialmente moral da metafísica elaborada na *Profissão de fé*.

[16] Ainda sobre os limites das semelhanças entre Descartes e o sistema filosófico do Vigário saboiano, é importante ressaltar as diferenças existentes no interior mesmo da reapropriação de alguns elementos do cartesianismo pelo genebrino. A primeira destas refere-se à causa da dúvida – que nos dois filósofos assume o caráter de uma dúvida metódica. Se, por um lado, as dúvidas do padre originam-se em um profundo abalo das suas convicções morais causado pela decepção com a vida social ao constatar a hipocrisia e os preconceitos dos homens, por outro, "a dúvida de Descartes é consequência de um fracasso na ordem do saber: na origem da revisão geral de suas opiniões existe a falência das ciências que ensinam nas escolas" (GOUHIER, 2005, p. 64).
Outra diferença entre os dois itinerários se refere à questão da evidência, pois os conhecimentos que o Vigário admite como evidentes são "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" (*OC* IV, p. 570). Para Descartes, por sua vez, "a evidência é uma propriedade da coisa vista e não um estado do sujeito que vê; em outros termos, a evidência não é a certeza, mas o que no objeto produz a certeza no sujeito" (GOUHIER, 2005, p. 66). A certeza cartesiana é encontrada na razão impessoal e universal, já a do Vigário é estabelecida a partir do indivíduo.

existência de si mesmo é dada como um fato; a "primeira verdade" do Vigário não é resultado, assim, de uma longa investigação filosófica, de uma dúvida que o inquietasse, mas deduzida facilmente através da confiança nos sentidos.

Para Rousseau, como já mencionado anteriormente, a dúvida que merece ser cuidadosamente resolvida refere-se à existência do Deus bom e justo. Tarefa cujas dificuldades não deixam de ser assumidas por Jean-Jacques:

> O Ser incompreensível que abarca tudo, que dá o movimento ao mundo e forma todo o sistema dos seres não é nem visível aos nossos olhos, nem palpável às nossas mãos; ele escapa a todos os nossos sentidos; a obra se mostra, mas o operário se esconde. Não é pouca coisa saber enfim que ele existe, e quando chegamos a isso, quando nos perguntamos: quem ele é? onde está?, nosso espírito se confunde, perde-se e já não sabemos o que pensar. (*OC* IV, p. 551)

Esses questionamentos que preparam a narrativa no Vigário saboiano introduzem a complexidade das dúvidas que deverão ser enfrentadas para a apreensão da "verdadeira filosofia". Pouco mais adiante (*OC* IV, p. 553), Rousseau expõe as difíceis questões que surgem quando se procura compreender a respeito do Ser que "dá movimento ao mundo", que são: a existência das duas substâncias, a distância entre essas substâncias e a natureza divina, e entre a "ideia incompreensível da ação de nossa alma sobre nosso corpo e a ideia da ação de Deus sobre todos os seres". Soma-se ainda "as ideias de criação, de aniquilação, de ubiquidade, de eternidade, de onipotência, a ideia dos atributos divinos".

Se essas ideias não são obscuras para o povo, isso se deve ao fato de ele "não compreender absolutamente nada disso", da mesma forma que as crianças, ainda ocupadas "com as primeiras operações dos sentidos e que só concebem o que tocam" (*OC* IV, p. 553). Tais questões afetam apenas aqueles que já adentraram nos tortuosos caminhos da filosofia: "a palavra espírito não tem qualquer sentido para quem não tenha filosofado" (*OC* IV, p. 552). A própria concepção monoteísta do divino não poderia ter surgido sem o esforço intelectual que permite ao homem alcançar as ideias mais abstratas: "Os homens puderam reconhecer um só Deus apenas quando, generalizando cada vez mais suas ideias, tiveram condições de remontar a uma primeira causa, de reunir o sistema total dos seres sob

uma só ideia e dar um sentido à palavra substância, que é no fundo a maior das abstrações" (*OC* IV, p. 553).

Rousseau já havia refletido, no *Discurso sobre a desigualdade* (*OC* III, p. 144), sobre "a distância entre as puras sensações e os mais simples conhecimentos" ao argumentar sobre a incapacidade do homem selvagem em realizar raciocínios abstratos. Sem nada que o motivasse a elaborar algum tipo de conhecimento que o afastasse do estado primitivo, o selvagem permanece extremamente ligado às sensações, "os primeiros instrumentos dos nossos conhecimentos" (*OC* IV, p. 552). Entretanto, quando o homem encontra-se afastado do seu estado original, o bom desenvolvimento da razão torna-se indispensável para a apreensão da verdade.

Conforme mencionado acima, na origem desse processo encontram-se as sensações. Assim como a consciência, a faculdade sensível constitui um elemento do conhecimento humano, à qual Rousseau nunca deixou de reconhecer seu caráter fundamental. A fim de expor a forma como o Vigário estabelece os princípios filosóficos que lhe permitem embasar sua visão de ordem da natureza e destacar a importância da experiência sensorial na definição das verdades admitas pelo Vigário saboiano[17], caberia, antes, analisar e ressaltar a concepção sensualista de Jean-Jacques Rousseau.

O sensualismo de Rousseau e suas origens

Enquanto a existência de si mesmo e do mundo exterior não representa, para Vigário, uma fonte de grandes inquietações[18], a causa dos juízos e do "sentimento de existência" não é tão facilmente respondida pelo padre:

> Que direito tenho de julgar as coisas? E o que determina meus juízos? Se eles são arrastados, forçados pelas impressões que recebo, canso-me em vão com essas pesquisas (...).

[17] Essa última questão será discutida também no segundo capítulo.
[18] "Concebo, pois, claramente, que minha sensação, que está em mim, e sua causa ou seu objeto, que está fora de mim, não são a mesma coisa" (*OC* IV, p. 571).

> Terei um sentimento próprio de minha existência, ou só a sinto por minhas sensações? Como posso saber se o sentimento do *eu* é alguma coisa fora dessas mesmas sensações e se pode ser independente delas? (*OC* IV, p. 570-1).

A partir desses questionamentos, o Vigário inicia uma grande reflexão cujo objetivo consiste na defesa da distinção entre a atividade do "eu" e a passividade das sensações, em outras palavras, entre a alma e o corpo. Tal reflexão será desenvolvida ao longo da primeira parte da *Profissão de fé*, a parte que Rousseau, quando se defende dos ataques de Beaumont, classifica como "a mais importante" e que tem como objetivo "combater o materialismo, estabelecer a existência de Deus e da religião natural" (*OC* IV, p. 996).

Mesmo que o pensamento do Vigário privilegie a alma e delegue ao corpo uma função quase secundária – o que se tornará mais claro ao estudarmos o dualismo defendido na *Profissão de fé* –, os sentidos ainda representam o ponto de partida para qualquer conhecimento. Importante lembrar que a "primeira verdade" do Vigário deriva daquilo que lhe é fornecido pelos sentidos[19] e, conforme exposto mais adiante, a própria noção de ordem da natureza, que sustenta a existência do Deus bom e justo, não seria acessível, evidentemente, sem o recurso, mesmo que exordial, aos sentidos.

Portanto, antes de compreender o combate do Vigário àqueles que negam a existência da alma, caberia destacar a adesão de Rousseau ao sensualismo das teorias filosóficas do século XVIII, e explicitar, igualmente, até que ponto o genebrino as segue. Estudo que nos permitirá situar as conclusões antimaterialistas do Vigário no contexto das ideias do século das Luzes e perceber mais claramente o posicionamento rousseauniano de que, embora as sensações não possam ser confundidas com a totalidade do "eu", elas representam um recurso fundamental para a apreensão das verdades admitidas pelo Vigário saboiano.

Ao analisar, inicialmente, a relação da "primeira dúvida" do Vigário com a teoria de Condillac, construída a partir da hipótese da estátua, descrita no *Tratado das Sensaçõe*s, pode-se perceber que as indagações do padre estão em plena consonância com aquelas

[19] "Eu existo e tenho sentidos pelos quais sou afetado. Eis a primeira verdade que me atinge e com a qual sou forçado a concordar" (*OC* IV, p. 570).

investigadas pelas teorias sensualistas. Apesar da divergência nas respostas, resumidas abaixo, procuraremos expor nas próximas páginas o caráter fundamental desempenhado pelas experiências sensoriais no pensamento de Rousseau.

A identidade da estátua imaginada por Condillac restringe-se ao conjunto das experiências sensoriais, tanto as do presente quanto aquelas conservadas pela memória. Quando a estátua possui apenas o olfato, por exemplo, e lhe é apresentada uma rosa, a sua existência se confunde com o odor da rosa: "ela será apenas o odor mesmo dessa flor" (CONDILLAC, 1984, p. 15). A aquisição da memória e dos outros sentidos permite que a estátua faça comparações, que ela deseje aquilo que causa prazer e repulse o que causa dor, mas é importante destacar que todas essas transformações têm como única fonte as sensações. É exatamente essa proposição que se torna inaceitável para o Vigário; apesar de reconhecido discípulo de Condillac, Rousseau rejeitará fortemente o sensualismo extremo do autor do *Tratado das sensações*.

Num primeiro momento, entretanto, o autor do *Emílio* parece não se inquietar com a tese da *sensação transformada*[20] de Condillac, na qual a atividade do espírito é reduzida à passividade das sensações. Como indica Schøsler, Rousseau faz referência, nas *Cartas Morais*, ao *Tratado das Sensações*, "mas não faz nenhuma menção à teoria 'passivista' do julgamento humano" (SCHØSLER, 1978, p. 65). O espanto de Rousseau com a redução do julgamento à simples sensação ocorrerá com a leitura do *De l'Esprit*, de Helvétius[21], livro que procura defender, antes de tudo, a ideia de que toda a atividade do espírito, inclusive o julgamento, provém das sensações. A sentença "*julgar* é *sentir*" (HELVÉTIUS, 1988, p. 24), formulada logo no primeiro capítulo do *De l'Esprit*, é o ponto de partida para o materialismo de Helvétius.

[20] Condillac, nas palavras de Schøsler, "Identificando, por suas definições, cada uma das operações àquela que a precede e, dessa forma, todas à sensação, declara que 'o julgamento, a reflexão, os desejos, as paixões etc., não são senão a própria sensação que se transforma diferentemente'." (SCHØSLER, 1978, p. 64)

[21] Schøsler (1978) observa, seguindo os estudos de Masson (da *édition critique de la Profession de foi*, Paris, 1914), que a terceira carta das *Cartas Morais* foi escrita no inverno de 1757-58, enquanto a leitura do *De l'Esprit* ocorreu no outono de 1758.

Seguindo as observações realizadas por Masson, Peter Jimack (1960) aponta que boa parte do que foi adicionado à primeira versão da *Profissão de fé* se destina principalmente a refutar o mencionado livro de Helvétius. O Vigário saboiano procura então demonstrar que o julgamento é uma força ativa que não pode ser reduzida à sensibilidade física, ou seja, o ato de comparar não pode ser visto como algo produzido "a partir das modificações da sensibilidade e de sua inscrição na memória" (CHARRAK, 2009, p. 784). Mas, como observa Jimack, "se Rousseau experimenta essa necessidade de inserir no manuscrito B[22] uma refutação da doutrina da passividade total do espírito é que (...) sua concepção da gênese das ideias é completamente sensualista" (1960, p. 320).

De fato, nos dois primeiros livros do *Emílio*, a discussão sobre o desenvolvimento da criança é fortemente influenciada pela estátua de Condillac (cf. SCHØSLER, 1978). No Livro I, por exemplo, Rousseau imagina uma criança que nascesse com o físico de um adulto: "seria um perfeito imbecil", afirma ele, "um autômato, uma estátua imóvel e quase insensível" (*OC* IV, p. 280), pois lhe faltaria o acúmulo das experiências sensoriais necessárias para seu desenvolvimento.

Por outro lado, na visão de Jimack (1960), essa suposição do homem-criança parece estar relacionada, antes, com uma hipótese semelhante elaborada por Buffon. Jimack se refere à passagem na *Histoire naturelle de l'homme* em que Buffon imagina um homem no qual o corpo e os órgãos estariam perfeitamente formados, mas em "que tudo se apresentaria novo para ele" (BUFFON *apud* JIMACK, 1960, p. 328). No *Traité des animaux*, Condillac discorda da capacidade que Buffon atribui a esse homem, que no momento em que abrisse os olhos pela primeira vez já seria capaz de ver "*a luz, a abóboda celeste, a vegetação da terra* etc." (CONDILLAC, 1987, p. 458). "Como seus olhos

[22] Masson (1914, p. C) indica assim a abreviação dos manuscritos: "**F**, Manuscrito de M. Léopold **F**avre; **B,** "**B**rouillon" do Palais-**B**ourbon; **M**, Cópia enviada a **M**oultou; **I**, Cópia destinada à **I**mpressão". Segundo Jimack, o manuscrito B teria substituído o Manuscrito Favre, considerado a primeira redação do Emílio. "Depois da redação de B, afirma Jimack, Rousseau abandonou F, que não tinha mais nenhuma utilidade; ainda que B não seja o manuscrito definitivo do *Emílio*, sua redação terminou apenas quando Rousseau a copiou" (JIMACK, 1960, p. 28).

aprenderam a distinguir todos esses objetos?"[23], questiona Condillac (1987, p. 458). Esse homem não conseguiria ver, não teria consciência dos seus órgãos sensoriais, nem mesmo de que possui um corpo, ele precisaria ainda aprender a regular seus movimentos.

Como demonstra Jimack (1960), Rousseau segue de perto a crítica de Condillac a Buffon quando expõe sua hipótese do homem-criança, o qual "não veria nada, não escutaria nada, não conheceria ninguém, não saberia girar seus olhos na direção daquilo que ele teria necessidade de ver" (*OC* IV, p. 280). Esse homem-criança, para Rousseau, também não reconheceria a existência de seus próprios órgãos sensoriais:

> as cores não estariam nos seus olhos, os sons não estariam nas suas orelhas, os corpos que ele tocaria não estariam sobre o seu, ele não saberia mesmo que tem um: o contato de suas mãos estaria no seu cérebro; todas as sensações se reuniriam em um só ponto; ele não existiria senão no comum *sensorium*; ele não teria senão uma única ideia, aquela do *eu* à qual associaria todas suas sensações. (*OC* IV, p. 280)

Tal como a estátua de Condillac, o homem-criança de Rousseau é definido somente por aquilo que recebe pelos sentidos, ele não é outra coisa senão aquilo que sente. Podemos perceber melhor essa aproximação ao lermos a seguinte passagem do *Tratado das sensações* em que Condillac se refere à sua estátua:

> Ela não supõe então que ela deva suas maneiras de ser a causas exteriores; ela ignora que estas lhe vêm pelos quatro sentidos[24]. Ela vê, ela sente o odor, ela degusta, ela escuta, sem saber que ela tem olhos, um nariz, uma boca, orelhas: ela não sabe que possui um corpo. (...) é na maneira de ser em que ela se encontra sempre, que ela deve sentir esse *eu* que lhe parece o sujeito de todas as modificações da qual ela está suscetível. (CONDILLAC, 1984, p. 87)

A adesão de Rousseau às teses sensualistas de Condillac prossegue, e não é difícil encontrar outras afirmações de Rousseau que parecem ter sido extraídas diretamente do *Tratado das sensações*. "As primeiras sensações das crianças são puramente afetivas, elas

[23] Sobre a necessidade de aprender a ver, Condillac cita a seguinte passagem da *Philosophie de Newton*, de Voltaire: "L'objet propre et immédiat de la vue n'est autre chose que la lumière colorée ; tout le reste, nous ne le sentons qu'à la longue et par expérience. Nous apprenons à voir précisément comme nous apprenons à parler et à lire. La différence est que l'art de voir est plus facile, et que la nature est également à tous notre maître." (VOLTAIRE *apud* CONDILLAC, 1987, p. 453)

[24] Nesse momento a estátua ainda não possui o tato.

não percebem senão o prazer e a dor" (*OC* IV, p. 282) defende Rousseau, que segue quase literalmente o texto de Condillac: "nossas primeiras ideias não são senão de sofrimento ou prazer" (CONDILLAC, 1984, p. 58). A hierarquia dos sentidos nos dois filósofos é quase a mesma: para Rousseau o sentido mais importante é o tato e depois, em ordem decrescente, a visão, a audição, o paladar e olfato; para Condillac o tato também é o mais importante e depois seguem a visão, o paladar, a audição e o olfato.

Esse destaque atribuído ao tato pode ser encontrado já em Berkeley, que no *Essai d'une nouvelle théorie de la vision* defende que é através do tato que nós adquirimos as ideias de grandeza, perspectiva, distância e posição, às quais não teríamos acesso através somente da visão. De acordo com Jimack (1960), foi Voltaire quem popularizou tais ideias na França através dos *Eléments de la philosophie de Newton*. Voltaire, entretanto, vai um pouco mais longe que Berkeley e atribui ao tato a dedução da existência do mundo exterior, "dedução que Condillac aceita no seu *Tratado das sensações*. Sem o tato sua estátua não teria consciência do mundo exterior" (JIMACK, 1960, p. 331).

De fato, Condillac reserva a segunda e a terceira parte do *Tratado das sensações* para o estudo do tato, sendo que o terceiro capítulo da última parte é dedicado ao papel desempenhado pelo tato no desenvolvimento da visão através da aquisição das ideias de extensão, de perspectiva, de forma etc.

A descrição de Rousseau das primeiras impressões das crianças aproxima-se bastante do pensamento de Condillac no que diz respeito a essa relação do tato com a visão:

> Ele quer tocar tudo, manipular tudo; não vos oponha a essa inquietude; ela sugere um aprendizado muito necessário, é assim que ela aprende a sentir o calor, o frio, a dureza, a moleza, o peso, a leveza dos corpos, a julgar suas grandezas, suas figuras e todas as suas qualidades sensíveis olhando, apalpando, escutando, sobretudo comparando a visão ao tato. (*OC* IV, p. 284)

Rousseau parece resumir o capítulo 3 da terceira parte do *Tratado das sensações* quando conclui que "não é senão pelo movimento que nós aprendemos que existem coisas que não são nós, e não é senão pelo nosso próprio movimento que nós adquirimos a ideia de extensão" (*OC* IV, p. 284). Cabe lembrar que tais ideias sobre o tato e a visão são

também defendidas por Buffon, que classifica o tato como responsável pela aquisição de "conhecimentos completos e reais, é esse sentido que retifica todos os outros sentidos", os quais nos iludiriam caso "o tato não nos ensinasse a julgar" (BUFFON *apud* JIMACK, 1960, p. 333). Pensamento semelhante ao que encontramos nos primeiros livros do *Emílio*, nos quais, como observa Jørn Schøsler (1978), Rousseau realiza um detalhado estudo dos sentidos que visa "observar quais são os conhecimentos particulares de cada um deles, atribuindo somente ao tato a função essencial de fazer a criança descobrir a existência do mundo exterior e de corrigir, por causa de seu contato mais seguro com o mundo, as impressões dos outros sentidos"[25] (SCHØSLER, 1978, p. 64).

Sobre essa característica do pensamento de Rousseau, Jimack conclui que, embora o autor do *Emílio* contradiga a identidade entre 'sentir' e 'julgar', defendida por Helvétius, a concepção rousseauniana de "ideia e de pensamento permanece profundamente sensualista" (1960, p. 326). Por fim, o comentador afirma que:

> Se, comparado a Helvétius, Rousseau tem tendência cartesiana, comparado aos Cartesianos puros, ele é certamente sensualista, tanto pela sua concepção da razão como pela sua teoria das ideias. (...) Se, (...) pelo emprego que ele quer fazer da razão ele é cartesiano, sua concepção da razão, desenvolvida e fundada sobre os sentidos, nos parece antes de tudo sensualista. (...) Por fim, sobre a gênese das ideias, Rousseau aceita, com algumas diferenças de vocabulário e algumas ligeiras modificações, as análises de Buffon e do *Essai* de Condillac. (JIMACK, 1960, p. 327-8)

Caso estejamos de acordo com os comentários expostos acima, não seria temerário concordar que o pensamento rousseauniano é fortemente sensualista, o que confirma a proximidade do genebrino com a filosofia do seu tempo: "Apesar de suas *invectives* contra os 'philosophes', apesar da *Profissão de fé do Vigário saboiano*, apesar do estreito parentesco que o une a Plutarco e aos antigos, o autor do *Emílio* é penetrado do espírito filosófico e sensualista de seu século", conclui Jimack (1960, p. 344). Entretanto, conforme já mencionado anteriormente, a adesão de Rousseau ao sensualismo de Condillac encontrará um limite muito claro: a redução de todas as atividades do espírito à sensação, a redução do *eu* à matéria.

[25] Sobre a importância do tato na educação do Emílio cf. OC IV, p.388 e ss.

A relevância de sublinhar neste trabalho o sensualismo de Rousseau consiste, portanto, em mostrar que o antimaterialismo do Vigário deve ser compreendido a partir de um contexto filosófico fortemente sensualista, tanto no que se refere aos seus contemporâneos, quanto ao próprio pensamento rousseauniano. Se por um lado, a recusa ao materialismo permite ao Vigário sustentar a existência da alma, por outro, o papel das experiências sensoriais, mesmo na *Profissão de fé*, não deve ser ignorado, na medida em que se tem em vista a importância da contemplação do "espetáculo da natureza" no processo de apreensão da ordem da natureza.

O antimaterialismo do Vigário

Já mencionamos anteriormente que o combate ao materialismo constitui um dos principais objetivos da *Profissão de fé*, o que permite ao autor do *Emílio* defender a existência da alma, algo indispensável para a concepção rousseauniana de ordem, ao se levar em conta que a inexistência da alma imortal negaria a bondade e a justiça da ordem da natureza.

O que parece ter despertado Rousseau para essas graves consequências morais do materialismo foi a leitura do *De l'Esprit*, de Helvétius. As crítica do genebrino ao pensamento materialista já surgem nas notas que ele escreve, à margem do texto, no seu exemplar do *De l'Esprit*[26]. Na página nove do livro de Helvétius, Rousseau escreve: "perceber os objetos é sentir; perceber suas relações é julgar" (*OC* IV, p. 1122). E conclui em outra anotação ainda na mesma página: "Uma coisa é sentir uma diferença entre uma toesa e um pé; outra coisa é medir essa diferença. Na primeira operação o espírito é puramente passivo, mas na outra ele é ativo" (*OC* IV, p. 1123). Na *Profissão de fé*, Rousseau retoma esse posicionamento quase nos mesmos termos e aprimora seus argumentos que se opõem ao materialismo:

[26] Tais notas foram publicadas no tomo IV das *Oeuvres Complètes* de Rousseau (ed. Pléiade).

> Perceber é sentir; comparar é julgar; julgar e sentir não são a mesma coisa. Pela sensação, os objetos se oferecem a mim separadamente, isolados, tais como eles estão na natureza; pela comparação, eu os transporto, por assim dizer, eu os ponho um sobre o outro para pronunciar sobre suas diferenças ou sobre suas semelhanças, e geralmente sobre todas as suas relações. A meu ver, a faculdade distintiva do ser ativo ou inteligente é poder dar um sentido à palavra *é*. Eu procuro em vão no ser puramente sensitivo essa força inteligente que sobrepõe e que depois pronuncia. (*OC* IV, p. 571)

Logo após concluir, sem dificuldades, sobre a existência material do mundo exterior – o que resulta numa completa indiferença em relação às "disputas dos idealistas e materialistas" sobre a "aparência e a realidade dos corpos" –, o Vigário defende então a força ativa do espírito no ato de comparar os diferentes objetos oferecidos pelas sensações, o que configura um verdadeiro dualismo, no conhecimento humano, entre atividade do julgamento e passividade das sensações. Dualismo evidenciado, por exemplo, quando o padre defende que as "ideias comparativas, *maior*, *menor*, assim como as ideias numéricas de *um*, de *dois*, etc. certamente não são sensações, embora meu espírito só as produza por ocasião de minhas sensações" (*OC* IV, p. 572). O aspecto singular do papel ativo do espírito consiste nessa capacidade de atribuir qualidades às coisas, ou seja, "dar um sentido à palavra *é*".

O Vigário percebe que ele não possui o "poder de sentir ou de não sentir" as sensações lhe são impostas pelo mundo exterior. Entretanto, seu espírito ativo pode *examinar* aquilo que ele sente, e é exatamente nessa atividade que se pode encontrar a origem do erro: "Sei apenas que a verdade está nas coisas e não no meu espírito que as julga, e que, quanto menos coloco de meu nos juízos que faço sobre elas, mais estou seguro de me aproximar da verdade. Assim, minha regra de me entregar mais ao sentimento do que à razão é confirmada pela própria razão" (*OC* IV, p. 573). É importante frisar que o Vigário deposita essa confiança não somente nas "sensações", mas no "sentimento", ou seja, no "bom senso natural", como sugere Burgelin (1969, p. 1524) – distinção que o permite observar nessa passagem um deslizamento "do 'sensitivo', que é passividade, ao 'sentimento' que implica já uma certa atividade do eu" (*idem*). Tal interpretação poderia torna-se um pouco complicada quando o Vigário retoma o mesmo raciocínio mais adiante,

e afirma: "porque a operação que compara é falível, e meu entendimento, que julga as relações, mistura seus erros à verdade das sensações, que só mostram objetos"[27] (*OC* IV, p. 573). Nessa passagem, o padre opõe os enganos do entendimento às verdades das *sensações*, não ao *sentimento*. Entretanto, ele observa que o uso da força ativa do espírito, mesmo que mínimo, é necessário para que tenhamos qualquer acesso à realidade do mundo exterior, pois:

> Se fôssemos meramente passivos no emprego de nossos sentidos, não haveria entre eles nenhuma comunicação; ser-nos-ia impossível saber que o corpo que tocamos e o objeto que vemos são o mesmo. Ou jamais sentiríamos nada fora de nós, ou haveria para nós cinco substâncias sensíveis, cuja identidade nunca poderíamos notar. (*OC* IV, p. 573)

Essa questão nos interessa diretamente na medida em que ajuda a esclarecer sobre o papel ativo do entendimento na apreensão da ordem, o que não seria possível, evidentemente, a partir apenas da passividade das sensações, pois mesmo a relação mais primitiva do homem com o mundo requer um mínimo de atividade do entendimento. Podemos pensar aqui no selvagem, cujo estado pré-reflexivo lhe garante a perfeita harmonia com a ordem. Esse homem, apresentado no segundo *Discurso*, não poderia dispensar a atividade do espírito que o permite distinguir os objetos a sua volta, mesmo que ele ainda seja incapaz de distinguir o estado passivo do ativo e se identifique plenamente com suas sensações. Dessa forma, o processo pré-reflexivo que apreende de forma imediata a ordem da natureza, situação na qual se encontrava o homem no estado natural, não poderia ser visto como algo puramente passivo.

O homem, assim definido pelo Vigário, é *sensitivo e passivo*, mas também *ativo e inteligente*. Atividade que lhe possibilita igualmente a liberdade de suas ações e lhe assegura, portanto, sua espiritualidade, afinal, a liberdade não poderia derivar da substância material. Isso é o que define o terceiro artigo de fé: "o homem é então livre em suas ações e como tal, animado de uma substância imaterial" (*OC* IV, p. 586). Rousseau retoma aqui o

[27] Gouhier (2005) observa que Rousseau recorre à mesma explicação sobre a origem do erro exposta por Descartes no artigo 33 de *Les Principes de la Philosophie*, onde podemos ler a seguinte afirmação: "quando nós percebemos qualquer coisa, nós não estamos em perigo de nos enganarmos se nós não julgarmos de nenhuma forma".

tema abordado no *Discurso sobre a desigualdade* que diferencia o homem dos animais a partir exatamente do reconhecimento da liberdade que lhe possibilita escapar, ou resistir, às determinações da natureza.

A defesa da espiritualidade do *eu* encontra seu fundamento na "consciência dessa liberdade", pois é nela "que se mostra a espiritualidade de sua alma" (*OC* III, p. 142). Se a "física explica de alguma forma o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias" (*OC* III, p. 142) nos animais, tal tipo de explicação é impossível para o homem, pois "na potência de querer, ou antes, de escolher, e no sentimento dessa potência não se encontram senão atos puramente espirituais dos quais não se explica nada pelas Leis da Mecânica"[28] (*OC* III, p. 142).

Preocupado com as consequências morais de sua filosofia do conhecimento, Rousseau se volta para o "*eu* que toma decisões e que se inquieta com seu livre arbítrio" (GOUHIER, 2005, p. 69). Sua investigação se dirige, assim, à questão da origem do julgamento: "que direito eu tenho de julgar as coisas e o que é que determina meus julgamentos?" (*OC* IV, p. 570), questiona-se o Vigário. Enquanto para Condillac o julgamento "não é senão a percepção de uma relação entre duas ideias, que comparamos"[29] (CONDILLAC, 1984, p. 22), para o autor da *Profissão de fé,* o julgamento é resultado da intervenção ativa do *eu*, posicionado fora das sensações, que possui em si a "faculdade de comparar" os objetos exteriores.

Sobre uma possível origem dessa concepção *ativista* de Rousseau, Schøsler afirma que podemos encontrá-la na mesma fonte da qual Condillac derivou as conclusões extremas do seu sensualismo. Trata-se do *Ensaio acerca do entendimento humano*, de Locke. De acordo com Schøsler, enquanto Condillac leva mais longe o empirismo do filósofo inglês e procura mostrar que "as operações intelectuais do espírito não são, como supõe Locke, faculdades inatas, mas hábitos mentais, redutíveis à sensação" (1978, p. 64), Rousseau, por

[28] O tema da liberdade será aprofundado ao discutirmos sobre a relação entre o dualismo de Rousseau e o problema do mal.

[29] "Nossa estátua não pode ser ao mesmo tempo atenta ao odor da rosa e ao de dianthus (oeillet) sem perceber que uma não é outra." (CONDILLAC, 1984, p. 22)

outro lado, recorre ao empirismo mais moderado de Locke a fim de se contrapor à conclusão radical de Condillac. O autor do *Emílio* retoma assim a posição *ativista* de Locke, para o qual a passividade do espírito consiste na recepção, pelos sentidos, das ideias simples[30] (que Rousseau denomina *sensações simples*), mas alega que o espírito permanece ativo na medida em que ele tem o "poder de reproduzi-las, de compará-las, de uni-las em conjunto, com uma variedade quase infinita e de formar, por esse meio, novas ideias complexas, de acordo com o que ele acha conveniente" (LOCKE, 1975, p. 119). Essa atividade do espírito para a formação das *ideias complexas* é, segundo Schøsler, fortemente retomada, reformulada e defendida por Rousseau, na *Profissão de fé*, contra o posicionamento extremo do sensualismo de Helvétius e Condillac.

Gouhier, diferentemente de Schøsler, vê no "ativismo" de Rousseau um retorno, não ao empirismo de Locke, mas ao "esquema cartesiano que define o julgamento distinguindo um entendimento que percebe e uma vontade que dá o assentimento" (GOUHIER, 2005, p. 71). Para se opor ao materialismo, segundo o comentador, Rousseau deixa de lado o *Tratado das sensações* e parece abrir *Les Principes de la Philosophie*, em que Descartes expõe no artigo 32 a distinção entre entendimento e vontade nos seguintes termos:

> todas as formas de pensar que constatamos em nós podem ser atribuídas à duas gerais, das quais uma consiste em perceber pelo entendimento e a outra em se determinar pela vontade. Assim, sentir, imaginar, e mesmo conceber coisas puramente inteligíveis, não são senão formas diferentes de perceber; mas desejar, ter aversão, assegurar, negar, duvidar, são formas diferentes de querer. (DESCARTES, 1989, p. 76)

Mesmo que Rousseau defina *entendimento* como "o poder de comparar e julgar" (*OC* IV, p. 586), o que, para Descartes, seria a *vontade*, pode-se perceber um paralelo na definição de julgamento para os dois filósofos, na medida em que ambos concordariam que,

[30] No *Ensaio sobre o entendimento humano*, livro II, §25, Locke descreve a passividade do espírito na origem das ideias simples: "In this Part, the *Understanding* is meerly *passive*. (…) These *simple ideias*, when offered to the mind, *the Understanding can* no more refuse to have, nor alter, when they are imprinted (…). As the Bodies that surround us, do diversly affect our Organs, the mind is forced to receive the Impressions; and cannot avoid the Perception of those *Ideas* that are annexed to them." (LOCKE, 1975, p. 118)

“afirmar ou negar uma relação é outra coisa que ver os termos dessa relação; aqui e lá, existe a oposição entre o que é ativo e o que é passivo” (GOUHIER, 2005, p. 71).

Qualquer que seja nosso posicionamento diante à divergência apresenta acima, sobre a possível origem filosófica do ativismo de Rousseau – proveniente do empirismo moderado de Locke, para Schøsler, ou retomado da distinção cartesiana entre o entendimento e a vontade –, não há como discordar quanto à dificuldade de enquadrar o pensamento do genebrino numa determinada tradição filosófica. Podemos até supor que ele esteja anunciando a tarefa kantiana de conciliar empiristas e racionalistas, mas não pretendemos investigar aqui tal possibilidade. De todo modo, a intenção em discutir a concepção, ao mesmo tempo sensualista e antimaterialista de Rousseau, diz respeito à forma como o Vigário estabelece os fundamentos filosóficos que lhe permitem embasar sua visão de ordem da natureza.

Uma sentença bastante retórica da *Profissão de fé*, mas igualmente significativa, talvez nos ajude a compreender essa questão. Terminada a primeira parte do seu discurso, e já introduzindo o tema da segunda, o Vigário declara ao pupilo: “Vê o espetáculo da natureza, escuta a voz interior. Deus não disse tudo a nossos olhos, à nossa consciência, aos nossos juízos?” (*OC* IV, p. 607). As verdades que realmente importam ao homem conhecer seriam, assim, acessíveis através do olhar *ativo* do *eu* que se volta para a natureza e que, ao admirar a beleza do espetáculo exposto aos seus olhos pode então, através de um processo que envolve o entendimento e a consciência, deduzir a existência da ordem.

Discutiremos, mais adiante, como a atividade do *eu* pode ser apontada como a causa do afastamento do homem em relação à ordem, mas é interessante observar que essa mesma atividade, presente no ato de julgar as relações que compõem o espetáculo da natureza, é indispensável no processo de apreensão da ordem.

Temos aqui uma questão extremamente relevante na medida em que expõe o papel atribuído ao sujeito no processo de apreensão da ordem, um sujeito que, por não ser simplesmente um composto passivo de matéria, é livre para se contrapor à ordem da

natureza, mas que é igualmente livre para contemplá-la e perceber que entre ela e o mundo das relações sociais existe um verdadeiro descompasso.

A causa do movimento

A relação estudada anteriormente entre o sensualismo e o antimaterialismo de Rousseau torna-se demasiadamente relevante quando o Vigário realiza sua reflexão sobre a origem do movimento; reflexão que se origina quando o padre dirige seus olhos para o universo:

> Tendo-me, por assim dizer, assegurado de mim mesmo, começo a olhar para fora de mim, e considero-me com uma espécie de frêmito, jogado, perdido neste vasto universo e como que afogado na imensidão dos seres, sem nada saber sobre o que eles são, nem entre eles, nem relativamente a mim. Estudo-os e observo-os, e o primeiro objeto que se apresenta a mim para compará-los sou eu mesmo.
> Tudo que percebo pelos sentidos é matéria, e deduzo todas as propriedades essenciais da matéria das qualidades sensíveis que me fazem percebê-la e que são inseparáveis dela. (*OC* IV, p. 573)

Mesmo que a experiência daquele que se depara com a vastidão do universo cause algum *frémissement*, quiçá prazeroso, ao perceber aí a presença divina, por outro lado, a ausência de qualquer explicação razoável sobre o funcionamento do universo lhe desperta uma inquietação que requer algumas respostas para ser superada. Daí a necessidade de "estudar" e "observar" o mundo. Estudo este conduzido pela interação entre a passividade das sensações e a atividade do espírito, que compara e julga.

Dado que a experiência sensorial lhe permite deduzir "as propriedades essenciais da matéria", quando o Vigário dirige sua atenção para o problema do movimento, o que ele vê são corpos tanto em movimento como em repouso, o que evidencia que "nem o repouso, nem o movimento lhe são essenciais" (*OC* IV, p. 574). Deriva, dessa observação, outra conclusão que se refere à necessidade de uma causa para o movimento, enquanto o repouso seria a ausência desta causa – ideia que reproduz o princípio de inércia.

Para o Vigário, existem dois tipos de movimento: o comunicado e o espontâneo. Enquanto o primeiro possui uma causa exterior, o segundo encontra sua causa no próprio corpo em movimento. O exemplo evocado pelo Vigário para demonstrar a existência do movimento espontâneo é o de seu próprio corpo: "Quero mexer meu braço e mexo-o, sem que esse movimento tenha outra causa imediata além de minha vontade" (*OC* IV, p. 574). Algo bastante significativo nessa passagem diz respeito à forma como o Vigário aquiesce à veracidade desse exemplo. Consentimento que provém do fato de ele *sentir* isso ocorrer em si mesmo; e tal *sentimento* "é mais forte do que qualquer outra evidência" (*OC* IV, p. 574). O Vigário não se refere aqui à experiência sensorial que percebe o movimento, mas ao sentimento interior que se vê impossibilitado de discordar dessa evidência.

O mesmo sentimento interior, que atribui a causa do movimento do corpo humano à vontade, é incapaz igualmente de aceitar "a ideia da matéria não organizada movendo-se por si mesma" (*OC* IV, p. 575). Esse é um ponto extremamente importante no combate ao materialismo, pois se refere à recusa de que a matéria pode ser a causa de seu próprio movimento. Para o Vigário, um corpo em movimento só pode ser um corpo animado ou um corpo que sofreu uma *comunicação* de movimento, ou seja, um corpo desprovido de alma jamais é a causa do seu próprio movimento.

Somente uma vontade pode ser a causa primeira do movimento, é isso que o Vigário experimenta nele mesmo, "eu quero mover meu corpo, e meu corpo se move" (*OC* IV, p. 576), esse é o único modelo que ele dispõe para explicar a origem do movimento. A mesma oposição encontrada entre a passividade das sensações e a atividade do espírito é retomada aqui em outros termos, trata-se agora da passividade da matéria e da atividade da vontade.

Se a matéria é passiva, para o Vigário, isso se deve ao fato de esta ser definida como "matéria morta" (*OC* IV, p. 575). Ora, o que os materialistas do século XVIII procuram realizar é exatamente o oposto, ou seja, a "vitalização" da matéria, e é essa concepção que lhes possibilita defender a causa do movimento como inerente à matéria. "Nada está em repouso absoluto", afirma Diderot nos *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* (p. 447), e completa mais adiante: "o repouso absoluto é um conceito abstrato

que não existe na natureza, e o movimento é uma qualidade tão real quanto o comprimento, a largura e a profundeza" (p. 448). Pensamento semelhante sobre a origem do movimento é encontrado também em La Mettrie. Em *L'Homme-machine*, publicado em 1748, ele defende que a matéria pode se mover por si mesma. Segundo La Mettrie, mesmo que nos seja impossível conhecer a natureza do movimento, assim como a da matéria – "estou tão consolado de ignorar como a matéria, de inerte e simples se torna ativa e composta de órgãos, quanto de não poder olhar o sol sem lente vermelha" (LA METTRIE, 2004, p. 78) – , é possível consentir, entretanto, "que a matéria organizada é dotada de um princípio motor, (...) e que tudo depende nos animais da diversidade dessa organização" (LA METTRIE, 2004, p. 78).

Para o Vigário, ao contrário, a ausência de qualquer princípio motor na matéria lhe garante que "o mundo não é um grande animal que se move por si mesmo" (*OC* IV, p. 575). A atividade, a fonte do movimento, é um atributo do espírito, como defende o Vigário ao constatar, contra Helvétius, que o julgamento é uma atividade do espírito que não pode ser reduzida a um conjunto de sensações. O único princípio ativo que o padre saboiano conhece é a vontade. Logo, o primeiro motor[31] não pode ser outro:

> As primeiras causas do movimento não estão na matéria; ela recebe o movimento e comunica-o, mas não o produz. Quanto mais observo a ação e a reação das forças da natureza agindo umas sobre as outras, mais acho que, de efeitos em efeitos, devemos sempre remontar a alguma vontade como primeira causa; pois supor um progresso de causas ao infinito é não supor causa nenhuma. Em uma palavra, todo movimento que não é produzido por outro, não pode vir senão de um ato espontâneo, voluntário; os corpos inanimados não agem senão pelo movimento, e não existe verdadeira ação sem vontade. Eis o meu primeiro princípio. Creio, portanto, que uma vontade move o universo e ainda a natureza. Eis o meu primeiro dogma, ou o meu primeiro artigo de fé. (*OC* IV, p. 576)

[31] Gouhier observa que, mesmo que o problema do primeiro motor seja aristotélico e que o Vigário utilize os termos "movimento comunicado" e "movimento espontâneo" aludindo aos termos "movimento violento" e "movimento natural", ele não diferencia o movimento espontâneo do movimento voluntário, o que nos remete diretamente a Descartes, na medida em que se reconhece aqui "uma vontade que move o universo do exterior" (2005, p. 78).

O problema suscitado pelo fato inexplicável de como a atividade espiritual pode produzir uma ação física não representa para o Vigário uma dificuldade intransponível, pelo contrário, a própria experiência individual lhe demonstra a veracidade do dualismo: "eu experimento em mim que ela a produz. (...) eu quero mover meu corpo, e meu corpo se move" (*OC* IV, p. 576). Por outro lado, "é incompreensível e sem exemplo" imaginar que um corpo inanimado possa se movimentar por si mesmo. Contra os ataques dos materialistas, o padre saboiano defende o dualismo argumentando que "um movimento produzido pela vontade, sentida como causa, é menos incompreensível do que um movimento produzido pela matéria" (BURGELIN, 1969, p. 1528). O Vigário não ignora a obscuridade do seu primeiro dogma, entretanto, "ele oferece um sentido e não tem nada que repugne à razão, nem à observação" (*OC* IV, p. 576-7), enquanto o mesmo não pode ser dito acerca do materialismo.

O estabelecimento do primeiro artigo de fé representa, assim, a conclusão inicial obtida através do olhar que se volta para si mesmo e para o universo, para a *physis*. Olhar que pode ser compreendido num sentido mais amplo que a experiência sensorial, abrangendo igualmente o sentimento despertado no sujeito. Quando o Vigário realiza essa tarefa investigativa sobre si mesmo e sobre a natureza, umas das verdades fundamentais que ele encontra, mesmo que seja na forma de um dogma, concerne à origem voluntária do movimento como única causa possível, o que termina por estabelecer uma íntima relação entre aquilo que ocorre no universo e o que ocorre no homem.

No processo de busca pelas respostas sobre aquilo que "realmente importa", o padre realiza agora um passo consideravelmente importante. Pois o consentimento da existência do princípio ativo – tanto na origem do movimento quanto no pensamento – permite ao Vigário opor-se radicalmente à hipótese levantada por Locke no *Ensaio sobre o entendimento humano* (livro IV, cap. III, § 6) sobre a possibilidade de a matéria pensar;

hipótese que poderia ser considerada como ponto de partida para o materialismo setecentista[32]. Nas palavras do filósofo inglês:

> Nós temos ideias de Matéria e de Pensamento; mas talvez nós nunca sejamos capazes de conhecer se um ser puramente material pensa ou não: pela razão que nos é impossível descobrir, pela contemplação de nossas próprias ideias, sem Revelação, se a Onipotência não deu a algum Sistema de Matéria adequadamente disposto o poder para perceber e pensar, ou se adicionou e uniu à Matéria assim disposta uma Substância imaterial que pensa. Assim sendo com respeito a nossas noções, não muito mais remotas para compreender que Deus pode conceber, se lhe apraz, e acrescentar à Matéria a Faculdade de Pensar, do que ele poderia acrescentar outra substância com a Faculdade de Pensar. Eu não vejo nenhuma contradição nisso, que o eterno Ser pensante possa, se lhe apraz, dar para certo Sistema de matéria criado e insensível (...) algum grau de sentido, percepção e pensamento. (1975, pp. 540-1)

Na décima terceira das *Cartas filosóficas*, intitulada "Sobre Locke", Voltaire defende a coerência de tal questionamento, o que garantiu uma grande divulgação dessa passagem do texto de Locke que, por sua vez, parece não ter a intenção de aceitar a ideia de que a matéria possa ter sentimento e pensamento. Entretanto, como aponta Gouhier, "quaisquer que tenham sido as intenções do autor do *Ensaio sobre o entendimento humano*, a suspeita lançada sobre o dualismo da *res cogitans* e da *res extensa* abria o caminho para o materialismo biológico de Maupertuis, de Diderot, de Helvétius" (2005, p. 76).

Dentre as defesas do materialismo biológico no Iluminismo, destaca-se o esforço de Diderot em mostrar a importância da biologia no processo de abertura de novos horizontes para o conhecimento científico. Em 1754, em *De l'interpretation de la nature*, o enciclopedista consegue resumir de maneira bastante eficaz o movimento que ocorria no século XVIII de deslocamento da matemática para a biologia como ciência modelo. As grandes transformações científicas, as novas descobertas realizadas a partir da experimentação e da observação rigorosa da natureza são notadas por Diderot, que arrisca

[32] Antes de continuar a análise sobre a contraposição do Vigário às conclusões materialistas acerca do movimento, seria de considerável importância realizar alguns breves comentários sobre o florescimento do materialismo biológico no século das Luzes, a fim de esclarecer, mesmo que sumariamente, a formação e fundamentação das ideias que serão tão fortemente atacadas por Rousseau.

anunciar o esgotamento de novas descobertas no domínio da geometria, a qual, segundo o filósofo, "no essencial, permanecerá no estado em que a conduziram os Euler e os Bernouilli, os D'Alembert e os Lagrange" (2010, p. 287). Cassirer (1966) lembra que não haviam passado ainda cem anos quando "morreu Gauss, que havia renovado mais uma vez toda a estrutura das matemáticas" (p. 123). Diderot, entretanto, acerta quando constata que:

> as matemáticas não podem mais, a partir de então, pretender o monopólio da autoridade no domínio das ciências da natureza. (...) Elas [as matemáticas] não podem, com efeito, escapar ao círculo de seus próprios conceitos, elaborados por elas mesmas, elas são desprovidas de todo acesso direto à realidade empírica, concreta das coisas. Somente a experimentação, a observação fiel da natureza pode nos abrir esse acesso. (CASSIRER, 1966, p. 124).

O editor da *Enciclopédia* procura defender que, através do desenvolvimento do método experimental, as ciências da natureza deverão se tornar independentes em relação tanto aos sistemas metafísicos como em relação às matemáticas. Era necessário, para isso, recuperar o atraso do conhecimento no domínio da natureza em relação ao saber matemático, o qual já se encontrava suficientemente desenvolvido. "As ciências abstratas há muito tempo ocuparam os melhores espíritos com poucos resultados; ou não se estudou o que importava saber", afirma Diderot (2010, p. 294). As matemáticas são "uma espécie de metafísica geral em que os corpos são destituídos de suas qualidades individuais" (DIDEROT, 2010, p. 286). Por outro lado, os estudos da natureza realizados no século XVIII ultrapassam os esquemas abstratos dos geômetras, eles descobrem na matéria, como o faz Maupertuis no *Systeme de la Nature*, "não somente as características de extensão, impenetrabilidade, de gravidade etc., mas também aquelas do desejo, da aversão e da memória" (CASSIRER, 1966, p. 139).

O problema da substância imaterial, no dualismo cartesiano, "que difere essencialmente da matéria e que a ela está unida" (DIDEROT, 1990, p. 257), é superado pelo materialismo, pois este atribui à matéria qualidades que, para Descartes, pertenciam à alma. Na filosofia materialista de Maupertuis, à qual Diderot faz eco em *De l'interprétation de la nature*, a vida espiritual surge a partir da agregação de átomos, sendo que a cada uma dessas partes "é atribuído não somente um 'instinto' que a conduz a procurar o que lhe

convém e a fugir do que lhe é contrário, mas igualmente um sentimento dela mesma" que, quando os átomos se associam, faz surgir "uma nova consciência comum" (CASSIRER, 1966, p. 140). Dessa forma, ao rejeitar o conceito de substância imaterial, Diderot infere que a sensibilidade é "uma qualidade geral e essencial da matéria" e, para o espanto de Rousseau, conclui que "a pedra sente" (DIDEROT, 1990, p. 258).

Ao atribuir tais qualidades à matéria, Diderot e os *philosophes* que recusam o dualismo cartesiano reabilitam "velhas intuições monistas que vitalizam a matéria" (GOUHIER, 2005, p. 76). A filosofia materialista do século XVIII reintroduz, assim, "o psíquico no físico, não, certamente, para espiritualizar a matéria, mas para materializar o espírito" (GOUHIER, 2005, p. 79). É precisamente esse pensamento que o Vigário visa combater quando chama de "sofista de má fé" o filósofo que diz que "as árvores sentem e os rochedos pensam" (*OC* IV, p. 585).

A *Profissão de fé* procura combater, assim, a retomada de velhas noções, como a de "almas sensitivas", que indicam "a presença na matéria de faculdades análogas ao desejo, à memória, à percepção, à inteligência" (GOUHIER, 2005, p. 79). Assim como Descartes, que opôs sua física matemática ao pensamento renascentista, Rousseau reage contra o que Gouhier chama de prolongamento da Renascença no século XVIII. O autor do *Emílio* recusa-se a "levar a sério as cosmogonias onde renascem platonismo, epicurismo e estoicismo" (GOUHIER, 2005, p. 78).

Essa interpretação de Gouhier, a respeito da *Profissão de fé,* o faz concluir que a importância histórica do texto de Rousseau consiste no fato de, ao se opor à filosofia materialista dominante no século XVIII, o genebrino retoma alguns dos principais conceitos da filosofia cartesiana: a distinção das duas substâncias e a indiferença da matéria em relação ao movimento: "eu a vejo tanto em movimento quanto em repouso, de onde eu infiro que nem o repouso nem o movimento lhe são essenciais" (*OC* IV, p. 573-4). Gouhier

aponta que tal concepção a respeito do movimento foi, muito provavelmente, extraída da segunda parte dos *Principes de la Philosophie*, mais precisamente dos artigos 27, 36 e 37[33].

Outra referência praticamente direta do Vigário a Descartes pode ser encontrada na própria definição de movimento, posta nos seguintes termos: "a ideia de movimento não é outra coisa senão a ideia do transporte de um lugar a outro" (*OC* IV, p. 577). No artigo 25 da segunda parte dos *Principes de la philosophie*, Descartes afirma que o movimento "é o transporte de uma parte da matéria ou de um corpo da proximidade daqueles que o tocam imediatamente, e que consideramos em repouso, para a proximidade de alguns outros" (DESCARTES *apud* GOUHIER, 2005, p. 80). Essa definição opunha-se frontalmente ao aristotelismo, assim como às concepções animistas da matéria, na medida em que a fonte do movimento é necessariamente exterior ao corpo movido. Rousseau, por sua vez, realiza o mesmo embate com os *philosophes*, tendo em vista que:

> o materialismo biológico reintroduz a noção de forças ocultas que agem por impulsão à maneira do desejo e da aversão; ele pretende encontrar a garantia da ciência na atração newtoniana, para remeter, "naquele que move", a fonte do movimento; é assim que ele encontra a velha imagem: "o mundo, semelhante a um grande animal, tem uma alma". Ora, o Vigário recusa a imagem precisamente renovando o gesto cartesiano que expulsa da coisa movida a causa do movimento. (...) Assim, a teodiceia de Rousseau apoia suas demonstrações sobre as teses fundamentais do mecanicismo cartesiano, a inércia natural da matéria da qual a essência é ser extensa, a redução de todos seus movimentos ao transporte de um lugar ao outro. (GOUHIER, 2005, p. 81)

Os comentários de Gouhier apresentados acima sugerem, portanto, que o antimaterialismo do Vigário saboiano retoma alguns argumentos cartesianos a fim de defender tanto a existência da substância imaterial, quanto a completa passividade da *res extensa*. Por se tratar de uma análise bem documentada, que aponta precisamente quais são as referências cartesianas no texto de Rousseau, podemos sugerir que a clássica leitura que Gouhier faz da *Profissão de fé* nos permite, ao menos, compreender um pouco mais a respeito da visão de mundo que o genebrino procura expressar através do Vigário saboiano.

[33] No artigo 27, Descartes afirma que "o movimento e o repouso são apenas dois modos diversos nos corpos onde eles se encontram"; no artigo 36 lemos que "Deus é a primeira causa do movimento"; já o artigo 37 "exclui da matéria toda tendência ao repouso e ao movimento" (GOUHIER, 2005, p. 80).

Deve-se ressaltar, entretanto, que o texto de Gouhier – *Ce que le Vicaire doit à Descartes* – limita-se basicamente a expor a adesão de Rousseau a certas ideias cartesianas, o que demonstra seu caráter parcial.

De todo modo, ao se ter em vista o antimaterialismo de Rousseau, é fundamental que se compreenda que a origem de tal posicionamento encontra-se na constatação de que, se aceitamos que a causa dos julgamentos está na matéria, isso implicaria, para o autor do *Emílio*, num verdadeiro desastre moral, pois não existiria nada exterior à matéria que pudesse ser apontado como responsável pela ação, assim como pela existência do mal.

É justamente nesse sentido que procuramos destacar no presente trabalho a necessidade do esforço filosófico que não tem outro objetivo senão a efetivação de um verdadeiro ordenamento das ideias. O sentimento interior de Rousseau lhe revela verdades que não estão de acordo com aquelas propagadas e aceitas no seu século, em suma, ele possui uma visão de mundo que se opõe frontalmente à do materialismo ateu de Diderot. Essa incompatibilidade com o pensamento dos *philosophes* desperta em Rousseau a necessidade de apresentar filosoficamente sua própria visão de mundo, a qual ele acredita estar de acordo com a ordem da natureza e representaria, portanto, a verdade.

Para o genebrino, as verdades que ele procura expressar através da *Profissão de fé* representam uma forma bem ordenada de compreender sua existência no mundo, o que seria fundamental para desfrutar de uma vida que não seja constantemente abalada, ou desordenada, pelas ideias que o afastam de suas convicções no princípio metafísico e divino da moral.

Quanto aos instrumentos que Rousseau utilizou para operar tal ordenamento das ideias, é evidente que ele se serve de certos pensamentos oferecidos pela tradição filosófica, como Descartes, por exemplo, conforme exposto acima. Entretanto, o ponto de referência que determina as ideias que ele aceita e as que rejeita é sempre o da ordem da natureza.

O dualismo da alma e o mal

Mesmo que Rousseau tenha aderido a certas ideias cartesianas, principalmente quanto ao dualismo entre corpo e alma, parece correto afirmar que a importância da *res cogitans* para o Vigário é bastante diferente daquela que Descartes atribuía quando encontrou nesta a certeza indubitável do *cogito*. Conforme já mencionado anteriormente, o Vigário não procura demonstrar a própria existência, essa questão não lhe aparece na forma de um problema filosófico a ser resolvido; o questionamento cartesiano "eu existo?" é substituído, na *Profissão de fé*, pela busca do conhecimento de si mesmo que questiona "quem sou eu?". Um ser que sofre passivelmente as impressões sensíveis do mundo exterior, mas que é animado de um princípio ativo no qual se encontra a fonte, ao mesmo tempo, do julgamento e do movimento do seu corpo – poderíamos resumir assim a resposta do Vigário, de acordo com o que analisamos até aqui.

A discussão desenvolvida neste tópico procurará investigar a relação entre a defesa do dualismo e o tema da origem do mal. Ao se ter em vista qualquer tentativa de conduzir o indivíduo a ver a natureza e escutar a "voz interior", a fim de superar o estado de desordem em que se encontra o homem, torna-se necessário então voltar os olhos para a questão da alma, pois é nela que se manifesta o conflito interiorizado da desordem das relações sociais, mas é nela igualmente que se pode encontrar o princípio que eleva o homem "ao estudo das verdades eternas, ao amor da justiça e do belo moral, às regiões do mundo intelectual cuja contemplação faz as verdadeiras delícias do sábio" (*OC* IV, p. 583).

Quando o Vigário procura encontrar sua posição nesse "vasto universo", depois de ter percebido a ordem, os argumentos que justificam a superioridade do homem perante as outras espécies são os do seu poder e da inteligência: "por minha vontade e pelos instrumentos que estão em meu poder para a executar, eu tenho mais força para agir sobre os corpos que me rodeiam (...), e, pela minha inteligência, eu sou o único que tenho inspeção sobre o todo" (*OC* IV, p. 582). A capacidade humana de "medir, calcular, prever seus movimentos, seus efeitos", assim como o sentimento "do que é ordem, beleza,

virtude", a contemplação do universo, o elevar-se "à mão que o governa", o amor pelo bem e o agir de acordo com o bem, são, para o Vigário, provas suficientes da superioridade do homem na *ordem dos seres*[34].

No sistema metafísico da *Profissão de fé do Vigário saboiano*, Rousseau procura definir a posição da espécie humana no plano cosmológico, pois "ela determina a significação de nossa existência e de nossa conduta" (BURGELIN, 1969, p. 1536). Se, por um lado, o Vigário afirma que "não existe um ser no universo que não se possa ver, de algum ponto de vista, como o centro comum de todos os outros, em torno do qual eles estão ordenados" (*OC* IV, p. 580), por outro lado, somente o homem pode compreender esta situação, ele é o "Rei da Terra" (*OC* IV, p. 582), não por seu próprio mérito, mas pela vontade do *Autor*.

Tal supremacia da espécie humana, estabelecida a partir da sua *liberdade* e constituída na história, termina por excluir o homem da ordem do todo, pois enquanto a ordem da natureza garante ao homem um lugar privilegiado perante os outros seres e oferece um verdadeiro espetáculo de "harmonia e proporção", o cenário que surge para o Vigário ao dirigir seu olhar para o gênero humano é de "confusão e desordem": "O concerto reina entre os elementos, e os homens estão no caos!" (*OC* IV, p. 583). É a partir da percepção dessa contradição, que se formam no espírito do padre "as sublimes ideias de alma", pois ele observa a insistente discordância entre dois princípios, um que eleva o homem ao "estudo das verdades eternas, ao amor da justiça e do bem moral, às regiões do mundo intelectual, do qual a contemplação faz as delícias do sábio" (*OC* IV, p. 583), e outro que rebaixa o homem ao "império dos sentidos", às paixões que o escravizam. Logo, "o homem não é um" (*OC* IV, p. 583), ele é composto de duas substâncias, ele possui além do corpo uma alma.

Já foi mencionada acima a introdução da ideia do princípio ativo como diverso da matéria, argumento que sustenta o Vigário na sua rejeição ao materialismo. Existem, entretanto, outras questões referentes ao mesmo tema que também merecem ser analisadas

[34] Sobre a noção de *cadeia dos seres* na história da filosofia, conferir: LOVEJOY, Arthur O. *The Great Chain of Being: a study of the history of an idea*. Cambridge (Mass.); Londres: Harvard University Press, 1964.

aqui. Gouhier faz uma interessante observação a respeito da origem do dualismo de Rousseau. Segundo o comentador, o dualismo platônico que pode ser encontrado nos textos de Rousseau origina-se da experiência de um forte desejo de se *evadir* "de um mundo onde Jean-Jacques é condenado a viver em um corpo doente (...). Evasão do corpo e também da sociedade" (2005, p. 164-5).

Na juventude de Jean-Jacques, o sentimento de que ele estava condenado a uma vida breve torna o pensamento sobre a morte algo bastante familiar. Na meia-idade, com o agravamento da sua doença e depois dos desentendimentos com Mme. d'Épinay e com os *philosophes*, Rousseau vê na morte a libertação do corpo doente e da sociedade hostil em que vive.

No pensamento rousseauniano, o tormento provocado pela morte provém exclusivamente do medo que a antecede. O homem do estado de natureza, desprovido da ideia de futuro, entregue "somente ao sentimento de sua existência atual" (*OC* III, p. 144), não é atormentado pelo medo da morte que, assim, não pode ser vista como um mal. "Quem é que gostaria de viver para sempre?", questiona o Vigário, "A morte é o remédio para os para os males que vós vos fazes; a natureza quis que vós não sofrêsseis para sempre" (*OC* IV, p. 588). Gouhier observa a proximidade dessas ideias com a sabedoria estoica, para qual a causa de nossos sofrimentos não está nas coisas, mas na ideia que fazemos delas:

> Rousseau vai, como os Antigos, se desembaraçar da ideia [da morte] invocando a ordem da natureza: "Se nós nos contentássemos em ser o que nós somos...", suspira o Vigário. Aceitemos o que é natural como natural, isso não porque é preciso se resignar ao inevitável, mas porque a ordem reina na natureza e que (...) ela é boa. "O universo subsiste, lemos na carta a M. de Franquières..., tudo perece sucessivamente, porque tal é a lei dos seres materiais e movidos; mas tudo se renova... tal é a ordem... Não vejo nenhum mal em tudo isso"; minha morte está então de acordo com a ordem. (GOUHIER, 2005, p. 168-9)

Quando Rousseau se refere à "libertação da alma" e à "tirania do corpo", termos muito próximos do platonismo, o mal proveniente do corpo está relacionado não exatamente à moral, segundo Gouhier, mas às doenças, das quais o corpo é a sede, assim como de tudo aquilo que subjuga o corpo, como "as estações, o estado da atmosfera,

temperatura, luminosidade, obscuridade, alimentos, o barulho, o silêncio" (GOUHIER, 2005, p. 32). A relação entre o mal e o corpo pode, dessa forma, ser entendida em um sentido diferente daquele que vê o corpo como fonte dos pecados.

No último capítulo da obra *Théories et modèles de la liberté au XVIIIe siècle*, Paul Hoffmann faz uma análise do problema do mal na *Profissão de fé* e aponta dois tipos de dualismo presentes no pensamento do Vigário, um que pode ter sua origem no *Phédon*, em que Platão identifica a alma como simples e prisioneira do corpo, e outro dualismo que se encontra dentro mesmo da alma, o qual, segundo Hoffmann, se adapta melhor "à lógica do discurso global de Rousseau sobre a liberdade da alma" (1996, p. 412). O segundo tipo de dualismo, presente também no pensamento de Platão, mas em outras obras como na *República*, no *Fedro*, no *Timeu* e nas *Leis*, pode ser igualmente percebido em Paulo, que, na *Epístola aos romanos*, VII, 15, 18, 19 e 21, declara:

> Pois eu não aprovo o que eu faço, porque eu não faço o que eu gostaria fazer; mas eu faço o que eu repugno.
> Pois eu sei que o bem não habita em mim, quer dizer, na minha carne; pois eu tenho a vontade de fazer o que é bom; mas eu não encontro o meio de realizar.
> Pois eu não faço o bem que eu gostaria fazer; mas faço o mal que não gostaria fazer.
> Eu encontro então essa lei em mim, é que, quando eu quero fazer o bem, o mal está preso em mim. (*apud* HOFFMANN, 1996, p. 413-4)

Hoffmann (1996) reconhece a dificuldade interpretativa desse texto que foi compreendido de diferentes formas na história de sua exegese, mas procura analisar o dualismo do Vigário saboiano a partir das interpretações realizadas por Calvino, no *Commentaire*, em David Martin nas suas notas da Bíblia, "mas sobretudo nos *Arguments et réflexions* de Ostervald, que foi para as Igrejas protestantes da Suíça romanda, durante todo o século XVIII, a referência mais corrente" (p. 414).

Calvino, segundo Hoffmann, vê no texto de Paulo uma concepção do pecado como um *processo espiritual* e voluntário. Assim, o corpo não pode ser visto como oposto à alma, "*o corpo de pecado* (...) não significa a carne e os ossos, mas (...) *a massa do pecado*. (...) nossas almas também estão fixadas à Terra e de tal maneira submissas ao corpo que elas

perderam sua excelência. (...) a *carne* e o *espírito* se dirigem os dois à alma e a concernem" afirma Calvino (*apud* HOFFMANN, 1996, p. 415) que, dessa forma, concebe um conflito instaurado na própria alma:

> o homem corrompido pelo pecado do primeiro homem, do qual nós somos herdeiros, e considerado na sua totalidade viva, se encontra oposto ao homem que se confessa pecador, que se condena a si próprio e em quem Calvino via o homem regenerado pelo Dom do espírito. (HOFFMANN, 1996, p. 414)

O conflito entre o pecado e o Espírito, para Calvino, não é resolvido completamente neste mundo, e é exatamente essa continuidade do conflito que define a vida do fiel:

> a perfeição da vida em Cristo não se obtém por uma súbita mutação: ela é um combate continuamente recomeçado e do qual os sucessos não são assegurados. Tão grande é o desacordo, como ele diz, entre a lei de Deus e a natureza do homem, que o primeiro efeito do Espírito não é senão o de provocar o antagonismo das vontades no homem, a contradição entre o que ele quer e o que ele faz, entre o claro olhar da consciência e os impulsos remanescentes de uma vontade pecadora. (HOFFMANN, 1996, p. 416)

O pensamento de Ostervald se diferencia do de Calvino na medida em que ele assegura a possibilidade de superação desse conflito interno, ideia que reflete os novos caminhos da teologia protestante na Suíça francesa, assim como o "enfraquecimento do dogma do pecado original e o primado dado à ideia de salvação" (HOFFMANN, 1996, p. 418). Ostervald vê no capítulo VII da *Epístola aos romanos* a representação de um homem que, como todos, é "exposto aos inevitáveis desarranjos do espírito", mas que consegue "se tornar um homem novo, purificado de todo mau desejo, aderindo firmemente à lei do Espírito" (HOFFMANN, 1996, p. 416). De acordo com Hoffmann, o discurso de Ostervald pode ser visto como "o manifesto da perfeita aptidão do cristão a realizar as ordens, a rejeitar o pecado e a ascender à santidade; a possibilidade de uma perfeita coincidência entre a ordem da graça e aquela da vontade" (1996, p. 418). Se podemos ver em Calvino e Ostervald importantes fontes do pensamento do Vigário sobre a alma, é também verdade que o autor da *Profissão de fé* vai mais longe que eles:

> Sem dúvida é verdade que Rousseau conservou a ideia calvinista do conflito interior da alma como dado fundamental de sua teoria do homem. Mas ele a estendeu a todos os homens, sem distinção e independente de todo concurso particular e arbitrário do Espírito, definido como uma força transcendente, o difícil combate que Calvino reservava aos fiéis. Ele a herdou do molinismo, de uma parte; de outra, da potente corrente da nova teologia protestante que domina na Genebra do século XVIII e que representam os Turrettini, os Vernet, os Ostervald, desse otimismo pelagiano que anuncia aos fiéis que a fé e as obras, indissociavelmente ligadas valem a salvação; mas indo bem mais longe que eles todos, quando ele confere a todos os homens igual capacidade de virtude e que ele lhes anuncia que a perfeita retidão moral é um estado que eles podem atingir." (HOFFMANN, 1996, p. 418-9)

A interpretação elaborada por Hoffmann sobre o dualismo interior à própria alma se opõe expressamente aos comentários de Masson expostos na sua edição crítica da *Profissão de fé*. Quando Masson cita o capítulo VII da *Epístola aos Romanos*[35], ele afirma que a "fórmula de Paulo, 'corpo de pecado', traduz exatamente o pensamento de Rousseau, já que (...) é a segunda substância, o princípio passivo do composto humano, 'a lei do corpo', como ele dirá mais adiante, que tenta nos subjugar" (1914, p. 169). Referindo-se ao comentário de Masson, Hoffmann adverte que sua análise "tende precisamente a mostrar o caráter não pertinente de tal leitura de Paulo e de Rousseau" (HOFFMANN, 1996, p. 417).

O conflito entre a boa e a má vontade, expresso na *Epístola aos Romanos*, assim como o esforço para vencer a lei do pecado, é retomado pelo Vigário nos seguintes termos: "eu quero e não quero, eu me sinto ao mesmo tempo escravo e livre, eu vejo o bem, amo-o, e faço o mal" (*OC* IV, p. 583). Hoffmann observa que:

> de um ponto de vista formal, é o mesmo *eu* que é o sujeito dos enunciados contrários. (...) *Eu* paradoxal, do qual o estatuto é duplo: ao mesmo tempo identificado ao homem atormentado pelo conflito interior, e preservado, unificado, por uma espécie de privilégio ontológico, que manifesta aqui sua função de enunciador do discurso sobre sua própria dualidade. (...) Progressivamente, emerge do discurso de Rousseau essa ideia difícil, segundo a qual a alma é uma força que quer e faz o mal e que, quase ao mesmo tempo, nega-se ela mesma. (HOFFMANN, 1996, p. 420-1)

[35] Masson (1914, p. 169) cita a seguinte passagem: "Deleito-me na lei de Deus, no íntimo do meu ser. Sinto, porém, nos meus membros outra lei, que luta contra a lei do meu espírito e me prende à lei do pecado, que está nos meus membros." (*Epístola aos Romanos*, 22-23)

A condenação não se dirige ao corpo, mas à alma, pois "como é possível que o corpo seja aqui depreciado e acusado, já que Rousseau, (...) conforme o dualismo cartesiano, o declarou incapaz de todo pensamento e o relegou à regularidade, insignificante moralmente, de seus movimentos maquinais?" (HOFFMANN, 1996, p. 424). Argumento bastante pertinente este, pois, conforme exposto anteriormente, quando Rousseau defende a existência da substância espiritual, ele a identifica com a *atividade* e com a *liberdade*, enquanto ao corpo não cabe outra função senão a de sofrer as impressões sensoriais impostas pelo mundo exterior, ou de realizar os movimentos ditados pela vontade do princípio ativo, ou seja, o corpo é identificado com a completa *passividade* e, dessa forma, não poderia ser apontado como a origem da ação humana que escolhe fazer o mal.

Uma vez que a ação livre é definida pela alma, a reprovação pela escolha em realizar o mal é dirigida à própria alma, que se rebaixa "metaforicamente" ao nível do corpo. Tal reprovação provém de uma espécie de olhar exterior ao próprio conflito e capaz de visualizar a persistência desse dualismo. "Alma por ela mesma alterada e endireitada, na qual, por trás da má vontade, uma boa vontade espera, que sabe que ela pôde resistir", como descreve Hoffmann (1996, p. 423).

Na busca de uma definição coerente da alma oferecida pelo Vigário, Hoffmann observa que a aparente indefinição sobre o dualismo (entre corpo e alma, ou se a alma mesma possui uma dualidade), na *Profissão de fé*, provém da adoção de diferentes sistemas. O Vigário parece estar de acordo com o dualismo do *Phédon*[36] quando afirma que, ao se entregar "às tentações, ajo conforme o impulso dos objetos externos. (...) o sentimento de minha liberdade só se apaga em mim quando me depravo e enfim impeço a voz da alma de se elevar contra a lei do corpo" (*OC* IV, p. 585). Entretanto, quando o Vigário se refere aos objetos externos, segundo Hoffmann, ele não tem em vista os objetos materiais, nem o corpo, que comunicam apenas movimento, mas os "objetos que trazem já

[36] O qual também pode ser visto em Paulo, de acordo com a interpretação que se faz do capítulo VII *Epístola aos Romanos*.

a marca do homem, que são modelos de comportamento e de pensamento, de preconceitos" (1996, p. 424), objetos pelos quais a alma é seduzida.

Na sua inocência originária, dirigido pela natureza, o corpo não é visto por Rousseau como a causa do mal; "os primeiros movimentos da natureza são sempre direitos" (*OC* IV, p. 322), lemos no livro II do *Emílio*. A formação do corpo é uma tarefa da própria natureza, como observa Burgelin, enquanto a formação do homem moral é fruto da intervenção promovida pela arte humana. "O mal não está no corpo ele mesmo, mas no desequilíbrio" (BURGELIN, 1969, p. 1539) com a alma, pois é nela que se encontra o princípio ativo, como afirma o Vigário: "teus sentimentos, teus desejos, tua inquietude, teu orgulho mesmo, têm outro princípio que esse corpo estreito no qual te sentes acorrentado" (*OC* IV, p. 585).

A liberdade consiste em agir de acordo com a vontade, princípio ativo independente dos sentidos, e a escravidão em sucumbir aos vícios. Entretanto, o homem é impotente para realizar tudo aquilo a que sua vontade aspira, e a reprovação que ele dirige a si mesmo, ao ceder à fraqueza e à passividade de agir de acordo com "os impulsos dos objetos externos", é resultado da própria liberdade: "eu sou escravo pelos meus vícios e livre pelos meus remorsos" (*OC* IV, p. 586).

Livre, mas impotente para seguir apenas sua vontade, o homem é a causa do próprio mal; suas aspirações são divididas entre as "aspirações morais e elevadas, e as aspirações dos sentidos, das paixões". O mal surge a partir da desproporção entre esses dois tipos de aspirações, pois "nós não temos sempre a força de impor as primeiras" (RADICA, 2010, p. 200). A ausência de forças para seguir sempre as aspirações morais mais elevadas provém dos falsos julgamentos: "nós fixamos nossos julgamentos e nossa estima antes de conhecer o bem e o mal; depois, relacionando tudo a essa falsa medida, não damos a nada seu justo valor" (*OC* IV, p. 604). Quando escolhemos o bem é porque julgamos de forma verdadeira

e escolhemos o mal quando julgamos falsamente. Ora, são os julgamentos que determinam a vontade[37], e, dessa forma, seria um falso julgamento que determinaria uma má vontade.

O julgamento é uma atividade exclusiva do espírito, a única substância "ativa", mas a substância passiva, o corpo, pode influenciar na determinação dessa *atividade*, pois o dualismo adotado pelo Vigário vê a causa dos falsos julgamentos nas "ilusões que nos fazem o corpo e os sentidos" (*OC* IV, p. 591). Mesmo que seja misteriosa a relação entre corpo e alma – e mais ainda, que a passividade do primeiro seja a causa de uma atividade do segundo – isso não impede o padre de perceber que o corpo contribui para os equivocados julgamentos do espírito:

> Unida a um corpo por laços não menos poderosos que incompreensíveis, o cuidado de conservação desse corpo excita a alma a relacionar tudo a ele, e lhe dá um interesse contrário à ordem geral que ela é, entretanto, capaz de ver e de amar. (*OC* IV, p. 603)

Dessa forma, como observa Radica, o mal "não constitui certamente um princípio cosmológico ou metafísico como no sistema maniqueu, mas sempre pensado como a corrupção de um bom princípio" (2010, p. 200), o qual se identifica evidentemente com a ordem geral. Agir mal é contrariar a ordem da natureza, e o homem é capaz disso devido às suas próprias faculdades: "é o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e malvados. Nossas dores, nossas preocupações, nossas penas nos vêm de nós. O mal moral é incontestavelmente nossa obra" (*OC* IV, p. 587).

Rousseau rejeita expressamente a ideia do pecado original. Para ele, o mal não se manifesta no homem de forma autônoma. Nas *Cartas Morais*, Rousseau conclui que "toda moralidade da vida humana está na intenção do homem" (*OC* IV, p. 1106) e na versão definitiva da *Profissão de fé* afirma que "toda moralidade de nossas ações está nos julgamentos que nós mesmos fazemos sobre elas" (*OC* IV, p. 595). Bernardi observa que Rousseau havia escolhido primeiramente o termo "na *vontade* do homem" e que sua

[37] "Qual é então a causa que determina sua vontade? É o seu juízo. E qual é a causa que determina o seu juízo? É a sua faculdade inteligente, é a sua potência de julgar." (*OC* IV, p. 586)

decisão pela palavra *julgamento* foi bem pensada, na medida em que "ela implica a vontade refletida, de onde resulta o julgamento" (2010, p. 147).

Mesmo que o Vigário se refira ao estado de "*abaissement*" do homem, como "aquele da alma unida a seu corpo" (HOFFMANN, 1996, p.430), ele defende ao mesmo tempo, em consonância com o segundo *Discurso*, que "todas as nossas primeiras inclinações são legítimas" (*OC* IV, p. 604). Primeiras inclinações de um corpo ainda perfeitamente inocente, em pleno acordo com o ordenamento natural das coisas e que seria, assim, absolvido de ser considerado como a causa do mal.

Dentro desse contexto originário, a alma torna-se ativa no momento em que exerce "sobre ela mesma uma função de retomada, de condenação e de correção" (HOFFMANN, 1996, p. 430). O sentimento de culpa suscita na alma sua constante vigilância sobre si mesma e, de certa forma, confirma a verdade da lei que ela enuncia para si mesma. Nesse sentido, seguindo ainda a análise de Hoffmann, quando o Vigário se refere às *tentações* que inclinam o homem a agir mal,

> o termo *tentação* não designa algum impulso do corpo-máquina, nele mesmo insignificante. O desejo não se torna culposo senão a partir do momento em que a alma, em um mesmo movimento, o reconheceu como tal e adere a ele; melhor ainda: desde o instante em que ele forma o objeto de um querer pelo qual a alma, consciente, deliberadamente, contradiz sua própria boa vontade. Não existe determinismo do mal; jamais ele advém senão do homem que o tenha querido. (...)
> É um ato da vontade que torna irresistível a tentação. (...) O centro do problema da liberdade, em Rousseau, está nessa transmutação da boa vontade em uma má vontade, que não revela, entretanto, nenhuma ontologia do mal. (HOFFMANN, 1996, p. 434-6)

Na célebre obra *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Robert Derathé também analisa a dualidade que divide o homem em "duas tendências naturais opostas, das quais uma é relativa à sua própria natureza física e a outra ao seu ser moral" (p. 101). Analisado sob tal perspectiva, o pensamento de Rousseau segue o dualismo platônico, que relaciona o verdadeiro bem com aquele de nossa alma e não com o bem estar material.

No estado de natureza, como as necessidades humanas são facilmente satisfeitas, pois se inscrevem dentro dos limites de suas forças, o homem não depende senão dele mesmo. É devido ao desenvolvimento da vida em sociedade que as paixões despertadas pelo amor-próprio tornaram-se excessivamente dominantes na determinação das ações humanas. As novas necessidades, que superam em muito nossas forças, iludem os julgamentos e nos escravizam na medida em que somos subjugados pelas paixões sociais e nos tornamos dependentes dos outros. Para Derathé, essa *dependência dos homens* "é a fonte de todos os nossos vícios, pois, para melhor tirar proveito de seu semelhante, o homem buscará subjugá-lo pela força ou enganá-lo pela astúcia" (1948, p. 97).

São essas paixões que nos impulsionam ao desfrute dos prazeres dos sentidos, conduzindo-nos ao estado que o Vigário classifica como "*abaissement*", no qual os apetites dos sentidos dirigem nossa conduta. Na *Carta a M. d'Offreville*, de 4 de outubro de 1761, Rousseau distingue dois tipos de interesse nas nossas ações; o primeiro se refere ao "interesse sensual e palpável, que se relaciona unicamente ao nosso bem estar material, à fortuna, à consideração, aos bens físicos que podem resultar para nós da boa opinião do outro" (ROUSSEAU, 1974, p. 71). Das ações movidas por esse tipo de interesse não se pode esperar outro bem senão o material e não se pode igualmente classificá-las como virtuosas.

Como observa Derathé (1948), na filosofia moral de Rousseau os homens não agem senão para o seu próprio bem. Seria contrariar a natureza humana agir movido por outro interesse que não o seu próprio, "preferir-se a tudo é uma inclinação natural do homem", defende o Vigário (*OC* IV, p. 584). Consequentemente, uma questão se impõe: o que faz o homem contrariar os interesses sensuais descritos acima? A resposta nos leva novamente à oposição de Rousseau aos materialistas, para os quais "o amor de si não é senão o amor de seu corpo".

No pensamento rousseauniano, segundo Derathé, o outro tipo de interesse da ação humana, que nos referimos acima, dirige-se à substância espiritual. Trata-se do interesse "espiritual ou moral" – como Rousseau o denomina na *Carta a M. d'Offreville* – que visa

“o bem de nossa alma”, o “nosso bem absoluto”, enfim, a “nossa verdadeira felicidade” (ROUSSEAU, 1974, p. 72). Derathé comenta esse pensamento nos seguintes termos:

> A moral de Rousseau permanece então fundamentalmente individualista e espiritualista. Praticar a justiça é preferir o bem de nossa alma ao bem estar físico e passar a um interesse de ordem superior, nosso interesse verdadeiro enquanto ser pensante, antes de nossos interesses materiais. A vida moral assim entendida se acompanha de uma satisfação interior que é sua verdadeira recompensa. (1948, p. 103)

O platonismo de Rousseau apresenta-se aqui de forma bastante evidente na associação do bem verdadeiro, aquele da alma, com a felicidade. Ambos defendem que somente os justos podem ser felizes e que a infelicidade é o destino certo dos malfeitores. Por outro lado, Rousseau discorda de Platão quanto ao destino dos bons nesse mundo. Para Platão, nada é capaz de retirar a felicidade das pessoas de bem, pois mesmo nas piores situações, os justos serão sempre felizes. Rousseau não acredita nisso, sua própria experiência de vida, as perseguições e humilhações, impossibilitam-no de concordar que este mundo garante a felicidade dos justos. Esse “é o motivo pelo qual a vida futura se torna necessária, para que o justo possa conhecer em toda sua pureza “a volúpia que nasce do contentamento de si mesmo” e para desfrutar plenamente a felicidade a que tem direito” (DERATHÉ, 1948, p. 104). Podemos ver esse posicionamento da filosofia moral de Rousseau na seguinte passagem da *Profissão de fé*:

> Se a alma é imaterial ela pode sobreviver ao corpo, e se ela sobrevive a ele, a providência está justificada. Mesmo que eu não tivesse outra prova da imaterialidade da alma além do triunfo do malvado e da opressão do justo neste mundo, só isso já me impediria de duvidar dela. (*OC* IV, p. 589)

O Vigário não tem dificuldade para reconhecer a imortalidade da alma, já que é certa para ele a existência de duas substâncias. Se o corpo é destruído “pela divisão das partes”, “uma destruição semelhante do ser pensante” seria inconcebível: “não imaginando como ele pode morrer, eu presumo que ele não morre” (*OC* IV, p. 590). A definição cartesiana da *res extensa* como divisível permite compreender a morte do corpo, enquanto

que a força ativa e indivisível da alma (em termos espaciais) garante a sua imortalidade pela própria impossibilidade de se pensar o contrário.

A noção de alma imortal, e impulsionada por dois princípios contrários, quando unida ao corpo, como descrito acima, remete à ideia de virtude como domínio do *amour de l'ordre* sobre os apetites sensuais. A virtude para Rousseau, como observa Derathé, "supõe um combate e uma vitória" (1948, p. 115), e aquele que conquista essa vitória sobre as paixões desfruta do "contentamento de si mesmo", uma satisfação interior que justifica toda a vida moral. "É para merecer esse contentamento que fomos colocados na terra dotados de liberdade, que somos tentados pelas paixões e contidos pela consciência" (*OC* IV, p. 587), afirma o Vigário. Sobre esse conflito interior vivido pelo homem e a satisfação de reinar sobre os impulsos sensuais, Derathé observa que:

> Rousseau irá mesmo até sustentar que a dualidade da natureza humana tem sua razão de ser nessa satisfação interior e não tem outro objetivo, segundo as intenções divinas, que o de torná-la possível. Se Deus uniu a alma ao corpo, é para que o homem tenha o mérito em fazer o bem e possa assim conhecer a "glória" de ser virtuoso. (DERATHÉ, 1948, p. 104)

Vimos, portanto, que a discussão sobre a origem do mal em relação ao dualismo de Rousseau pode ser interpretada de diferentes formas. De acordo com Hoffmann, mesmo que esteja diretamente ligado aos sentidos, sobre os quais se formula falsos julgamentos, o mal pode ser visto como resultante de uma divisão da própria alma, promovida pelas ilusões e equívocos que transformam a boa vontade em má vontade. Derathé, por outro lado, enfatiza a questão do interesse, e afirma que, para Rousseau, o mal provém da busca de satisfação dos interesses materiais, ligados também à opinião do outro.

O que nos parece fundamental a respeito do problema do mal em Rousseau pode ser encontrado nas duas interpretações expostas acima, qual seja, o surgimento do mal como fruto de um desvio que afasta a conduta humana da ordem da natureza. Dessa forma, procuramos mostrar neste tópico que a relação entre corpo e alma representa um tema privilegiado para uma análise mais aprofundada sobre a questão do mal na *Profissão de fé*. Se a alma não traz em si a corrupção do pecado original e o homem é a causa do mal que

faz a si mesmo e aos outros, cabe então ao Vigário explicar os motivos que conduzem ao agir mal; em suma, ele precisa encontrar a origem da desordem humana. Por um lado, podemos apontar a alma (enquanto único princípio ativo) como responsável pela escolha do mal, por outro, o corpo pode ser visto, num sentido platônico e cristão, como a sede das más inclinações. As duas interpretações nos parecem viáveis e nos auxiliam a refletir sobre as formas de "salvação", ou *reordenamento*, se quisermos, vislumbradas pelo genebrino. A respeito disso, Burgelin lembra a relação direta com a educação:

> Nós não somos naturalmente corrompidos. Nossos vícios vêm de nós? Quem é esse *nós*, coletivo ou singular? A sequência parece hesitar entre as duas interpretações: os homens corrompem o homem, e "a primeira depravação deles vem de sua vontade", o que implicaria uma espécie de mal radical no sentido kantiano. Mas existe um intermediário, que é nossa fraqueza: "eu tenho sempre a força de querer, não a força de executar". Ora, essa fraqueza provém sobretudo de nossa socialização e de nossa educação. (1969, p. 1567)

O mal, visto dessa forma, é consequência da fraqueza humana, a qual provém de uma determinada forma de socialização, ou educação, que não possui a sabedoria de ocupar o espírito com "os objetos que ele deve conhecer" (*OC* IV, p. 604). É nesse sentido que o tema do cuidado com a educação religiosa do jovem Emílio mostra todo seu valor dentro do pensamento rousseauniano, pois nessa idade, "o coração ainda livre, mas ardente, inquieto, ávido de felicidade que não conhece, procura-a com uma curiosa incerteza e, iludido pelos sentidos, fixa-se afinal em sua vã imagem e acredita encontrá-la onde não está" (*OC* IV, p. 604). A turbulência e as ilusões juvenis ilustram muito bem os perigos que Rousseau procura suplantar através da inserção da *Profissão de fé* no livro IV do *Emílio*.

Adentramos aqui numa questão essencial para o nosso trabalho, pois, na medida em que admitimos que ordenamento interior consiste no principal objetivo de todo o pensamento desenvolvido na *Profissão de fé*, torna-se fundamental, portanto, que seja encontrada a fonte da desordem, do conflito interior que precisa ser superado. Mesmo que identifique essa fonte com a alma ou com corpo, nos dois casos permanece a ideia de que a desordem provém de um equivocado desenvolvimento intelectual que afasta o homem das verdades reveladas pela consciência. Ora, o papel da *Profissão de fé* não seria outro senão o

de oferecer um modelo de pensamento que conduza à verdadeira apreensão da ordem, ou seja, que consiga alinhar nossas ações de acordo com a consciência.

Razão & consciência

Se tivéssemos que resumir em poucas palavras o procedimento adotado pelo Vigário saboiano na definição das verdades fundamentais do seu sistema metafísico, poderíamos dizer que consiste, basicamente, num processo de esclarecimento da consciência através da razão. Trata-se de um discurso racional que busca trazer à tona as verdades reveladas pela consciência.

Já vimos como a razão confirma a existência do princípio ativo, diverso da matéria, e como a reflexão forma no espírito do Vigário "as sublimes ideias da alma" e da sua liberdade. Tais verdades estão de acordo com o sentimento interior do padre, que procura então demonstrá-las racionalmente.

As páginas seguintes tratam dessa relação entre a consciência e a razão no pensamento rousseauniano, ou seja, dos meios que permitem ao Vigário saboiano estabelecer seus princípios morais e religiosos. Se na admiração do espetáculo da natureza ocorre uma relação complementar entre as sensações e o sentimento interior, o nexo para o qual voltamos agora nossa atenção, entre consciência e razão, diz respeito ao assentimento às verdades derivadas justamente do olhar que observa e admira a natureza.

Tal como Rousseau mesmo se refere, a consciência desempenha sempre o papel de guiar o "ser ignorante e limitado" que é o homem (cf. *OC* IV, p. 600), de lhe mostrar onde se encontra verdadeiramente o bem moral que permite o desfrute do bem da alma, caso o homem aja de acordo com este bem. Enquanto, por um lado, os apetites dos sentidos concorrem para o bem estar do corpo, por outro, é o *amour de l'ordre* que visa o bem da alma, "esse último amor, desenvolvido e tornado ativo, leva o nome de consciência" (*OC* IV, p. 936), afirma Rousseau na *Carta a Beaumont*.

Para o Vigário, se existe "em todas as nações do mundo as mesmas ideias de justiça e de honestidade, (...) as mesmas noções do bem e do mal" (*OC* IV, p. 597-8), isso ocorre, pois se encontra "no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más, e é a esse princípio que dou o nome de consciência" (*OC* IV, p. 598).

A consciência sem a razão, entretanto, permaneceria inativa, pois, como já mencionado acima, cabe à razão esclarecer as verdades da consciência. Ao discutirmos essa relação complementar entre a consciência e a razão, poderemos perceber com maior clareza o papel que cada uma das duas desempenha no processo de apreensão da ordem, ou ainda, na definição das verdades aceitas pelo Vigário. Isso é importante na medida em que um determinado tipo de leitura da *Profissão de fé* poderia conduzir à conclusão de que Rousseau teria abandonado o discurso racional e se apoiado somente no sentimento interior.

Uma boa referência para abordar esse assunto pode ser encontrada no já mencionado texto de Derathé (1948), que aponta o papel fundamental da razão no pensamento rousseauniano. O autor de *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau* se opõe à interpretação de Masson, que classifica o sentimento interior como incompatível com o racionalismo, o que o leva a considerar a *Profissão de fé* como "um manifesto sentimental" (Cf. MASSON, 1914, p. 125). Segundo Derathé, o sentimento interior não substitui a razão (Cf. p. 112) e a religião defendida por Rousseau na *Profissão de fé* fundamenta-se "unicamente sobre a razão individual" (p. 34).

Essa "razão individual" pode ser compreendida ao se ter em vista que, para Rousseau, a razão não é igualmente distribuída entre os homens, mesmo que ela "nos seja comum". Mas, nas palavras de Derathé, "bem longe de concordar que a superioridade de nossa razão nos dá o direito de dirigir aquela do outro, Rousseau afirma, ao contrário, que cada um deve em todas as coisas confiar em seu próprio julgamento" (1948, p. 34). É esse o pensamento do Vigário quando ele afirma que "se eu exercito minha razão, se eu a cultivo,

se eu uso bem as faculdades imediatas que Deus me dá, eu aprendo por mim mesmo a conhecê-lo, a amá-lo, a amar suas obras, a querer o bem que ele quer" (*OC* IV, p. 625).

Derathé recorre a diversas passagens da *Profissão de fé*, assim como da *Carta a Beaumont* e da *Carta a Franquières* – textos escritos para defender o sistema do Vigário – a fim de expor o caráter racional da religião de Rousseau[38] e conclui que, "ao formular os princípios de sua religião, Rousseau tem consciência de se submeter à autoridade de sua razão, e aos seus olhos a *Profissão de fé do vigário saboiano* é obra de 'um homem de boa fé que raciocina'"[39] (DERATHÉ, 1948, p. 40).

Quando Rousseau aponta o caráter nocivo da razão, ele se refere ao mau uso que os homens fazem dela quando, movidos pelo orgulho e pela vaidade, procuram conhecer aquilo que foge à sua capacidade de conhecer. É por esse motivo que o Vigário limita suas buscas ao que *realmente importa*, ou seja, ao que tem influência sobre sua conduta; ele "não se resigna de forma alguma a ignorar o que lhe importa saber; sobre esse ponto lhe é necessária uma certeza" (DERATHÉ, 1948, p. 44). Encontramos aqui um ponto extremamente importante para nosso trabalho, pois se trata de destacar o cunho investigativo do pensamento do Vigário que procura definir os princípios que garantem o estabelecimento da "verdadeira" moral. Para conhecer esses princípios, o homem possui os sentidos, a razão e a consciência; é somente a partir do recurso conjugado a essas faculdades que alguma verdade se torna acessível ao homem.

Se Rousseau sublinha os limites da razão, isso não implica, obviamente, no abandono do recurso à razão no pensamento metafísico desenvolvido pelo Vigário. Mesmo porque, na história da filosofia, já era bastante comum o reconhecimento dos limites humanos; como Descartes, que entendia que o caráter finito do homem o impossibilitava de conhecer o infinito. Malebranche segue a mesma ideia, mas, diferentemente de Descartes e de Rousseau, para o oratoriano, quando se trata daquilo que está além do limite da razão, "a

[38] Cf. principalmente o capítulo II, denominado "La Raison et la Religion".

[39] Procuraremos mostrar mais adiante, no próximo capítulo, que as conclusões a respeito da ordem da natureza e Deus, expostas na *Profissão de fé*, não são obtidas somente a partir do sentimento interior, mas também de um olhar investigativo que *observa*, *compara* e *julga* os fenômenos da natureza.

humildade intelectual consiste em confiar cegamente na autoridade da Igreja", nessas questões ela "se torna única regra do conhecimento" (DERATHÉ, 1948, p. 60). Rousseau, por outro lado, distingue o que é misterioso do que é absurdo e, se admite as crenças que não são insensatas, recusa expressamente aquilo que é contrário à razão como, por exemplo, os milagres e o pecado original[40].

Nas questões em que a razão não é capaz de se decidir, cabe ao sentimento interior fornecer uma opinião que permita ao genebrino sair do violento estado de dúvida. Segundo Derathé, não se trata de desconfiar da razão, pois "tudo se passa como se a razão, consciente dos seus limites, contestasse a si mesma para nos recomendar o uso do sentimento interior, o único capaz de nos tirar do estado dúvida ao qual nós estaríamos condenados se nada viesse suprir a razão vacilante" (1948, p. 65). A imortalidade da alma é um exemplo desse tipo de questão em que se deve ouvir o sentimento interior, já que a razão não é capaz de afirmar nem de negar se a alma é imortal.

Outro tema que exige o recurso ao sentimento interior refere-se ao problema da existência da liberdade. Um problema que, antes de Rousseau, foi igualmente enfrentado pelos pensadores racionalistas através desse procedimento que procura escutar a voz interior. Bossuet, no *Traité du libre arbitre* (cap. II), "afirma que nós conhecemos a liberdade não somente pela evidência do raciocínio, mas também pela evidência do sentimento e da experiência" (DERATHÉ, 1948, p. 67); nos *Principes du Droit Naturel*, Burlamaqui diz que "a prova da liberdade, que se tira do *sentimento* interior, é superior a tudo" (*apud* DERATHÉ, 1948, p. 68). Rousseau aborda o mesmo tema, do sentimento interior da liberdade, como o mais forte dos argumentos, na *Nova Heloísa* (Parte VI, Carta VII).

É, sobretudo, no pensamento de Malebranche que o sentimento interior ocupa uma posição central. No artigo *Les lectures malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau*, Émile Bréhier procura mostrar como a concepção malebranchista do sentimento interior é

[40] Esse tema será retomado no terceiro capítulo.

retomada por Rousseau. Bréhier lembra, primeiramente, a presença ainda forte do pensamento malebranchista na França do século XVIII, e que essa sobrevida do pensamento oratoriano no século das Luzes tem como motor a recusa ao materialismo e ao empirismo, ou seja, um combate semelhante ao travado pela *Profissão de fé*.

Segundo Malebranche, depois do pecado original o homem não é mais capaz de amar somente pela razão, é preciso, portanto, que o sentimento o instrua a amar os homens. Essa é a origem da "graça do *sentimento*, ou esse deleite interior que faz amar aos homens, *como por instinto*" (MALEBRANCHE, 1959, p. 153). Anterior ao conhecimento, o sentimento interior atrai o homem para a virtude: temos aqui um pleno acordo entre Rousseau e Malebranche. A origem divina do sentimento permite, a ambos os filósofos, "reaproximar duas coisas tão diferentes como o Bem e o instinto, o único que nos permite ser tocado pelo Bem, reaproximação impossível sem o inatismo do sentimento" (BRÉHIER, 1965, p. 93). O problema da moral pode então ser resolvido ao se demonstrar a existência desse prazer que liga a natureza humana ao Bem:

> A existência do instinto divino no homem, assim como aquela da *délectation prévenante* em Malebranche, é a solução de um problema universal. Como ligar o homem, esse ser que não age senão por impulso sensível, a uma ordem universal que é conhecida apenas pela razão? É criando nele essa sensibilidade nova, essa consciência moral que reage pelo prazer à realização da ordem, pela dor a uma infração dessa ordem: e esse sentimento deve ser inato para que o homem o experimente tão logo sua razão lhe faça conhecer o bem. (BRÉHIER, 1965, p. 95)

É importante observar, como o faz Bréhier, que a existência desse instinto divino está ligada, em Malebranche, à natureza má do homem após o pecado original; a "graça do sentimento" é concedida para contrariar a maldade humana surgida com a queda de Adão. Mas Rousseau, como se sabe, rejeita a ideia do pecado original e vê o instinto divino presente na natureza primitiva do homem como indício de uma natureza humana boa, ao contrário de Malebranche. Entretanto, para os dois filósofos "o sentimento é um meio que nos foi dado por Deus para nos conduzir em direção à ordem" (BRÉHIER, 1965, p. 100).

Ao conceber a consciência como um sentimento, tanto a teoria de Rousseau como a de Malebranche distanciam-se da escolástica clássica, que via na consciência uma

faculdade pela qual se aplicavam aos casos particulares as leis universais conhecidas pela razão. Dessa forma, a consciência seria encarregada apenas de tirar conclusões (Cf. BRÉHIER, 1965, p. 96). Os jurisconsultos Pufendorf, Barbeyrac (tradutor de Pufendorf) e Burlamaqui, lidos por Rousseau para escrever as *Institutions Politiques*, seguem a mesma ideia, para eles a consciência era um "julgamento" (Cf. DERATHÉ, 1948, p. 76).

De acordo com Derathé, Burlamaqui distancia-se de Pufendorf e Barbeyrac no que se refere à direção de nossa conduta. Para os dois últimos, essa seria uma tarefa exclusiva da razão. Burlamaqui, por outro lado, "atribui ao homem um "instinto moral" que lhe permite discernir o bem do mal" (DERATHÉ, 1948, p. 78). O "instinto moral" é definido por Burlamaqui como

> essa tendência ou essa inclinação natural, que nos leva a aprovar certas coisas como boas ou louváveis e a condenar outras como más ou *blâmables*, independente de toda reflexão. (...) uma faculdade de nossa alma que discerne *tout d'un coup*, em certos casos, o bem e o mal por uma espécie de sensação e por gosto, independente do raciocínio e da reflexão. (BURLAMAQUI, 1984, p. 33).

Entretanto, quando Burlamaqui elabora sua teoria da consciência, a concepção do instinto moral não é mais levada em conta, pois para ele "a consciência não é senão a própria razão" e cabe à razão "indicar a verdadeira regra das ações humanas (...). Com efeito, sem esse guia fiel o homem viveria ao acaso (...) e se perderia sem fim como em um labirinto" (BURLAMAQUI, 1984, p. 159-60). Desse modo, a teoria da consciência de Burlamaqui segue as de Pufendorf e Barbeyrac, das quais Rousseau diverge, mas, quanto à concepção do "instinto moral", Derathé observa que a teoria de Burlamaqui pode ter exercido "certa influência sobre o pensamento de Rousseau" (DERATHÉ, 1948, p. 78). Na Quarta Caminhada dos *Devaneios do caminhante solitário*, Rousseau utiliza a mesma expressão de Burlamaqui ao afirmar que, nas questões morais difíceis, ele se deixa guiar pelo "*dictamen* de minha consciência antes que pelas luzes de minha razão: jamais o *instinto moral* me enganou" (*OC* I, p. 1028). A noção de consciência para Rousseau se adéqua, assim, àquela de "instinto moral" de Burlamaqui; segundo Derathé, Rousseau confere "à consciência o caráter que já possui em Burlamaqui o instinto moral, sendo este a

faculdade de discernir instantaneamente o bem do mal, sem fazer apelo ao raciocínio ou à reflexão" (DERATHÉ, 1948, p. 79).

Ainda sobre a aproximação do pensamento de Rousseau ao de Burlamaqui, Derathé aponta uma analogia que ambos estabelecem entre o instinto moral e o instinto físico. No pensamento do jurisconsulto, essa analogia pode ser percebida quando ele procura responder a questão sobre a origem do "movimento do coração que o leva a amar certas ações e a detestar outras". Burlamaqui afirma que isso provém do

> autor do nosso ser que nos fez dessa maneira, e que quis que nossa natureza ou nossa constituição fosse tal que a diferença do bem e do mal *moral* nos afetasse em certos casos, nem mais nem menos que aquela do bem e do mal *físico*. É uma espécie de instinto, assim como a *Natureza* nos deu muitos outros, a fim de nos determinar mais rápida e mais fortemente lá onde a reflexão seria bastante lenta. (BURLAMAQUI, 1984, p. 35-6).

Sentir o bem e o mal moral é, portanto, um processo semelhante ao de sentir o bem e o mal físico, ou seja, ao instinto de conservação que é igualmente anterior ao conhecimento. O Vigário saboiano desenvolve a mesma analogia entre as noções de consciência, amor inato do bem, e o instinto de conservação. A *Profissão de fé* defende essa relação ao afirmar que a consciência "é para a alma o que o instinto é para o corpo" (*OC* IV, p. 595). Ao desenvolver a ideia de consciência, o Vigário alega que:

> Sentimos antes de conhecer, e, como não aprendemos a querer o nosso bem e a evitar nosso mal, mas recebemos essa vontade da natureza, também o amor ao bom e o ódio ao mau nos são tão naturais quanto o amor de nós mesmos. Os atos da consciência não são julgamentos, mas sentimentos; ainda que todas as nossas ideias nos venham de fora, os sentimentos que as apreciam estão dentro de nós, e é por estes que nós conhecemos a conveniência ou inconveniência que existe entre nós e as coisas que nós devemos buscar ou fugir. (*OC* IV, p. 599)

O amor ao bem, o *amour de l'ordre* é inato e nós somos atraídos pelo bem moral da mesma forma que nos sentimos atraídos pelo bem físico. O sentimento interior assume, dessa forma, a função de guia de nossa conduta. Essa concepção contraria aquela dos jurisconsultos, que defendiam tanto a superioridade da razão, quanto a capacidade de conhecermos nossos deveres morais somente através da razão, ou seja, que através dela

poder-se-ia conhecer a vontade de Deus, as leis naturais (Cf. DERATHÉ, p.86-88). Rousseau não acredita que a razão possa desempenhar sozinha esse papel, pois, como afirma no *Emílio*, "pela razão somente, independente da consciência, não se pode estabelecer nenhuma lei natural; e todo direito natural é uma quimera se não é fundado sobre uma necessidade natural ao coração humano" (*OC* IV, p. 523). Numa variante do texto do Manuscrito de Genebra, a "primeira versão" do *Contrato Social*, também se pode ler a mesma crítica: "Quanto àqueles que reconhecem uma justiça universal emanada apenas da razão e fundada sobre o simples direito da humanidade, eles se enganam. Retirai a voz da consciência e a razão se cala no mesmo instante." (*OC* III, p. 1423). No segundo *Discurso*, Rousseau argumenta que, no estado de natureza, a lei natural, tal como a concebem Locke e Pufendorf, não faria nenhum sentido para um ser que ainda não faz uso da razão. "Para que ela seja natural, é preciso "que ela fale imediatamente pela voz da natureza". O direito natural propriamente dito, aquele que regula as relações dos homens no estado de natureza, resulta da combinação de dois princípios "anteriores à razão", o amor de si e o impulso interior da comiseração" (DERATHÉ, 1948, p. 89).

Esse elemento pré-reflexivo da sensibilidade humana torna-se, portanto, fundamental na vida moral: se os homens "são capazes de fazer o bem, é primeiramente porque eles são seres sensíveis, sensíveis sem dúvida aos males do outro, mas sobretudo sensíveis à beleza do bem moral e à atração da virtude" (DERATHÉ, 1948, p. 106-7). A *justiça* e a *bondade*, como diz o autor do *Emílio*, são "verdadeiras afecções da alma esclarecida pela razão", um "progresso ordenado de nossas afecções primitivas" (*OC* IV, p. 523). Burgelin destaca que esse "progresso ordenado" constitui "todo o segredo da educação, que faz surgir no seu tempo a consciência reflexiva e as noções" (BURGELIN, 1969, p. 1477); uma educação que procura formar o ser moral através do desenvolvimento da sensibilidade. Essa é propriamente a tarefa do livro IV do *Emílio*, à qual Rousseau se refere no final do livro III nos seguintes termos: "Não nos resta mais, para terminar o homem, que fazer um ser amante e sensível, quer dizer, de aperfeiçoar a razão pelo sentimento" (*OC* IV, p. 481).

É importante observar, ao perceber todo o espaço que o sentimento ocupa na filosofia moral de Rousseau, que não existe, por outro lado, moralidade sem a razão. Para iniciar a educação moral do Emílio é preciso esperar que sua razão já esteja desenvolvida, pois é a partir dela que se torna possível o "progresso ordenado de nossas afecções primitivas", é a razão que esclarece as "afecções da alma". "De uma maneira geral, para Rousseau, o desenvolvimento de nossos conhecimentos comanda aquele dos nossos sentimentos: esses se encontram por isso mesmo sob a dependência de nossas faculdades intelectuais", observa Derathé (1948, p. 108). Nas primeiras páginas do livro IV do *Emílio*, Rousseau declara: "É preciso tempo e conhecimentos para que sejamos capazes de amor: não se ama senão depois de ter julgado, não se prefere senão depois de ter comparado" (*OC* IV, p. 493). A consciência, inata e independente da razão, permaneceria inativa sem o recurso a esta última. A atração pelo bem, o *amour de l'ordre*, não poderia se manifestar sem o conhecimento bem operado pela razão. É isso que Rousseau sustenta ao defender o pensamento do Vigário saboiano na *Carta a Beaumont*: "a consciência não se desenvolve e não age senão com as luzes do homem. Não é senão por essas luzes que ele chega a conhecer a ordem, e é somente quando ele a conhece que sua consciência o leva a amá-la. A consciência é então nula no homem que nada comparou e que não viu suas relações" (*OC* IV, p. 936). Mesmo que a consciência seja inata e independente da razão, existe uma "diferença entre esse impulso primitivo e a consciência completa, desenvolvida e tornada ativa pelo uso da razão. Rousseau jamais afirmou que o conhecimento do bem fosse inato em nós; o que é inato é apenas o impulso que nos leva em direção ao bem e nos faz amá-lo" (DERATHÉ, 1948, p. 110).

A capacidade de sentir dor e prazer, de distinguir o bem e o mal físico, presente já no estado de natureza, "vai se desenvolver e se complicar com a cultura até se tornar capaz de distinguir um bem e um mal moral, de nos ligar às pessoas das quais recebemos prazer e dor e, finalmente, de atingir um belo moral" (BURGELIN, 1969, p. 1559).

Nesse longo desenvolvimento que parte das sensações físicas de dor e prazer para alcançar a contemplação do belo moral – deduzido da ordem da natureza –, a consciência desempenha a função de uma espécie de elo entre o homem e a natureza, mas cabe à razão

o papel de conduzir acertadamente as ideias, a fim de que as conclusões derivadas desse processo estejam de acordo com a ordem.

A reflexão filosófica desenvolvida pelo Vigário, que esclarece o bem moral revelado pela consciência, poderia, então, ser entendida como uma espécie de modelo de organização do pensamento que permitiria a contemplação desse belo moral; processo que conduziria o homem à compreensão do verdadeiro lugar que ele ocupa na ordem da natureza. O pensamento do Vigário realiza, portanto, o papel da verdadeira filosofia, aquela que conjuga habilmente as faculdades inatas (sensações, razão e consciência), e que se ocupa unicamente com a apreensão da ordem e o seu restabelecimento no mundo moral.

Essa proposta da *Profissão de fé do Vigário saboiano* é expressa através da narrativa de um tipo de progresso moral em que se parte de um estado de desordem interior, marcado pela dúvida e pelo ceticismo em relação à religião e à moral, para outro estado em que o processo de resolução das dúvidas permite ao padre reencontrar seu lugar no mundo[41].

A sabedoria e a felicidade não são atingidas, portanto, sem o bom uso da razão, que permite ao homem ampliar sua capacidade de julgamento. Entretanto, deve-se ao mesmo tempo permanecer sensível à consciência, pois o amor da ordem não é proveniente de outra faculdade.

Voltamos, assim, à discussão sobre o "racionalismo" e o "sentimentalismo" de Jean-Jacques Rousseau, o que pode se percebido também nas diferentes formas de dirigir o olhar para a natureza. Um que observa, mede e calcula as relações entre os elementos que a compõem, e o outro que se deixa levar pelo prazer da contemplação do ambiente natural. Ora, esses dois modos de olhar a natureza são igualmente importantes e mesmo complementares. Se, na infância, Emílio desenvolve sua razão através, principalmente, das experiências sensoriais que observam a repetição dos fenômenos da natureza, a

[41] O que Vincenti (2006) chama "*perfectionnement*", no sentido de progresso moral, pode, portanto, ser denominado também "ordenamento", ou restauração da ordem.

adolescência traz, por outro lado, a possibilidade do aprendizado de um olhar que se encanta com aquilo que ele vê quando dirige sua atenção para a natureza e percebe aí a exibição de um verdadeiro espetáculo.

Na medida em que a ordem da natureza revela uma beleza que se encontra igualmente na vida interior do homem, um passo fundamental no "aperfeiçoamento de si" seria exatamente esse aprender a encantar-se com a natureza. Mesmo que a ordem do universo manifeste-se diante de todos, poucos são capazes de percebê-la e de conhecê-la. A beleza da natureza não emociona quem, como uma criança, "ignora que mão cuidou de enfeitá-la" (*OC* IV, p. 432). Enquanto o primitivo relacionava-se de forma imediata com a natureza, o homem social, expulso da ordem, precisa agora aprender a enxergá-la, a olhar a natureza e escutar a voz interior. Pois, aquele que é capaz de observar a natureza, se encantar com a ordem aí existente e nesta perceber a mão de um criador, assim como o caminhante solitário que se entrega aos êxtases contemplativos, poderá participar da ordem, mesmo que provisoriamente, ainda neste mundo.

Pode-se então questionar, como o faz Vincenti (2006, p. 81), se os êxtases de Rousseau e a felicidade do Vigário não constituem dois exemplos de que a felicidade é possível antes do além; de que não é preciso esperar a salvação para reconciliar felicidade e virtude, mesmo que isso ocorra apenas excepcionalmente. Paralelamente à defesa da salvação do Vigário, existe também a conquista da sabedoria que o permite ser feliz. Felicidade que pode ser compreendida a partir da ideia de um aperfeiçoamento de si mesmo que, ao esclarecer a consciência através da razão, movimenta o corpo em direção à alma.

Esse processo em que o indivíduo busca se aproximar constantemente dos prazeres da alma desperta o sentimento de existência, que está diretamente ligado à felicidade, pois "esse sentimento expressa a identidade dinâmica de uma natureza que chegou a se realizar plenamente ao se aperfeiçoar" (VINCENTI, 2006, p. 81). A passagem de um estado para outro mais perfeito definiria, assim, a conquista da felicidade, a qual não é atingida apenas no final do aperfeiçoamento. Eis a felicidade do Vigário ao conseguir superar as dúvidas

que tanto o inquietavam e que, por isso mesmo, merecem todo o esforço intelectual investido pelo padre a fim de respondê-las satisfatoriamente.

Pudemos perceber nesse capítulo que a fundamentação filosófica do Vigário saboiano lhe permite estabelecer os princípios que garantem o reordenamento interior de suas ideias, de sua visão de mundo. O que se realiza através de uma filosofia que possibilita ao homem conhecer e amar o bem. Pudemos também observar que cabe à noção de ordem da natureza assegurar ao Vigário tal fundamentação da vida moral.

Sobre esse caráter basilar da noção de ordem, assim como o papel desempenhado pelos sentidos, pela consciência e pela razão na apreensão dessa ideia, as palavras de Maruyama são esclarecedoras:

> A mais importante ideia abstrata, a que nos permite saltar do mundo dos objetos sensíveis para o dos objetos intelectuais e que, na cadeia dedutiva construída pelo Vigário saboiano, assume o lugar de primeiro princípio, é a ideia de Deus. É a consciência que permite à razão, a partir da observação da natureza, conceber uma inteligência ordenadora dando movimento à matéria e animando a natureza. Com o auxílio da consciência, a razão deixa de se limitar à mera descrição das leis da natureza, para postular uma ordem universal e inteligível, sem a qual não seria possível o conhecimento. A inteligibilidade da natureza não pode consistir no caos, que é, segundo ele, "mais inconcebível do que a harmonia" (...), mas reside na unidade de uma causa primeira. (2001, p. 60)

Como bem observa a comentadora, a apreensão da ordem da natureza corresponde justamente a um salto do mundo sensível para o mundo intelectual; e cabe à consciência permitir a realização desse salto. Sobre esse processo, cabe ressaltar que, seja pela atenta observação da natureza, seja pelos prazeres contemplativos do seu *espetáculo*, a relação com o mundo sensorial, particularmente com a natureza, representa sempre uma fonte preciosa para Rousseau, da qual ele extrairá os fundamentos de sua filosofia.

Desse modo, o próximo capítulo procurará mostrar as diferentes formas do olhar rousseauniano sobre a natureza, assim como a irresistível atração que o ambiente natural exerce sobre a alma sensível de Jean-Jacques. Será discutido, igualmente, sobre o papel que

a concepção de ordem da natureza desempenha no pensamento de um autor que se ocupou constantemente em denunciar o caos da sociedade moderna.

Capítulo II: O olhar sobre a natureza e a noção de ordem

"(...) quando a beleza da ordem atingir todas
as potências de nossa alma (...)" (OC IV, p. 591).

Pode-se afirmar, em poucas palavras, que o embate abordado no último tópico do capítulo anterior, a respeito do sentimentalismo e (ou) racionalismo do Vigário saboiano, busca definir qual elemento seria dominante no estabelecimento das verdades fundamentais da *Profissão de fé*: o sentimento interior ou a razão. Concordamos com a complementaridade entre razão e consciência apontada por Derathé, mas procuramos sublinhar aqui também a importância das sensações enquanto faculdade primária que permite ao homem perceber a ordem da natureza.

A fim de analisar a forma como a experiência sensorial relaciona-se com a razão e com o sentimento interior na apreensão da ordem, procuraremos mostrar nesse capítulo tanto o olhar cientificista de Rousseau sobre a natureza, quanto aquele do caminhante solitário que contempla prazerosamente a natureza sem qualquer pretensão de conhecer seu funcionamento[42]. Mesmo que se possa apontar o caráter racional do primeiro e sentimentalista, ou literário, do segundo, cabe lembrar que ambos "desvelam" a existência da ordem da natureza.

Como se sabe, a sensibilidade de Rousseau diante da natureza marca fortemente grande parte de suas obras, principalmente os textos autobiográficas, como, por exemplo, os *Devaneios do caminhante solitários* e as *Cartas a Malesherbes*. Lendo esses textos, percebe-se que o ambiente natural desperta em Rousseau um conjunto de sensações que lhe permite, mesmo que momentaneamente, superar os conflitos internos que o atormentam.

[42] Se dedicamos, nesse capítulo, maior espaço à relação mais "sentimentalista" de Rousseau com natureza, isso se deve ao fato de que o restante do trabalho procura constantemente reforçar o posicionamento mais "racionalista" do genebrino na elaboração da ideia de ordem da natureza.

Essa relação verdadeiramente terapêutica com a natureza nos interessa na medida em que se pode observar algo semelhante quanto ao Vigário saboiano que encontra segurança e prazer ao contemplar o Deus ordenador através das suas obras. Se pensarmos na narrativa da *Profissão de fé*, podemos perceber que a origem do processo de "conquista de si", realizado pelo padre, está justamente no olhar sobre a natureza que constata aí o princípio de ordem.

O último tópico deste capítulo procura mostrar que a noção de ordem da natureza, tão cara ao pensamento rousseauniano, responde à necessidade do homem moderno realizar essa mesma "conquista de si", descrita na *Profissão de fé*, na medida em que o conflito interno manifesta-se através do sentimento de repulsa ao caos das relações sociais, o que o impulsiona a encontrar solitariamente seu lugar na ordem.

Sobre o conhecimento dos fenômenos da natureza

Se existe uma ordem que regula o universo, sua origem não pode provir, para o Vigário, senão de uma "inteligência única", pois tudo concorre para o único fim que é "a conservação do todo na ordem estabelecida". A causa final dessa ordem é atribuída ao "ser que quer e que pode, o ser ativo por si mesmo, o ser, enfim, qualquer que seja ele, que move o universo e ordena todas as coisas" (*OC* IV, p. 581).

Este Ser, denominado Deus, o Vigário consegue *perceber*, *sentir em si* e *ver em torno* de si, "não apenas nos Céus que giram, no astro que nos ilumina; não somente em mim mesmo, mas na ovelha que pasta, no pássaro que voa, na pedra que cai, na folha que o vento leva" (*OC* IV, p. 578). Entretanto, a compreensão do que é o Deus, cuja existência foi reconhecida, se esconde aos sentidos e ao entendimento: "tão logo eu quero contemplá-lo nele mesmo, tão logo eu quero procurar onde ele está, o que ele é, qual é sua substância, ele me escapa, e meu espírito perturbado não percebe mais nada" (*OC* IV, p. 581).

Pode-se perceber a existência de Deus a partir dos fenômenos particulares da natureza, mas é falso acreditar que a observação desses fenômenos pode esclarecer sobre o que ele é. Nas palavras do Vigário, "a experiência e a observação fizeram-nos conhecer as leis do movimento; tais leis determinam os efeitos sem mostrar as causas; não bastam para explicar o sistema do mundo e a marcha do universo." (*OC* IV, p. 576) Esse é o motivo da crítica ao livro do médico holandês Bernard Nieuventit, *L'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature*[43], que procura a causa final "no particular, enquanto que é na totalidade que ela se revela" (BERNARDI, 2010, p. 142). A tarefa de Nieuventit seria interminável[44] e, ao "querer entrar nos detalhes, a maior maravilha escapa, que é a harmonia e o acordo do todo" (*OC* IV, p. 580).

Enquanto a totalidade harmônica permanece inacessível ao conhecimento, a percepção da ordem em fragmentos da natureza nos permite ao menos concluir que a ordem reina no todo. O erro consiste, para o Vigário, em acreditar conhecer aquilo que não se pode conhecer. O padre saboiano parece, assim, seguir a afirmação de Fénelon: "Tudo nos mostra um propósito seguido, um encadeamento de causas subalternas conduzidas com ordem por uma causa superior (...). Que o homem admire então o que ele entende, e que se cale sobre o que não entende" (FÉNELON *apud* BURGELIN, 1969, p. 1530).

Tal conselho, aos olhos de Rousseau, deveria ser aplicado aos grandes "Sistemas de Física", que cometem o equívoco de tomarem como certeza aquilo que é apenas uma hipótese. Desde o *Mémoire Présenté à M. de Mably sur l'Éducation de M. son fils*, Rousseau já expressava essa visão em relação aos "Sistemas de Física". Nesse texto, ele sugere expor ao seu aluno "os dois principais sistemas que estão na moda hoje, antes para fazê-lo conhecê-los que para fazê-lo adotá-los" (*OC* IV, p. 30). Sobre a sua opinião a respeito da explicação oferecida por tais sistemas, Rousseau não poderia ser mais claro:

[43] Publicado 1716 e traduzido para o francês em 1725, esse livro fez grande sucesso num primeiro momento, mas com o passar do tempo tornou-se alvo de críticas (cf. BERNARDI, 2010, p. 141-2).

[44] Masson observa que Rousseau reflete uma crítica, contemporânea à época de redação do *Emílio*, aos físicos que buscavam provar a existência de Deus nos menores detalhes. De acordo com um redator do *Journal encyclopédique*, de 1º de fevereiro de 1760, havia um que tinha escolhido, para esse fim, "as dobras da pele do rinoceronte" (cf. MASSON, 1914, p. 135).

"nunca pude conceber como um filósofo podia imaginar seriamente um Sistema de Física; os Cartesianos me parecem ridículos ao quererem explicar os motivos de todos os efeitos naturais por suas suposições, e os newtonianos ainda mais ridículos ao tomarem suas suposições por fatos" (*OC* IV, p. 30). Na *Profissão de fé*, a crítica aos dois sistemas se torna mais específica e mantém o mesmo objetivo de apontar para a impossibilidade de conhecer a causa final:

> Com dados, Descartes formava o céu e a terra; mas não pôde dar o primeiro impulso a esses dados, nem colocar em jogo a sua força centrífuga a não ser com o auxílio de um movimento de rotação. Newton encontrou a lei da atração; mas a atração sozinha logo reduziria o universo a uma massa imóvel; a essa lei, ele precisou acrescentar uma força projétil para fazer traçar curvas aos corpos celestes. Diga-nos Descartes que lei física fez com que seus turbilhões girassem; mostre-nos Newton a mão que lançou os planetas na tangente de suas órbitas. (*OC* IV, p. 575-6)

Sobre essa passagem do texto de Rousseau, Masson (1914) comenta que o Vigário resume os argumentos de Pluche, que na sua *Histoire du Ciel* critica os dois sistemas – de Descartes e de Newton – por "não reservar tão formalmente a necessidade da ação divina, da ação inicial e sobretudo organizadora" (MASSON, 1914, p. 105). Masson observa também que o Vigário repete a mesma censura feita por Pascal, para quem Descartes "gostaria, em toda sua filosofia, poder dispensar Deus; mas ele não pôde se impedir de lhe fazer dar um peteleco [*chiquenaude*] para pôr o mundo em movimento" (PASCAL, 1990, p. 360-1). Nas *Institutions chimiques*, Rousseau já apresentava a mesma recusa às especulações filosóficas sobre a causa final, algo que se encontra acima da capacidade humana de conhecer:

> Primeiramente, é preciso começar por dispensar os filósofos e suas belas Hipóteses. Não é erigindo sistemas no seu gabinete que se conhecerá a natureza (...). O inútil trabalho de especulativos ociosos é de imaginar como as coisas poderiam se formar, o verdadeiro Físico pesquisa como elas são feitas realmente. (ROUSSEAU, 1999, p. 17-8)

Vemos aqui, mais uma vez, a preocupação de Rousseau com um estudo daquilo que pode ser conhecido. Ora, as relações particulares da natureza, os outros homens, seus costumes, se oferecem como objetos de estudo propícios ao conhecimento. O olhar e a

curiosidade devem então ser lançados ao que está ao redor do homem: "para aprender a nos conhecer, comecemos então por estudar o que nos rodeia" (*OC* V, p. 586), afirma Rousseau no *Traité de sphére*.

Na mesma direção segue toda a educação da infância do Emílio, voltada exclusivamente para os objetos sensíveis, "nenhum outro livro senão o mundo, nenhuma outra instrução senão os fatos" (*OC* IV, p. 430). Conhecimento este que será complementado na juventude, quando Emílio for capaz de contemplar o "autor das coisas" através da atenta observação da natureza.

Nos dois projetos de educação que antecedem o *Emílio* – O *Mémoire a M. de Mably* e o *Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie* – Rousseau expressa sua opinião favorável à História natural, "a mais interessante de todas as ciências que os homens cultivam, e aquela que nos conduz o mais naturalmente da admiração das obras ao amor do operário" (*OC* IV, p. 50). Encontramos aqui, mais uma vez, a valorização do estudo empírico, daquilo que se pode aprender pelos sentidos e pela razão ao dirigir o olhar para a natureza. Um estudo que permite ao homem, segundo o genebrino, constatar a existência do obreiro ordenador.

Ao observar a natureza é possível perceber as relações constantes, a subordinação da matéria às leis gerais estabelecidas – e jamais desmentidas – pelo Ser inteligente. A afirmação de que "um Ser inteligente é o princípio ativo de todas as coisas" (ROUSSEAU, 1999, p. 59) é fundamentada, assim, a partir da constatação do ordenamento que regula de forma constante as relações entre as partes, o que lhe permite concluir a harmonia do todo.

Sobre a defesa rousseauniana da existência de uma inteligência ordenadora do todo, Burgelin comenta que "a prova dirige-se sempre do efeito em direção à causa, do mundo ao seu autor" (BURGELIN, 1969, p. 1529). A ciência que Rousseau defende nas *Institutions chimiques* segue esse caminho, ela não procura saber "por que os astros giram em suas órbitas", ao invés disso ela se ocupa em ver "o dia e a noite, a neve e a vegetação cobrirem alternadamente a face da terra", em ver a água "se elevar em vapor pelo calor do sol e cair novamente em orvalho ou se condensar em nuvens, se transformar em uma chuva salutar

que vem alimentar e reanimar os vegetais debilitados" (ROUSSEAU, 1999, p. 61), em observar a forma como a planta absorve da terra seu alimento e o distribui até as partes mais delicadas, em perceber o desenvolvimento dos animais e sua relação com os vegetais que lhes servem de alimento, a temperatura, o clima, a umidade, enfim, "todas as preparações necessárias para fornecer aos diferentes reinos os alimentos que lhes convêm" (ROUSSEAU, 1999, p. 61).

Rousseau destaca a importância desse tipo de visão que se dirige às relações dos fenômenos naturais entre si, pois é assim que se alcança a visão de conjunto. Quando um estudo se volta para apenas uma parte, isolada do todo, ocorre o mesmo que nos "Teatros de Ópera" onde, dentre os espectadores, "um admira a beleza da voz, o outro aquela das decorações, o outro aquela das atrizes" e assim por diante. São poucos os casos, segundo Rousseau, daqueles que julgam "o todo sobre cada uma das partes reunidas e comparadas" (ROUSSEAU, 1999, p. 57). A existência de Deus não se revela nos detalhes, mas na "harmonia geral", no "jogo de toda a máquina".

Em um texto intitulado *La nature laboratoire*, Bensaude-Vincent analisa a metáfora da natureza como teatro utilizada por Rousseau nas *Institutions chimiques*. A autora lembra, primeiramente, que essa metáfora, comum no século XVIII, tem uma origem de inspiração mecanicista, como se pode ver nos *Entretiens sur la pluralité des mondes habités* de Fontenelle, segundo o qual os espectadores do teatro da natureza se contentam apenas com a contemplação daquilo que lhe é apresentado; por outro lado, "o filósofo mecanicista procura compreender o funcionamento, o dispositivo escondido, as forças secretas que permitem o espetáculo visual" (BENSAUDE-VINCENT, 2003, p. 157). Existem então duas formas de olhar o espetáculo, uma que procura penetrar nos bastidores para descobrir seus segredos e outra que se detém "na decoração exterior desse mundo e no efeito das máquinas que formam o espetáculo" (BENSAUDE-VINCENT, 2003, p. 157). A última é a visão adotada pelo Abade Pluche, que no *Spectacle de la nature* afirma:

> Não é necessário pedir que a sala de máquinas nos seja aberta. Em uma palavra, nosso objeto é de tomar a cena da natureza, o que pode chocar vivamente, e exercitar utilmente a razão, sem jamais tocar não somente ao que aparece acima de suas forças, mas mesmo o que poderia facilmente

> desencorajar seus esforços. (PLUCHE *apud* BENSAUDE-VINCENT, 2003, p. 157)

A abordagem de Rousseau ao recorrer à metáfora da natureza como teatro retoma a mesma recusa em conhecer as primeiras causas. Porém, segundo Bensaude-Vincent, o estudo do genebrino sobre a natureza se divide em três tipos diferentes de olhar o mundo ao redor.

O primeiro se refere ao que Rousseau enunciará alguns anos mais tarde[45] no segundo artigo de fé do Vigário saboiano: "um Ser inteligente é o princípio ativo de todas as coisas". Para o autor das *Institutions chimiques*, isso é uma questão de bom senso, pois seria um absurdo perceber a constância dos fenômenos naturais e admitir, ao mesmo tempo, que "ninguém comanda". Temos aqui uma visão que se enquadra na teologia natural, mas, de acordo com Bensaude-Vincent (2003, p. 158-9), "são as variações sobre a representação do divino que são aqui significantes", pois Rousseau não toma o Deus de Descartes nem o de Newton: "a referência de Rousseau é a um legislador, a um sábio que estabeleceu de uma vez por todas as leis naturais".

O segundo tipo de olhar é aquele do físico ou do naturalista que procura observar atentamente a natureza. Nas palavras de Bensaude-Vincent:

> Rousseau qualifica esse olhar de "exterior", pois ele é global e não porque o julgava superficial. Ele revela menos a diversidade infinita das substâncias ou as riquezas da natureza que a circulação dos elementos como a água, o ar e o fogo (calor) entre os três reinos. Longe de privilegiar os seres organizados, longe de insistir sobre a finalidade do vivo para exaltar a sabedoria do criador, Rousseau propõe uma visão de conjunto que revela a "economia admirável" da natureza. Essa noção de economia natural introduzida em 1713 a propósito do mundo animal foi desenvolvida por Linné em 1749 e reinterpretada por Buffon no tomo IV da *Histoire naturelle*. É o olhar próprio ao naturalista. (BENSAUDE-VINCENT, 2003, p. 159)

O olhar típico do químico seria o terceiro tipo assumido por Rousseau. Um olhar que se dirige ao interior, a "todas as operações necessárias para fornecer aos diferentes

[45] As *Institutions chimiques* foram redigidas entre os anos de 1747 e 1753.

reinos os alimentos que lhes convêm. As digestões, as dissoluções, as filtrações, as fermentações, as combustões e todas as operações que a química não faz senão imitar" (ROUSSEAU, 1999, p. 62). Ao contrário dos naturalistas contemporâneos a Rousseau, ele não procura provar a existência de Deus a partir dos pequenos seres vivos, "ele vê operações, uma máquina em ação", o que "indica claramente os contornos de uma visão da natureza própria à química, caracterizada pelas noções de circulação e de operação. O acento é posto sobre a dinâmica do processo, mais do que sobre as substâncias elas mesmas" (BENSAUDE-VINCENT, 2003, p. 159-60).

Outra questão levantada a partir da metáfora da natureza como teatro diz respeito ao relativismo do conhecimento da natureza, que se caracteriza tanto por sua insuficiência em conhecer os primeiros princípios como pelo fato de possuir diversos pontos de vista. Cada ciência observa o mesmo objeto de diferentes perspectivas, como no exemplo do vinho, que separa as diferentes competências de cada área do conhecimento: "o aspecto de todas as partes da vinha, diz Rousseau, é da competência do Botânico, o Físico procura, a partir de hipóteses, explicar algumas leis da vegetação, é ao Químico que cabe dizer o restante" (1999, p. 36).

Mesmo que predomine, na *Profissão de fé*, um olhar teológico sobre a natureza, como mencionado acima, o Vigário não deixa de dirigir sua atenção para os fenômenos da natureza, pois o ponto de partida para a percepção da ordem do mundo consiste em "comparar as partes entre elas, estudar seus concursos, suas relações, constatar o concerto". O sentimento interior é ouvido somente depois de um olhar sobre a natureza que visa comparar "os fins particulares, os meios, as relações ordenadas de toda espécie" (*OC* IV, p. 578-9), o que significa, evidentemente, que a contemplação da ordem, que indica ao Vigário a existência do Ser inteligente, requer de antemão uma observação atenta dos fenômenos da natureza. Tal observação "não deixa de ver como ele [o universo] é modificado" e "não deixa de perceber a íntima correspondência pela qual os seres que o compõe se prestam um socorro mútuo" (*OC* IV, p. 578), um esforço que visa alcançar a visão do todo, não o *conhecimento* do todo, evidentemente, cujo fim nos é inacessível.

A partir do que apresentamos acima, pode-se perceber com maior clareza o engajamento de Rousseau com o tipo de conhecimento científico desenvolvido no século XVIII que procura tomar a experiência sensorial como fundamento para suas descobertas. Por outro lado, quando nos voltamos para os textos autobiográficos, principalmente os *Devaneios do caminhante solitário*, a intenção do genebrino distancia-se bastante desse tipo de olhar sobre a natureza. Nessas obras, as sensações não aparecem mais como instrumentos que permitem o conhecimento racional do mundo exterior, a função destas agora é favorecer os prazeres dos êxtases contemplativos.

A contemplação da ordem da natureza

No final da primeira parte da *Profissão de fé*, depois de expor seu sistema filosófico, e antes de formular a defesa da religião natural, o Vigário saboiano faz um breve balanço do seu estado atual e da forma pela qual ele conseguiu, de algum modo, tornar-se "mestre de si mesmo":

> Para elevar-me tanto quanto possível até esse estado de felicidade, de força e de liberdade, exercito-me nas sublimes contemplações. Medito sobre a ordem do universo, não para explicá-la através de vãos sistemas, mas para admirá-la sem cessar, para adorar o sábio autor que nela se deixa perceber. (*OC* IV, p. 604)

Em outra passagem, poucas páginas adiante, o Vigário declara a seu pupilo: "Vê o espetáculo da natureza, escuta a voz interior. Deus não disse tudo a nossos olhos, à nossa consciência, aos nossos juízos?" (*OC* IV, p. 607). Contemplar e meditar sobre a ordem do universo e perceber aí a existência de Deus são os exercícios espirituais que permitem a superação dos conflitos vividos pelo padre. Tal processo, portanto, exige a experiência sensorial que revela a ordem da natureza, tanto no universo quanto em si próprio.

São conhecidas as diversas referências feitas por Rousseau a esse tipo de experiência contemplativa – principalmente aquelas que compõem os *Devaneios do caminhante solitário* – que são frequentemente evocadas pelo genebrino quando ele sustenta a existência da ordem estabelecida por uma vontade inteligente. São experiências

nas quais Jean-Jacques entrega-se plenamente às sensações e ao sentimento de existência. A razão, por outro lado, representa muitas vezes um obstáculo para o desfrute desses momentos e, de qualquer modo, desempenha apenas um papel secundário: "minhas ideias quase não são mais do que sensações" (*OC* I, p. 1066), afirma Rousseau nos *Devaneios*.

A passiva percepção do ambiente natural ao redor oferece a Rousseau a possibilidade de desfrutar de prazeres que ele mesmo denomina "êxtases". Prazeres que são completos apenas através da constatação do caráter divino que o espetáculo da natureza anuncia.

Essa proximidade entre a natureza e o divino nos êxtases contemplativos de Rousseau pode sugerir uma espécie de panteísmo, o que estaria em desacordo com o Deus transcendente da *Profissão de fé*. A questão que se apresenta, consequentemente, é a de saber se o Deus do Vigário saboiano não é o mesmo daquele que Rousseau contempla nos *Devaneios*. Trata-se, portanto, de questionar se quando Rousseau dirige um olhar para a natureza e se entrega plenamente aos sentimentos, deixando de lado a elaboração racional desenvolvida pelo Vigário, a sua conclusão será diversa daquela da *Profissão de fé*.

Sobre essa questão, Gouhier oferece uma resposta que procura demonstrar o caráter transcendente que o divino ocupa em todo o pensamento rousseauniano. O comentador considera, primeiramente, que a grande diferença entre os *Devaneios* e a *Profissão de fé* consiste na sistematização do pensamento do Vigário, enquanto que o mesmo não ocorre nos *Devaneios.* As ideias do padre saboiano são expostas através de um discurso coerente que se submete "à obrigação de explicar, de provar, de apresentar as ideias em certa ordem" (GOUHIER, 2005, p. 85). Mesmo que o Vigário declare sua aversão aos sistemas filosóficos, que ele não tem "nenhum sistema a sustentar" (*OC* IV, p. 582), seu pensamento será apresentado sob a forma de um sistema, tal como Rousseau aprendeu com Descartes, Locke e Condillac. Pierre Burgelin (1973, p. 7) destaca igualmente esse esforço "desagradável" do genebrino em sistematizar seu pensamento. Algo já iniciado na *Carta a Voltaire*, de 1756, na *Peça alegórica sobre a revelação* e nas *Cartas morais*.

A sistematização do pensamento desenvolvida na *Profissão de fé* obedece ao projeto de definir e expor claramente sua conclusão a respeito das questões metafísicas fundamentais (Deus, liberdade e alma), as quais, uma vez estabelecidas, não precisariam ser novamente retomadas. Gouhier observa que esse tipo de relação com as questões metafísicas diverge bastante daquela do homem do século XX, para quem "a metafísica aparece como uma conquista contínua" (2005, p. 86), na medida em que a precariedade e a importância das verdades sobre Deus fazem com que tais questões sejam constantemente revistas. Rousseau, por outro lado, parece seguir aquilo que Descartes defende na carta à princesa Elisabeth de 23 de junho de 1643. Nessa carta, o autor das *Meditações metafísicas* escreve:

> Assim como eu creio que é muito necessário ter bem compreendido, uma vez em sua vida, os princípios da metafísica, porque são eles que nos dão o conhecimento de Deus e de nossa alma, eu creio também que seria muito nocivo ocupar frequentemente seu entendimento a meditar sobre eles (...) o melhor é se contentar em reter em sua memória e em sua crença as conclusões que foram uma vez tiradas. (*apud* GOUHIER, 2005, p. 86)

Certamente, a recusa de Rousseau ao materialismo ateu de Diderot e de outros *philosophes* o impulsiona na execução dessa tarefa que não lhe parece deveras prazerosa. Ao contrário dos sistemas filosóficos ateus, que são conduzidos apenas pela razão, para o genebrino, são as "certezas do coração", a consciência, que evidenciam a existência de Deus. Rousseau, dessa forma, acrescenta a consciência a fim de demonstrar a verdade daquilo que seu coração conhece de forma imediata, pois ela representa a manifestação da natureza no homem, uma natureza que é essencialmente boa; afinal, como já vimos, esse é o princípio no qual se apoia a metafísica de Rousseau, a identificação da natureza com a ordem, a qual é estabelecida por uma suprema Inteligência.

Enquanto na *Profissão de fé* a transcendência desta Inteligência, que rege a ordem da natureza, é claramente defendida pelo Vigário, já nos *Devaneios do caminhante solitário* os êxtases de Rousseau sugerem uma "fusão cósmica", eles "favorecem um puro sentimento de existir que parece significar uma comunhão com o universo" (GOUHIER, 2005, p. 91). Na Sétima Caminhada, Rousseau descreve esse sentimento do acordo com o

todo; ao contemplar a natureza, "ele se perde com uma deliciosa embriaguez na imensidão desse belo sistema com o qual ele se sente identificado" (*OC* I, p. 1062).

Apesar dessa diferença, entre o discurso racional do Vigário e a relação extremamente afetiva de Rousseau com a natureza, tal como descrita nos *Devaneios*, e ainda na *Carta a Malesherbes*, pode-se facilmente perceber que permanece inalterado o papel fundamental que a noção de ordem universal ocupa na metafísica rousseauniana[46]; pois os êxtases de Rousseau, narrados nesses textos, nos remetem exatamente à percepção da existência da ordem na natureza. Uma percepção permeada pelo lirismo, como aponta Gouhier:

> Jovem ou velho, quando Jean-Jacques contempla a natureza, em torno da casa das Charmettes ou na beira do lago de Bienne, na floresta de Saint-Germain ou nos bosques de Montmorency, produz-se uma contaminação do pensamento pela forma musical e poética que ele toma imediatamente na palavra interior; o que ele experimenta então é sentido por um canto que, antes de toda conceituação, evoca a união à totalidade cósmica. (2005, p. 93)

Essa é a origem do "monismo espontâneo", do "movimento panteísta" que pode ser apontado no pensamento de Rousseau, que experimenta intensamente a aproximação com a natureza. Esse tipo de experiência interior, que nos *Devaneios* não assume a forma de uma teoria, parece se distanciar da noção do Deus transcendente elaborada pelo Vigário.

A fim de responder a questão sobre a suposta ambiguidade na concepção rousseauniana de Deus, Gouhier procura saber se "existe na vida interior cotidiana de Jean-Jacques um tema *émouvant* do qual a transcendência divina seria a expressão intelectual", ou ainda, se o Deus do Vigário seria realmente "a transposição filosófica de uma relação da alma com o Ser supremo afetivamente vivida por Rousseau" (2005, p. 93). Para o comentador, a resposta para essa pergunta pode ser encontrada no tema do *olhar de Deus*, presente em diversas obras de Rousseau.

[46] Como observa Burgelin, "tudo se torna mais claro se prestamos atenção na aproximação frequente das palavras ordem e natureza. A natureza representa um princípio de ordem" (BURGELIN, 1969, p. LXXXIX), sempre.

A ideia de viver sob o olhar do outro sempre representou, para Rousseau, uma grande fonte de inquietação. A diferenciação entre o *ser* e o *parecer*, comentada na célebre obra de Starobinski (1991), surge a partir da constatação de que existe um outro semelhante a mim que me olha e me julga. A fim de obter a aprovação da opinião do outro, o homem se mostra diverso daquilo que ele é; eis a causa dos piores males na vida em sociedade. Apesar de banal, esse tema assume, na visão que Rousseau faz da história, um papel filosófico fundamental na educação moral.

Se por um lado, Jean-Jacques sofre demasiadamente pelo fato de não ser visto pelos outros tal como ele vê a si mesmo, por outro lado, é o olhar do "juiz soberano", ao qual ele apresentará no dia do juízo final suas *Confissões*, um fiel autorretrato onde "eu desvelei meu interior tal como tu mesmo [Deus] vistes" (*OC* I, p. 175). Segundo Gouhier, apesar de toda retórica dessa passagem das *Confissões*, esse pensamento está "perfeitamente conforme à doutrina" e "à experiência vivida de Rousseau", "ele vai interpretar do seu modo a ideia paulina de que apenas Deus conhece os segredos do coração" (GOUHIER, 2005, p. 96), e nessa interpretação, o olhar que o genebrino tem sobre si mesmo coincide com o de Deus sobre ele.

As referências ao testemunho divino podem ser encontradas em diversas obras de Rousseau. Já no *Discurso sobre as ciências e as artes*, ele afirmava que os homens primitivos "amavam ter os Deuses como testemunhas", "mas logo que se tornaram maus, eles se cansaram desses incômodos espectadores e os relegaram aos Templos magníficos" (*OC* III, p. 22). Na *Nova Heloísa*, o conflito interno vivido por Julie no momento de seu casamento tem o "grande Ser" como espectador: "o olho eterno que vê tudo, dizia eu comigo mesma, lê agora no fundo do meu coração, ele compara minha vontade escondida à resposta de minha boca" (*OC* II, p. 354). O compromisso que ela assume com M. de Wolmar, ao ser visto por Deus, torna-se inviolável: "o Céu e a Terra são testemunhas do engajamento sagrado que eu tomo; eles o serão ainda de minha fidelidade" (*OC* II, p. 354). A consciência de viver sob o olhar de Deus impede que a heroína do romance epistolar de Rousseau se desvie da fidelidade que prometeu a M. de Wolmar.

Cabe ressaltar que não se trata aqui de um interesse em relação ao julgamento de Deus, tal como frequentemente assumido pelo pensamento religioso tradicional; para Rousseau, o simples testemunho divino já basta. Essa é a mesma ideia presente no *Emílio* sobre a educação das meninas: ali Rousseau sugere que elas sejam acostumadas "a se sentir sempre sob os olhos de Deus" (*OC* IV, p. 729).

Já o Vigário refere-se ao olhar de Deus quando defende que a justiça, se não for realizada neste mundo, será consumada num outro: "Se eu faço uma boa ação sem testemunho, eu sei que ela é vista e eu aceito a outra vida a partir da minha conduta nesta daqui" (*OC* IV, p. 603). Na versão anterior, a do manuscrito Favre[47], esse tema é exposto nos seguintes termos:

> Não somos pagos pelo bem que fazemos desde que este é visto? Não nos falta, para sermos sempre justos, senão sermos sempre olhados e o que é o *olho impotente* de um milhão de espectadores perto do *olho ativo* do Ser supremo que vê, que quer, age de um só ato e torna ativa a vontade do homem, mesmo vendo o que ele quis? (*OC* IV, p. 227).

Dessa forma, o Deus cuja existência o Vigário demonstra não é apenas uma "vontade inteligente e boa", o "Primeiro Motor" ou o "Grande Arquiteto", ele é também o "Testemunho absoluto" (GOUHIER, 2005, p. 101). Essa importância atribuída por Rousseau ao olhar de Deus demonstraria que a crença íntima de Jean-Jacques é aquela que tem como princípio o Deus transcendente, conclusão que afastaria uma possível divergência entre a visão de mundo expressa na *Profissão de fé* e a dos *Devaneios*.

Caso estejamos de acordo com os comentários de Gouhier expostos acima, poderíamos afirmar que a sistematização racional do pensamento a respeito de Deus elaborada pelo Vigário apresenta o mesmo Deus apreendido de forma pré-reflexiva pelo caminhante solitário; o que diferenciaria as duas obras seria exatamente a ausência, no caso

[47] De acordo com as observações de Masson (1914, LXIII), nesse manuscrito, considerado a primeira versão do *Emílio*, o texto da *Profissão de fé* ainda não está completo, pois, "mesmo que esteja sem lacunas: falta, entre outra partes importantes, as duas dissertações sobre a sensação e a atividade do pensamento, sobre a matéria e o movimento: mas é um texto organizado, no qual a maior parte dos argumentos apresentam-se já na forma definitiva".

dos *Devaneios*, do esforço que busca demonstrar *passo a passo* o raciocínio desenvolvido e as conclusões obtidas.

Ao pensarmos, no presente trabalho, sobre o olhar que Rousseau dirige à natureza, podemos sugerir que tanto o Vigário quanto o caminhante solitário compartilham o mesmo procedimento de *ver o espetáculo da natureza e escutar a voz interior*. Embora a transcendência de Deus não esteja explícita nos *Devaneios*, Rousseau expressa a existência do mesmo Deus ordenador evidenciado pelo olhar que contempla a natureza e escuta a voz do sentimento interior.

É evidente que, enquanto o Vigário visa principalmente a demonstração racional de sua crença, o Rousseau dos *Devaneios* ocupa-se apenas com a descrição dos seus sentimentos, dos prazeres que emergem quando ele se encontra rodeado pelo ambiente natural. Essa característica, não só dos *Devaneios*, mas de outras obras autobiográficas, nos permite conhecer a relação extremamente afetiva de Rousseau com a natureza, a partir da qual ele desenvolverá seu pensamento sobre a noção de ordem.

Uma vez que acreditamos que os prazeres contemplativos representam uma verdadeira inspiração para o pensamento rousseauniano, ao dirigirmos nossa atenção às obras em que o genebrino relata esse tipo de experiência, poderemos nos aprofundar um pouco mais na discussão a respeito da forma como Rousseau se volta para a natureza e encontra nela os fundamentos de sua filosofia.

A *Carta a Malesherbes* pode então nos servir aqui como ponto de partida para esse estudo. Nessa carta, Jean-Jacques relembra os dias em que ele passava "completamente sozinho (...) com os pássaros do campo e os bichos da floresta, com a natureza inteira e seu inconcebível autor" (*OC* I, p. 1139). A paisagem natural ao seu redor apresenta-se aos olhos de Rousseau na forma de um espetáculo que convida sua alma à pura contemplação:

> da superfície da terra eu elevava minhas ideias a todos os seres da natureza, ao sistema universal das coisas, ao ser incompreensível que abarca (*embrasse*) tudo. Então, o espírito perdido nessa imensidão, eu não pensava, não raciocinava, não filosofava; eu me sentia, com uma espécie de volúpia, esmagado com o peso desse universo, me entregava com

> alegria à confusão dessas grandes ideias (...) eu queria me lançar no infinito. Acredito que se eu tivesse desvelado todos os mistérios da natureza, eu teria me sentido numa situação menos deliciosa que esse atordoante êxtase ao qual meu espírito se entregava sem reserva, e que, na agitação de meus transportes, me fazia gritar algumas vezes: Oh grande ser!, oh grande ser, sem poder dizer nem pensar nada mais. (*OC* I, p. 1141)

Marcel Raymond recusa ver, nessa passagem da *Carta a Malesherbes*, um êxtase panteísta; segundo o comentador: "Se o êxtase parece de tendência panteísta, Rousseau, quanto a ele, o relaciona a Deus. Toda sua obra atesta que jamais poderia haver para ele um Deus que não o 'grande ser'. E Deus não estaria aqui no vento, nem no relâmpago, nem nas nuvens" (1962, p. 135). Raymond observa também que a intenção do êxtase não é "uma revelação, mas antes uma fruição (*jouissance*), aquela que dá 'o sentimento da existência imensamente aumentado' (Baudelaire)" (1962, p. 134). Esses momentos privilegiados não seriam, portanto, momentos de grandes descobertas, mas de grandes prazeres, os quais Rousseau não deixa de descrever:

> Mas do que desfrutava eu, enfim, quando estava só? De mim, do universo inteiro, de tudo o que é, de tudo o que pode ser, de tudo o que há de belo o mundo sensível, e de imaginável o mundo intelectual: eu reunia em torno de mim tudo o que podia tocar meu coração, meus desejos eram a medida de meus prazeres. (*OC* I, p. 1139)

Mesmo que concordemos com Raymond, a respeito da finalidade hedonista dos êxtases do genebrino, não podemos ignorar que a apreensão da ordem da natureza compreende um elemento essencial no desfrute dos prazeres contemplativos. Se não se trata de descobrir a existência da ordem através do êxtase, trata-se ao menos de senti-la, de confirmá-la; essa é a origem do prazer dos "dias que fizeram a verdadeira felicidade de minha vida" (*OC* I, p. 1142).

Rousseau imagina que o próprio paraíso não seria diferente do que ele experimentou nesses passeios solitários: "que dias semelhantes preencham para mim a eternidade, eu não peço outra coisa, e não imagino que eu seja menos feliz nessas encantadoras contemplações que as inteligências celestes" (*OC* I, p. 1142). Não há como dissociar, portanto, os prazeres

contemplativos do sentimento religioso que é preenchido pela percepção de que o espetáculo da natureza evidencia um "inconcebível autor".

Na Quinta Caminhada dos *Devaneios do caminhante solitário*, Rousseau rememora os "confusos, mas deliciosos" devaneios a que se entregava na Ilha de Saint-Pierre. Deitado no barco[48] ou "sentado sobre as margens do lago agitado", Jean-Jacques tranquiliza sua alma com os devaneios favorecidos pelos objetos que o rodeavam, por um ambiente que não deveria estar nem em "repouso absoluto" nem em "demasiada agitação", mas num "movimento uniforme e moderado, sem abalos nem intervalos" (*OC* IV, p. 1047). Nesses momentos, em que os movimentos internos eram extintos pelo devaneio, Rousseau sentia com prazer sua existência, "sem ter o trabalho de pensar" (*OC* IV, p. 1045). O repouso da alma é constituído, então, apenas pelo sentimento de existir, como descreve Rousseau: "sem nenhum outro sentimento de privação nem de alegria, de prazer nem de dor, de desejo nem de temor, a não ser o de nossa existência e em que esse único sentimento possa preenchê-la completamente" (*OC* IV, p. 1046).

Nos dois últimos parágrafos da Quinta Caminhada, Rousseau faz uma interessante observação sobre as condições propícias para esse tipo de devaneio. O caminhante solitário afirma que em qualquer lugar tranquilo, mesmo na Bastilha ou numa masmorra, "onde nenhum objeto viesse chocar minha vista" (*OC* I, p. 1048), ele poderia se entregar a tais prazeres. Logo em seguida, entretanto, Rousseau complementa: "Mas é preciso confessar que isso acontecia muito melhor e mais agradavelmente numa ilha fértil e solitária, naturalmente circunscrita e separada do resto do mundo, onde apenas se me ofereciam imagens alegres" (*OC* I, p. 1048).

Sobre esse intenso prazer que o ambiente natural é capaz de despertar, Rousseau afirma que: "Enquanto este estado dura bastamo-nos a nós mesmos como Deus" (*OC* I, p. 1047). Pode-se perceber nesse tipo de afirmação certa proximidade entre o "êxtase" do

[48] "ia me atirar, sozinho, num barco, que conduzia ao centro do lago, quando a água estava calma, e lá, estendendo-me completamente no barco, com os olhos voltados para o céu, deixava-me estar e derivar lentamente ao sabor da água, algumas vezes durante várias horas, mergulhado em mil devaneios confusos mas deliciosos" (*OC* IV, p. 1044)

caminhante solitário e aquele dos místicos, na medida em que aparece ligado à ideia de uma deificação.

É importante diferenciar, entretanto, os êxtases do genebrino daqueles dos místicos. Nesse sentido, Gouhier aponta que quando Rousseau sugere essa deificação, ele o faz "como uma analogia e não como uma graça; Jean-Jacques não fala de um dom divinizante. No final de um 'devaneio abstrato' (...) ele se sente em um estado divino de autossuficiência que é uma evidência da teologia do Vigário e de Julie, como da teologia tradicional" (2005, p. 104). Desse modo, o fato de sentir-se como um Deus refere-se ao prazer de ter conseguido se desprender, mesmo que momentaneamente, dos laços que o prendiam às necessidades da vida terrena: ele desfruta apenas "de si mesmo e de sua própria existência". Assim, o devaneio da Quinta Caminhada é um "êxtase egoísta" que visa os "prazeres do espírito".

Gouhier realiza uma interessante distinção entre esse tipo de êxtase, descrito na Quinta Caminha, com o que podemos ler na Sétima Caminhada, na qual o ambiente ao redor de si favorece igualmente o devaneio. Nessa parte dos *Devaneios*, Rousseau sublinha a harmonia dos três reinos (mineral, vegetal e animal) como algo que se oferece à sua sensibilidade na forma de um "espetáculo cheio de vida, de interesse e de encanto" (*OC* I, p. 1062). O "campo nu e sem vegetação", onde se vê apenas "pedras, limo e areias", não seria tão encantador; o devaneio exige a vegetação, o "curso das águas" e o "canto dos pássaros":

> Quanto maior for a sensibilidade de sua alma, mais o contemplador se entregará aos êxtases que excitam nele essa harmonia. Um devaneio doce e profundo apodera-se então de seus sentidos e ele se perde, com uma deliciosa embriaguez, na imensidade desse belo sistema com o qual se sente identificado. Então, todos os objetos individuais lhe escapam; nada vê, nada sente senão no todo. (*OC* I, p. 1062-3)

As palavras "se perder" e "se identificar" denotam, como sustenta Gouhier, um êxtase que projeta o *eu* no *cosmo*, entretanto, "sem ir até o esquecimento de si; o *eu* não cessa de estar lá, já que ele 'se sente' numa 'deliciosa embriaguez': a consciência feliz de 'se identificar' prova que ele não se perde completamente na identificação" (2005, p. 104-

5). Para o comentador, o êxtase da Sétima Caminhada é semelhante ao da Quinta e igualmente "egoísta", mas ele se distingue devido a essa projeção em direção ao cosmo, o que o definiria como um "êxtase cósmico".

Conforme observado anteriormente, não se pode classificar de panteísta a visão que o caminhante solitário possui da natureza. Mesmo que alguma sugestão panteísta possa ser apontada no "êxtase cósmico" referido acima, "em nenhum momento o *eu* sente-se unido a Deus. (...) nem o *ego* nem o *cosmo* são confundidos com Deus. Nada permite entrever alguma variante do *Deus sive Natura*" (GOUHIER, 2005, p. 107).

Ainda que o êxtase esteja ligado à união do *eu* com a natureza, o que implicaria uma dependência em relação à natureza, a autossuficiência "divina" experimentada por Rousseau pode ser entendida como resultado de um desligamento em relação ao mundo dos objetos que estimulam os desejos, a inveja, o medo etc:

> O sentimento da existência, despojado de qualquer outro apego é, por si mesmo, um sentimento precioso de contentamento e de paz, que sozinho bastaria para tornar esta existência cara e doce a quem soubesse afastar de si todas as impressões sensuais e terrenas que vêm continuamente nos afastar dela e perturbar, na Terra, sua suavidade. (*OC* I, p. 1047)

Esse afastamento em relação às impressões sensuais poderia sugerir uma negação das experiências sensoriais, vistas como obstáculos para a contemplação do todo. Isso não seria verdade para qualquer espécie de sensação, mas apenas para aquelas que *afastam* ou *perturbam* o sentimento de existência favorecido exatamente pelas agradáveis sensações despertadas pelo cenário natural que o caminhante solitário possui ao redor de si. Rousseau não recusa a bela vista da paisagem, o canto dos pássaros, o agradável odor das plantas etc., pelo contrário, estas parecem servir como ponto de partida para a contemplação do todo.

Cabe destacar que tais sensações não definem por si mesmas a apreensão da ordem. Conforme exposto no primeiro capítulo, sozinhas as sensações restringem-se à completa passividade, mas, ao serem julgadas e comparadas através do princípio ativo, as experiências sensoriais permitem que o homem adquira certas ideias. O que se pretende defender aqui é que na origem do processo que conduz o genebrino à conclusão da

existência da ordem, assim com do Deus ordenador, é o contato sensual com a natureza que insinua a verdade de tais ideias, as quais são aceitas quando *se escuta* o sentimento interior.

O que se pode observar sobre esse processo nos *Devaneios* é ausência quase completa do elemento racional enquanto algo determinante na definição daquilo que Rousseau conclui sobre a ordem da natureza. O caminhante solitário não é atingido pela apreensão da ordem senão a partir do momento em que ele entrega-se exclusivamente ao sentimento de sua própria existência, o que implica num abandono daquilo que pode perturbar a tranquilidade da alma, incluindo aí a razão.

Enquanto no tópico anterior, "Sobre o conhecimento dos fenômenos da natureza" – assim como no primeiro capítulo –, procurou-se mostrar o forte traço racional da visão de mundo rousseauniana, a abordagem realizada acima aponta para outra direção, para um tipo de olhar que dispensa o recurso à razão. Quando se compara, entretanto, aquilo que a natureza diz ao Vigário e ao caminhante solitário, percebe-se que a mensagem é praticamente a mesma: a ordem estabelecida pelo grande ser. A diferença consiste no fato de que o Vigário reconhece a necessidade de justificar racionalmente tal concepção, enquanto o caminhante solitário contenta-se em descrever o prazer de senti-la.

Tal constatação pode sugerir que essas obras, tão diferentes em seu formato e propósitos, parecem orbitar ao redor de um mesmo problema que nos parece, de acordo com o foco que pretendemos atribuir a este trabalho, algo constante e essencial na filosofia rousseauniana: a busca pelo reordenamento de si, pela conquista do sentimento de unidade conferido pela superação do conflito interior. Se os *Devaneios* narram os momentos em que Rousseau consegue se desprender de tudo o que atormenta sua alma, a *Profissão de fé* descreve, por sua vez, outro processo de superação dos conflitos interiores, porém, de forma mais estável. Ora, essa conquista se realiza, nos dois casos, justamente através da apreensão do grande modelo de ordem.

Pode-se dizer que, nos *Devaneios do caminhante solitário*, a apreensão da ordem ocorre através de um processo que, partindo das agradáveis sensações oferecidas pelo ambiente natural, atinge a visão do todo sem recorrer ao pensamento, à filosofia. Existe,

entretanto, na Sétima Caminhada, uma passagem em que o movimento de expansão sobre a natureza se dirige não mais ao todo, mas aos objetos particulares. Numa idade mais avançada, Rousseau não sente mais "vigor suficiente para nadar no caos de meus antigos êxtases", ele não pode mais se "lançar de cabeça nesse vasto oceano da natureza" (*OC* I, p. 1066). O genebrino volta-se agora para os objetos que lhe são mais agradáveis, ele dedica-se, a partir de então, ao estudo da botânica. Mas, para que isso ocorra, "é preciso que alguma circunstância particular comprima suas ideias e circunscreva sua imaginação para que possa observar por partes esse universo que se esforçava por abarcar"[49] (*OC* I, p. 1063).

Comparado aos êxtases que Rousseau descreve em outras passagens, expostos no tópico anterior, essa forma de ver a natureza não representa a mesma intensa fonte de prazer, pois não se trata mais de uma contemplação, mas de uma simples observação, de uma "recreação dos olhos". Por outro lado, num momento em que Jean-Jacques se sente "comprimido pelo desespero", essa concentração nos objetos que se encontram ao redor de si o ajuda a conservar o "resto de calor prestes a se evaporar e a se apagar no abatimento em que eu caía pouco a pouco" (*OC* I, p. 1063). A amargura de perceber a lenta perda de suas forças, trazida pelo avanço na velhice, é amenizada por essa nova ocupação que, "no infortúnio, repousa, diverte, distrai o espírito e interrompe o sentimento das penas" (*idem*):

> Vagava indolentemente nos bosques e nas montanhas, não ousando pensar por medo de avivar minhas dores. Minha imaginação, que recusa os objetos aflitivos, deixava meus sentidos se entregarem às impressões leves mas doces dos objetos que me rodeavam. Meus olhos passeavam sem cessar de um a outro e não era possível que numa variedade tão grande não se encontrassem alguns que os fixassem ainda mais e os retivessem por maior tempo. (*idem*)

Nessa descrição das experiências sensoriais que distraem a melancolia do genebrino, podemos encontrar facilmente, mais uma vez, no olhar voltado para a natureza, um recurso sempre eficaz quando se visa a tranquilidade da alma, uma forma de relação

[49] Sobre essa passagem, Raymond, nas notas sobre os *Devaneios*, afirma que "existe aqui um empobrecimento vital, uma passagem de uma consciência global (ou cósmica) a uma consciência separada, para a qual o universo se divide em objetos distintos e o todo em partes" (1959, p. 1810). De forma semelhante, Gouhier vê nesse olhar que divide e particulariza os objetos, que individualiza a consciência, uma "queda no mundo de nossa civilização" (2005, p. 114), no mundo da ação, que conduz à existência segundo a história, à existência do "ser concreto".

com a natureza que é constantemente associada à ideia de um refúgio repleto de prazerosas sensações que lhe permitem esquecer aquilo que o aflige.

O conflito interior e a busca pela unidade

Quando Rousseau percebe que a "felicidade pública" não lhe é mais permitida, pois ele constata que a felicidade de seus "irmãos" consistia em torná-lo infeliz, ele se torna um solitário: "refugiando-me na mãe comum, procurei em seus braços subtrair-me aos ataques de seus filhos" (*OC* I, p. 1066). Fugindo dos homens, ele encontra melhor companhia nos "objetos mais agradáveis" que ele vê na natureza, ou seja, aqueles que compõem o reino vegetal; ele descobre na botânica o estudo propício para "um ocioso e preguiçoso solitário" (*OC* I, p. 1069). Para esquecer a maldade dos seus inimigos, Rousseau se ocupa com "as produções espontâneas que a terra, não forçada pelos homens, oferece aos meus olhos por toda a parte" (*OC* I, p. 1070).

Essa estreita relação que o genebrino estabelece entre as agradáveis sensações e a tranquilidade da alma, ou seja, o caráter terapêutico que a sensibilidade de Jean-Jacques pode lhe oferecer, será o alvo da discussão nas próximas páginas.

Certamente, o problema que mais aflige Rousseau nas relações sociais é competição e a alienação despertada pela vaidade. Até mesmo o encanto da ocupação com a botânica não sobrevive quando "a ele se mistura o interesse ou a vaidade", pois, "logo que se herboriza somente para se tornar autor ou professor, (...) não se veem nas plantas senão instrumentos de nossas paixões, (...) não se quer mais saber, mas mostrar que se sabe e, nos bosques, está-se apenas no teatro do mundo, com a preocupação de se fazer admirar" (*OC* I, p. 1069). A vaidade obscurece, assim, qualquer tentativa de uma relação autêntica com a natureza, pois as experiências sensoriais do ambiente natural não tocam o sentimento daquele que se volta apenas para a opinião dos outros.

De acordo com o pensamento rousseauniano, a alienação no julgamento dos outros equivale à perda do *eu*, a deixar de ser si mesmo, ou melhor, ao deslocamento de si em direção a uma felicidade que não o é de fato. No livro II do *Emílio*, ao criticar o excesso de previdência com que o homem conduz suas vidas, Rousseau denuncia esse abandono de si mesmo: "nós nos ligamos a tudo; os tempos, os lugares, os homens, as coisas, tudo o que é, tudo o que será, importa a cada um de nós: nosso indivíduo não é mais que a menor parte de nós mesmo" (*OC* IV, p. 307). Perder o *eu* significa, assim, perder a unidade interior que se manifesta através do "contentamento consigo mesmo", significa querer se tornar diferente daquilo que se é, o que nos conduz ao conflito entre os nossos desejos e o poder em realizá-los; conflito, aliás, que não poupava aquele que tanto o denunciou.

A constância realmente não é uma qualidade que pode ser atribuída à vida do genebrino que, desde a infância, sofreu grandes mudanças de direção. Marcel Raymond (1962), na obra *Jean-Jacques Rousseau: la quête de soi et la rêverie*, destaca a descontinuidade, os acidentes e mudanças de caminho na vida de Rousseau narradas nas *Confissões*. A morte da mãe, a partida para Bossey, o abandono de Genebra e, vinte anos mais tarde, a iluminação de Vincennes são fatos que desviam a vida de Rousseau de uma rota linear. Raymond, entretanto, identifica a vida interior de Jean-Jacques como a principal causa dessa descontinuidade: "se a linha da vida de Rousseau mudou de direção mais de uma vez, é antes devido a uma natureza condenada à instabilidade que pela atração de um *factum* caprichoso agindo de fora" (RAYMOND, 1962, p. 16).

Em um texto escrito para a gazeta humorística *Le Persifleur*, que planejava editar em conjunto com Diderot, Rousseau descreve a si mesmo nos seguintes termos:

> Nada é tão dessemelhante de mim quanto eu mesmo. (...) Algumas vezes eu sou um duro e feroz misantropo; em outros momentos, eu entro em êxtase no meio dos encantos da sociedade e das delícias do amor. Umas vezes sou austero e devoto, e, para o bem de minha alma, faço todos os esforços para tornar duráveis essas sãs disposições: mas torno-me outras vezes um franco libertino (...). É essa irregularidade mesma que faz o âmago de minha constituição[50]. (*OC* I, p. 1108)

[50] Raymond percebe nessa passagem a influência de Montaigne, que descreve a si mesmo, nos *Ensaios*, de forma muito semelhante: "Se eu falo divertidamente de mim, é que eu me olho divertidamente. Todas as

As conhecidas aventuras que Rousseau narra nas *Confissões* demonstram bem os frequentes momentos em que ele deixa-se levar completamente por sua imaginação. Suas viagens apresentam geralmente a mesma alternância: ele parte enfeitiçado por uma ideia que alimenta seus *châteux en Espagne*, depois o "delírio" se desfaz e ele se entrega à vagabundagem. Essa oscilação, segundo Raymond, se repete sempre: num momento "ele se inflama, se exalta, se perde de vista até 'se tornar um outro'; depois ele recai sobre si e 'se anula'" (RAYMOND, 1962, p. 22). No *2º Diálogo*, Rousseau refere-se a si mesmo como alguém que "passa de uma extremidade à outra com uma inacreditável rapidez, sem mesmo perceber essa passagem, nem mesmo se lembrar do que ele era no instante anterior" (*OC* I, p. 818). Na Oitava Caminhada ele explica a causa dessa mudança de espírito: "É minha natureza ardente que me agita, é minha natureza indolente que me acalma" (*OC* I, p. 1084).

A mesma oscilação de Rousseau pode ser percebida também nas suas relações sociais como, por exemplo, a feliz amizade com Diderot que se transforma, após o rompimento, num profundo amargor, em desprezo e raiva. A incerteza a respeito da sinceridade dos seus amigos é tanta, "o equilíbrio da alma tão instável, que um choque muito leve, a 'prova' menos decisiva, o tema de disputa mais insignificante (...) é o suficiente para provocar uma reação violenta e uma verdadeira reviravolta" (RAYMOND, 1962, p. 24). A relação com David Hume demonstra igualmente o comportamento tempestuoso de Rousseau, marcado pelas constantes rupturas.

Raymond também observa que existe em Rousseau "um forte desejo de 'mudar de vida'", que o afasta para outro mundo "onde a imaginação opera sem obstáculos", no qual ele pode, enfim, ser plenamente livre:

> Sem que ele tenha consciência, seu protesto é dirigido contra as condições de existência terrestre (...). Ele constata que nós estamos, para nossa miséria, num mundo em que os desejos do homem excedem infinitamente

---

contrariedades se encontram aí de algum modo. Envergonhado, insolente, casto, luxurioso". (apud RAYMOND, p. 33)

> seus poderes, onde ele pode ser somente o que ele é. (RAYMOND, 1962, p. 21 e 22)

Se a miséria humana consiste em desejar aquilo que não se pode ter ou ser, então a sabedoria é atingida ao frear o desejo. O esforço de se opor ao excesso de desejos, que retiram o homem de si mesmo, conduz ao merecimento da virtude de não querer ser diferente do que se é, de *contentar-se consigo mesmo*. O sábio é aquele que consegue equilibrar perfeitamente a potência e a vontade: "somente então, estando todas as forças em ação, a alma permanecerá tranquila e o homem se encontrará bem ordenado" (*OC* IV, p. 304).

Esse equilíbrio é ameaçado constantemente pela imaginação, uma faculdade virtual adormecida no estado primitivo, mas que conduz o homem à desgraça quando despertada pelas novas necessidades da vida social. "É a imaginação que amplia para nós a medida dos possíveis, para o bem ou para o mal e, por conseguinte, excita e nutre os desejos pela esperança de satisfazê-los" (*OC* IV, p. 304), afirma Rousseau no *Emílio*.

Certamente, não se pode apontar a personalidade instável de Jean-Jacques como alguém que tenha dominado sua imaginação. Como observa Raymond (1962, p. 82), "Rousseau cedeu mais do que ninguém à 'mais ativa das faculdades virtuais', a imaginação. Ele encontrou sua mais constante felicidade 'em sonho'. (...) Suas mais perfeitas alegrias foram aquelas do devaneio". Parece claro, portanto, que Rousseau não pretende fazer do Emílio outro Jean-Jacques. Ao discutir essa questão, Raymond percebe que Rousseau é consciente de que suas inclinações não seriam desejáveis no pupilo de Jean-Jacques:

> É então contra a sua natureza, e porque ele se conhece, se julga e almeja que Emílio não se assemelhe a ele, que ele lhe dá esse conselho: "O mundo real tem os seus limites, o mundo imaginário é infinito: não podendo ampliar um, encolhamos o outro; pois é somente da diferença desses que nascem todas as tristezas que nos tornam verdadeiramente infelizes". Que o Emílio saiba viver essa vida no mundo real, que Rousseau não viveu. (1962, p. 82-83)

Rousseau sabe que a causa da sua instabilidade, de sua desordem interior, deve-se, além da imaginação, à alma sensível que possui. "Rousseau é o homem da sensação", afirma Raymond, "ele se entrega a ela inteiramente. Ele se deixa invadir por ela. (...) O

objeto não toca somente seus sentidos, ele modifica todas suas disposições interiores" (1962, p. 35). Na Oitava Caminhada dos *Devaneios do caminhante solitário* o autor do *Emílio* declara:

> Dominado pelos meus sentidos, o que quer que eu fizesse, jamais pude resistir às suas impressões, e enquanto o objeto age sobre eles, meu coração não cessa de ser afligido; mas essas emoções passageiras duram tanto quanto a sensação que as causa. (...) Essa ação de meus sentidos sobre meu coração é o único tormento de minha vida. (...) raramente escapo a algum ataque sensível e, quando menos penso nele, um olhar sinistro que percebo, uma palavra venosa que ouço, um malévolo que encontro bastam para me transtornar. (*OC* I, p. 1082)

A mesma suscetibilidade é expressa, na *Nova Heloísa*, nos seguintes lamentos de Saint-Preux: "Que fatal presente do céu uma alma sensível. Aquele que a recebeu não deve esperar senão sofrimento e dor sobre a Terra. Vil joguete do ar e das estações, o sol e a neblina, o ar coberto ou limpo regram seu destino, e ele estará contente ou triste ao bel-prazer dos ventos." (*OC* II, p. 89). Mas se, por um lado, a alma sensível é a causa desses descontentamentos momentâneos, por outro, é através dela que é permitido a Jean-Jacques, nos momentos privilegiados, apoderar-se do sentimento de totalidade ao contemplar o espetáculo da natureza.

No prazer contemplativo de Rousseau, sensibilidade física e sensibilidade moral estão intimamente ligadas. A *simples sensação* precisa ser acompanhada de algum sentimento de repulsão ou de atração, o autor dos *Devaneios* não é afetado pelos objetos senão quando essas duas formas da sensibilidade agem uma sobre a outra: "Os belos sons, um belo céu, uma bela paisagem, um belo lago, belos olhos, um doce olhar; tudo isso não repercute tão fortemente sobre os sentidos senão depois de ter perfurado por algum lado até seu coração" (*OC* I, p. 807), afirma Rousseau no *Segundo Diálogo*.

A sensação, como já observado anteriormente, ocupa um lugar primordial no pensamento do discípulo de Locke e Condillac. A concepção de que é primeiramente a partir da sensação que o homem se relaciona com o mundo, aparece em diversas obras de Rousseau. O homem selvagem descrito no *Discurso sobre a desigualdade* possui, de início,

apenas "as funções puramente animais: perceber e sentir será seu primeiro estado" (*OC* III, p. 143); nas *Confissões* Rousseau declara: "Senti antes de pensar, é a sorte comum da humanidade" (*OC* I, p. 8); e, por fim, no *Emílio*:

> Nascemos sensíveis e, desde o nascimento, somos afetados de diversas maneiras pelos objetos que nos cercam. Assim que adquirimos, por assim dizer, a consciência de nossas sensações, estamos dispostos a procurar ou a evitar os objetos que as produzem, em primeiro lugar conforme elas sejam agradáveis ou desagradáveis, depois, conforme a conveniência ou inconveniência que encontramos entre nós e esses objetos, e, enfim, conforme os juízos que fazemos sobre a ideia de felicidade ou de perfeição que a razão nos dá. Essas disposições estendem-se e firmam-se à medida que nos tornamos mais sensíveis e esclarecidos; forçadas, porém, por nossos hábitos, elas se alteram mais ou menos segundo nossas opiniões. Antes de tal alteração, elas são o que chamo em nós natureza. (*OC* IV, p. 248)

Reproduzo essa longa citação, pois ela nos conduz ao tema da "educação dos sentidos"[51], algo que nos interessa diretamente neste trabalho. Rousseau, como observa Burgelin (1973, p. 67), "distingue a razão intelectual, aquela dos fazedores de sistema, e a razão sensitiva"; para ele, o verdadeiro saber deve "se apoiar sobre a autoridade exclusiva de nossos sentidos 'ainda puros' e que, reduzidos às suas próprias funções, permanecem isentos de ilusões" (BURGELIN, 1973, p. 68). O desejo de Rousseau, segundo Burgelin (1973, p. 68), seria o de "substituir a filosofia intelectual, sistemática, impessoal e verbal, por uma *filosofia sensitiva* que explora o dado pelas 'relações sensíveis que as coisas têm conosco', o que inclui a instituição de valores, assim como é preciso trocar a moral teórica por uma moral sensitiva". Na infância do Emílio, os primeiros cuidados são dirigidos exatamente à educação dos sentidos:

> As primeiras faculdades que se formam e se aperfeiçoam em nós são os sentidos. São, portanto, as primeiras faculdades que seria preciso cultivar; são as únicas que são esquecidas, ou as mais desdenhadas. Exercitar os sentidos não é apenas fazer uso deles, mas aprender a bem julgar através deles é aprender, por assim dizer, a sentir; pois nós não sabemos nem tocar, nem ver, nem ouvir a não ser da maneira como aprendemos. (*OC* IV, p. 380)

[51] Sobre esse tema cf.: MARQUES, J. Oscar. **L'Education musicale d'Emile**. *Etudes J.-J. Rousseau*, n. 17 (Dialogues de Rousseau). Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau, 2007-2009, p. 255-281.

A criança precisa, então, "aprender a sentir", mas ela ainda não dispõe das experiências e sentimentos necessários para se emocionar com aquilo que recebe pelos sentidos (cf. MARQUES, 2009, p. 268); o "espetáculo da natureza" ainda não atinge o seu coração:

> A criança percebe os objetos, mas não percebe as relações que os ligam, não pode ouvir a doce harmonia de seu acordo. É preciso uma experiência que ela ainda não adquiriu e sentimentos que não experimentou para sentir a impressão composta que resulta ao mesmo tempo de todas as sensações. (...) Como o perfume das flores, o encanto da vegetação, o vapor úmido do orvalho, os passos macios e mansos sobre a grama encantarão seus sentidos? Como lhe causará o canto dos pássaros uma emoção de volúpia, se os acentos do amor e do prazer ainda lhe são desconhecidos? (...) Enfim, como se enternecerá com a beleza do espetáculo da natureza se ignora que mão cuidou de enfeitá-la? (*OC* IV, p. 431-2)

Será na adolescência que o espírito do Emílio se abrirá para esse deleite. O despertar da sexualidade, o nascimento do amor, a descoberta e necessidade do outro instauram um rompimento com a autossuficiência desfrutada na infância: "Emílio conhecerá sofrimentos que jamais imaginou que existissem, e anteverá êxtases até então insuspeitados. Começa a abrir-se para ele, enfim, a gama das paixões humanas em sua integridade" (MARQUES, 2009, p. 272). Eis a origem daquelas experiências necessárias para que Emílio se emocione com o "espetáculo da natureza". Cabe à habilidade do preceptor saber direcionar essas novas descobertas para o estabelecimento, no pupilo, da unidade interior:

> Como permaneceríamos facilmente senhores de nós e de nossas paixões, mesmo durante essa vida, se, quando nossos hábitos ainda não foram adquiridos, quando nosso espírito começa a se abrir, soubéssemos ocupá-lo com objetos que deve conhecer para apreciar os que não conhece. (*OC* IV, p. 604)

Rousseau permanece sempre bastante atento à importância das experiências sensoriais para a constituição de sua personalidade. Nas *Confissões*, ele afirma que, "para me conhecer na minha idade avançada, é necessário ter me conhecido na minha juventude (...). Existe uma certa sucessão de afecções e ideias que modificam aquelas que as seguem, e que é preciso conhecer para julgá-las corretamente" (*OC* I, p. 174). A tentativa de encontrar a unidade da personalidade mutante de Jean-Jacques passa então pela exposição

"de tudo o que me aconteceu, tudo o que eu fiz, tudo que eu pensei, tudo o que eu senti" (*OC* I, p. 175). É através, portanto, dessa ligação com o mundo exterior, do qual a aguçada sensibilidade de Rousseau não consegue se desvencilhar, que ele se torna aquilo que é. Pode-se dizer que os objetos exteriores determinam o mundo interior de Jean-Jacques.

A partir dessas observações sobre a importância que as experiências sensoriais possuem na constituição da personalidade de Rousseau, valeria destacar aqui o papel que o genebrino pretendia atribuir ao seu projeto da *Moral sensitiva*. Segundo Raymond, esse projeto visa uma "terapêutica pela qual ele possa corrigir sua natureza organizando ao redor dele um meio favorável, dispondo os objetos de tal forma que eles possam modificar a seu bel-prazer seus estados de sensibilidade" (1962, p. 42). Se a aguçada sensibilidade de Rousseau lhe representa um perigo, através desse estratagema, que ele denomina também de "Materialismo do sábio", a ameaça transforma-se em algo positivo quando ele oferece a si mesmo, deliberadamente, "impressões e influências que o transformam no sentido que ele deseja, que o ajudaram a realizar o desejo de sua consciência, que regulam de fora o curso de sua vida interior" (RAYMOND, 1962, p. 43). De acordo com o comentador, Rousseau reconhece, assim, a influência permanente da realidade material exterior sobre a vida interior.

As frequentes transformações a que estão sujeitos os homens possuem causas diversas, dentre as quais Rousseau destaca aquelas que dependem do próprio homem, o que lhe permitiria dirigir tais causas a fim de proporcionar um melhor ordenamento da vida interior. Essa intenção de Rousseau com seu projeto da *Moral sensitiva* é assim exposta nas *Confissões*:

> Sondando em mim mesmo e procurando nos outros a que se devem essas diversas maneiras de ser, percebi que elas dependiam em grande parte da impressão anterior dos objetos exteriores, e que, modificadas continuamente por nossos sentidos e por nossos órgãos, nos traziam, sem nos perceber, nas nossas ideias, nos nossos sentimentos, nas nossas ações, o efeito dessas modificações. As impressionantes e numerosas observações que eu recolhi estavam acima de toda disputa, e por seus princípios físicos, elas me pareciam próprias a fornecer um regime exterior que, variando segundo as circunstâncias, podiam colocar ou manter a alma num estado mais favorável à virtude. (*OC* I, 408).

Rousseau não consegue se abstrair do ambiente material no qual ele se encontra, ele é constantemente e excessivamente afetado por aquilo que experimenta através dos sentidos. O genebrino percebe que essa dependência pode inclusive influenciar suas obras, tal como ele se refere ao aspecto "colorido" do livro V do *Emílio*, que seria devido ao apartamento azul e branco do *petit château* de Montmorency, no qual ele escrevia rodeado pelo bosque.

A difícil tarefa que Rousseau procurava realizar através do seu projeto da *Moral sensitiva* era a de estabelecer um ambiente exterior favorável, a partir da conscientização do resultado que as sensações possuem sobre ele, sensações que nem sempre são claras e que se apresentam nas mais variadas formas. Segundo Raymond, este projeto

> justifica um conhecimento de si e de suas reações ao meio circundante que parece favorecer um certo epicurismo moral, que exige em todo caso uma experiência de si sempre recomeçada. Um método individual sem dúvida, pois os complexos de imagens e de sentimentos que se trata de amarrar e de desamarrar estão bem entre as coisas do mundo menos compartilhadas. (1962, p. 45-6).

Ao contrário do que sugere Starobinski (1991), para o qual a *Moral sensitiva* seria uma espécie de má-fé em que Rousseau desejaria ser ao mesmo tempo "o encantador e o encantado", Raymond enfatiza a questão do autoconhecimento a respeito da vulnerabilidade em relação às sensações. Rousseau tem consciência do quanto ele pode ser "subjulgado por suas inclinações", o que justificaria a aceitação de se entregar ao meio favorável criado por ele mesmo. Nas palavras de Raymond, "aquele que compreendeu que "a ação de seus sentidos sobre seu coração provocam o único tormento de sua vida" (Oitava Caminhada) pode ser levado a praticar por sabedoria e sem 'má-fé' (...) a divisão [*dédoublement*] de sua pessoa" (RAYMOND, 1962, p. 79).

A vulnerabilidade de Rousseau consiste no fato de que certas sensações atingem diretamente seu coração e sua imaginação, e, a partir da associação destas com as imagens e sentimentos já formados, compõe-se então uma cadeia de "afecções secretas" que podem afastá-lo de si mesmo caso ele ceda aos seus impulsos irracionais, aos "delírios". Uma

súbita impressão, mesmo que aparentemente insignificante, é o suficiente para o deslocamento do seu ser: "tudo vem igualmente de um temperamento versátil que um vento impetuoso agita, mas que regressa à calma no instante em que o vento não sopra mais" (*apud* RAYMOND, 1962, p. 49).

Para resistir a essa fraqueza, Rousseau propõe, além da *Moral sensitiva*, a *Profissão de fé do Vigário saboiano*, que representam ambas uma forma de preservar a unidade do ser, de evitar a dispersão. A vontade de superar a duplicidade vivida por Jean-Jacques é uma manifestação da própria duplicidade; um *eu* moralista que deseja opor-se a outro *eu* que possui certas inclinações não desejáveis pelo primeiro, esse é o drama que atravessa a vida de Rousseau, assim como sugere Raymond:

> Um outro ele-mesmo, sem dúvida, deseja não levar em consideração os momentos de ausência, de "delírio", de "loucura" em que ele cede aos impulsos irracionais, em que ele não se reconhece mais em seus atos. Mas seus remorsos, os "crimes" dos quais ele se acusa em uma ou duas circunstâncias, tanto quanto seu amor de "boas máximas" o impedem de abrandar muito comodamente sua moral teórica se pautando sobre sua psicologia. O crente da religião de Genebra se opõe igualmente a esse desvio natural que ele sente nele; o projeto da *Moral sensitiva* resume, à sua maneira, uma vontade de resistência da qual testemunham as páginas dispersas que preparam a *Profissão de fé do Vigário saboiano*. Revelar dois aspectos complementares da vida interior de Rousseau, não é prejulgar desfavoravelmente o esforço que ele realiza ao longo dos anos para escutar na voz da consciência seu melhor *eu*. (1962, p. 52)

Existe, certamente, um grande esforço no pensamento rousseauniano que visa superar os conflitos que atingem constantemente a personalidade instável de Jean-Jacques. Cabe lembrar que o grande objetivo da educação do Emílio é a sua unidade interior que, tal como a felicidade do Vigário, se realiza "quando a verdade divina, tendo fixado suas ideias, o colocou em acordo consigo mesmo" (MUNTEANO, 1946-1949, p. 90-1).

É esse processo de aperfeiçoamento que permite o *acordo consigo mesmo*, exatamente aquilo que visa Rousseau ao procurar sistematizar seu pensamento religioso, tendo em vista que o convívio com os *philosophes*, os "ardentes missionários de ateísmo", havia posto em dúvida suas certezas religiosas, fundamentais para o genebrino: "Não me haviam persuadido, mas me haviam inquietado. Seus argumentos me haviam abalado sem

nunca me terem convencido; para isso não encontrava uma boa resposta, mas sentia que devia tê-la" (*Devaneios do caminhante solitário*, *OC* I, p. 1015).

Jean-Jacques não conseguia aceitar a moral baseada no interesse, a moral defendida pelos materialistas que não recrimina as inclinações egoístas[52], nem qualquer outra moral que não estivesse fundamentada na existência de um Deus bom e justo (talvez o exemplo de Wolmar pudesse indicar uma exceção). Rousseau não aceitava também que o sofrimento dos justos nesse mundo não fosse, de certa forma, "recompensado" no além, ou seja, que a alma não existisse ou que ela não sobrevivesse à morte do corpo. Conforme exposto no primeiro capítulo, Rousseau chega a tais conclusões a partir da constatação da ordem da natureza. Ora, de acordo com o que foi apresentado nas páginas acima, sobre o caráter determinante que o genebrino atribui à sensibilidade, torna-se mais claro o papel que as agradáveis experiências sensoriais oferecidas pelo cenário natural desempenham no processo mesmo de apreensão da ordem. Desse modo, é difícil deixar de associar os êxtases do caminhante solitário com as *sublimes contemplações* a que se entrega o Vigário saboiano diante do espetáculo da natureza. Afinal, "a que *olhos* sem prevenções a ordem *sensível* do universo não anuncia uma suprema inteligência?" (*OC* IV, p. 579).

[52] Starobinski (1991, p. 83-4) faz um interessante comentário a respeito da crítica rousseauniana à defesa do interesse como o princípio da moral materialista: "O que Rousseau critica nos Filósofos" diz o comentador "é a adoração das mentiras que eles desvelam (...). Quando os 'holbachianos' arrancam as máscaras dos déspotas e dos padres, descobrem o rosto hipócrita do interesse. Tanto melhor! Mas quando interpretam a natureza, ali veem um encadeamento necessário de causas e de efeitos, em que a moral humana não constitui exceção: daí resulta que cada um não tem nada de melhor a fazer a não ser perseguir sua vantagem. Se o mal é interesse, como a moral pode ser 'interesse bem entendido'? Depois de ter acusado o interesse, Holbach e seus amigos restituem-lhe todos os seus direitos e aceitam sem muito pesar os males da sociedade, com os quais não sofrem. São aristocratas ou riquíssimos burgueses que tiram vantagem do mundo tal como ele funciona. Só contestam os valores ilusórios para melhor instalar-se na ausência de todo valor e gozar mais à vontade de seus privilégios e de seus finos jantares. Arrancaram as máscaras apenas para dispensar todos os escrúpulos. Pois os falsos valores que denunciam – a religião, as convenções do bem e do mal – constituíam um embaraço para seus prazeres".

A ordem da natureza e o caos da sociedade

Discutíamos, no tópico anterior, sobre a perda da unidade que aflige o indivíduo ao ser subjugado pelo conflito interior, no qual a imaginação amplifica os desejos muito além da capacidade de satisfazê-lo. Apontamos, igualmente, para a vulnerabilidade e inconstância da alma sensível de Rousseau diante daquilo que ocorre ao seu redor. Tais questões nos remetiam para a discussão sobre uma desejável conquista da ordem interior frente à constatação da desordem suscitada seja pelo conflito interno, seja pelas experiências sensoriais desagradáveis. Realizávamos, portanto, um estudo a respeito da desordem que se manifesta no indivíduo[53].

No tópico que aqui se inicia, continuaremos a debater sobre o problema do contraste entre a ordem e a desordem, entretanto, sob outra perspectiva que surge quando Rousseau constata que a harmonia observada na natureza não se manifesta na vida social. Para o Vigário, se o caos do universo é inconcebível, o mesmo não pode ser dito sobre a sociedade.

Na conhecida obra de Bronislaw Baczko, *Rousseau: Solitude et Communauté*, o autor reserva um capítulo para a discussão da noção de ordem em Jean-Jacques Rousseau, onde ele privilegia a conflituosa relação entre o indivíduo e a sociedade e vê nesse conflito a causa da necessidade do estabelecimento de um princípio que se oponha à tragédia social que Rousseau tem diante seus olhos.

Baczko lembra a referência de Rousseau à ideia de se encontrar "tirado da ordem das coisas", de se ver "precipitado em um caos incompreensível" e de não poder "compreender onde estou" (*OC* I, p. 995). Tal desacordo em relação à ordem significa, para Rousseau, a perda do sentimento de segurança, da orientação moral na vida, ou seja, é estar condenado a uma vida infeliz. A fim de conseguir superar tal situação, Rousseau busca na reflexão sobre a ordem universal uma compreensão de si mesmo em relação à ordem, um

[53] O tema da desordem enquanto manifestação do mal foi estudado também no primeiro capítulo, mais especificamente no tópico "O dualismo da alma e o mal". Nesse caso, privilegiou-se o problema da origem do mal enquanto resultado de um dualismo que pode ser apontado tanto no interior da própria alma, quanto na oposição entre corpo e alma.

esforço que visa "tomar consciência de sua situação, de sua relação com a sociedade, com Deus, com o outro" (BACZKO, 1974, p. 168).

Para Rousseau, são a harmonia e a constância das leis observadas nos fenômenos naturais que caracterizam a ordem do "grande todo". "O universo, a natureza constitui um sistema metafísico e moral, um sistema de fins e de meios, no qual reinam a harmonia e o acordo do todo", afirma Bazcko (1974, p. 185). O mal é resultado do afastamento em relação a essa harmonia, da negação dos traços naturais que o homem traz em si. Tal afastamento não constitui uma manifestação da ordem; pelo contrário, é possível somente porque o homem é livre para opor-se à sua natureza, para agir de forma contrária aos mandamentos da natureza – ao amor-de-si e à piedade – e, assim, romper com a harmonia reinante no grande todo. "Se a história é má, é porque ela tornou inoperante aquilo que era bom; é que ela desviou o instinto de conservação e, de algum modo, anestesiou a compaixão", afirma Gouhier (2005, p. 26).

Quando Rousseau desenvolve sua reflexão sobre a ordem universal, sobre a constatação de que "o todo está bem", ele o faz para mostrar o quão distante o homem moderno se encontra do estado de natureza, caracterizado este pelo pleno acordo com a ordem. Enquanto a natureza representa a harmonia, o perfeito acordo entre as partes, ao voltar-se para as relações sociais do homem civilizado, Rousseau vê apenas o caos; ideia que o Vigário expressa nas seguintes palavras:

> 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! Os animais são felizes, só seu rei é miserável! Ó sabedoria, onde estão tuas leis? Ó providência, assim regerá o mundo? Ser beneficente, em que se transformou teu poder? Vejo o mal sobre a Terra. (*OC* IV, p. 583)

Se a harmonia observável na natureza representa para o Vigário uma manifestação da sabedoria divina, o mal que o homem faz a si mesmo, por outro lado, visto como algo que foge à ordem, não pode ser atribuído à Providência. Na relação entre os homens, o mal particular não pode ser explicado a partir da noção de ordem defendida por Leibniz, dado que o homem em sociedade não pertence mais à harmonia do todo. O mal individual

realmente existe como um mal para aquele que o sofre e, caso lhe seja possível, convém escapar desse mal, "pois se o mal pode ser útil ao bem geral, o bem o pode ainda mais" (Baczko, 1974, p. 187). Logo, aquele que sofre tem o direito de procurar remediar o mal que o atinge, e "esse direito é legitimado pela natureza humana que depende igualmente da ordem" (Baczko, 1974, p. 188).

Gabrielle Radica (2010) aborda a diferença entre a concepção de Leibniz e Rousseau a respeito do mal a partir das noções leibnizianas do bem e do mal geral e do bem e do mal particular, assim como as noções de "mal metafísico", "mal físico" e "mal moral". Na *Teodiceia*, segundo Radica, Leibniz realiza a seguinte distinção: "O *mal metafísico* consiste na simples imperfeição, o *mal físico* no sofrimento, e o *mal moral* no pecado" (p. 116). Leibniz defende a bondade de Deus, apesar dos males cuja existência é inegável, através do argumento de que os males particulares são inevitáveis na composição do melhor dos mundos possíveis, no mundo ordenado para o bem geral.

Rousseau defende, sem dificuldades, a existência apenas do mal particular, uma vez que o mal geral seria uma negação da ordem universal. Quanto ao mal metafísico, Rousseau o vê quase como um bem, na medida em que a "fraqueza" – ou limitações – do homem o impede de perturbar a ordem do todo. O mal moral, que para Leibniz não é "produzido" por Deus, mas é "permitido" por ele, para Rousseau é responsabilidade apenas dos homens, os quais não devem se lamentar da liberdade que os permite pecar.

Para o autor da *Teodiceia*, "o mal físico, o sofrimento de um homem, podia ser compensado por algum bem particular que permite obter" (RADICA, 2010, p. 198). Rousseau recusa esse tipo de compensação e diferencia dois tipos de males físicos: a dor e o sofrimento, "um sendo natural, irredutível, mas limitado, o outro sendo aquele que o homem termina por infligir a si mesmo quando abusa das suas faculdades, e notadamente da sua imaginação" (RADICA, 2010, p. 198). O mal físico, caso permaneça limitado à dor, não é visto como algo terrível. Entretanto, esse tipo de mal pode ser aumentado pela imaginação e pela memória, faculdades que antecipam ou retomam males inexistentes no presente.

Na seguinte passagem da *Profissão de fé*, o Vigário expressa sua concepção de mal geral e mal particular:

> O mal geral só pode estar na desordem, e vejo no sistema do mundo uma ordem que não se desmente. O mal particular está apenas no sentimento do ser que sofre, e tal sentimento o homem não recebeu da natureza, causou-o a si mesmo. A dor pouco pode contra quem, tendo refletido pouco, não tem nem lembrança nem previdência. Suprimi nossos funestos progressos, suprimi nossos erros e nossos vícios, suprimi a obra do homem, e tudo estará bem. (*OC* IV, p. 588)

A conclusão é retomada diversas vezes: os piores males sofridos pelo homem são aqueles de que ele mesmo é o único responsável. O mal moral, fruto da sociedade construída pelo homem e, portanto, constituída na história, não existe no estado natural. "O homem, considerado na sua 'natureza', enquanto elemento de uma totalidade metafísica racional, pertence à ordem. Sobre o plano dos 'eventos', entretanto, ele é o ponto de partida da desordem" (BACZKO, 1974, p. 188). Essa distinção entre a vida de acordo com a natureza e o mundo da história, dos "eventos", define justamente a oposição entre a ordem do estado de natureza e a desordem da sociedade, tal como os homens a constituíram. A respeito do primeiro, Baczko salienta o caráter pré-reflexivo do pertencimento à ordem:

> A harmonia da ordem se realiza entre os homens no hipotético estado de natureza, quando o homem não faz nenhuma reflexão sobre suas ações. O indivíduo age então conforme a sua natureza genérica, sua existência é idêntica à sua natureza. O homem da natureza não diferencia, aliás, o estado passivo do estado ativo; num certo sentido, ele é sempre passivo, já que toda ação de sua parte está subordinada às suas sensações, pois ele é idêntico às suas sensações. No estado natural, a unidade com a natureza, com a ordem que reina, é dada ao homem de uma maneira pré-reflexiva. O homem da natureza não possui a ideia de ordem, nem a consciência de participar dela, mas ele faz parte dela e permanece nela. (1974, p. 188)

A aquisição da ideia de ordem pelo homem coincide com a perda de sua participação na ordem da natureza, algo visto por Rousseau como uma queda, pois o homem, ao sair do estado de natureza, não obtém em troca uma ordem social "artificial" da qual ele possa participar. Apesar de a sociedade ser constituída por homens dotados de consciência moral, a harmonia observada na natureza não é transportada para a vida social. Se na ordem da natureza nada permanece estranho às relações solidárias entre as partes, o

mesmo não ocorre no universo social, em que tanto os outros indivíduos quanto a totalidade da natureza, ou mesmo a própria natureza humana, tudo se torna exterior ao homem.

Na análise de Baczko, o sentimento de exterioridade e de alienação expresso por Rousseau incorpora diversos problemas surgidos na vida em sociedade: a "frustração pessoal", a "crise social e moral", o confronto com as "relações sociais anônimas" das grandes cidades, a "revolta plebeia contra a desigualdade de condições e de fortuna". Este é o desconforto daquele que não pertence mais à ordem; o homem experimenta essa situação de alienação e de exterioridade "em tudo o que ela tem de contraditório, tanto com a ideia intelectual de 'ordem', quanto com a aspiração íntima, pré-reflexiva, à paz interior, à harmonia" (BACZKO, 1974, p. 189).

Na história do processo de socialização, a ideia de ordem adquiriu um sentido diverso daquele que se encontra na natureza. A partir do momento em que a sociedade civil foi constituída, a noção de ordem passou a ser defendida para justificar as injustiças nas relações humanas, pois a ordem foi então "identificada com o reino da lei, mas a lei é favorável aos poderosos, ela sanciona a desigualdade de condições e de fortuna" (BACZKO, 1974, p. 189).

O problema constatado por Rousseau refere-se à impotência da construção intelectual da ordem no estabelecimento da conduta moral, pois a razão ordena o mundo em relação aos interesses egoístas. Segundo o comentário de Bernardi, "a concepção de ordem à qual a razão, reduzida a ela mesma, pode ascender, é aquela de uma ordem na qual eu sou o centro" (2010, p. 149). Esse é o pensamento do Vigário na longa citação abaixo que não se pode deixar de apresentar aqui:

> Combatido sem cessar por meus sentimentos naturais, que falavam a favor do interesse comum, e por minha razão, que relacionava tudo com o meu proveito, eu teria oscilado toda a vida nessa contínua alternativa, fazendo o mal, amando o bem, e sempre contrário a mim mesmo, se *novas luzes* não tivessem *iluminado meu coração*, se a verdade, que fixou minhas opiniões, não tivesse também garantido minha orientação e me colocado de acordo comigo mesmo. Por mais que queiramos estabelecer a virtude unicamente através da razão, que base sólida podemos lhe dar? A virtude, dizem eles, é o amor da ordem. Mas será que esse amor pode e deve superar em mim o amor de meu bem-estar? Deem-me eles uma razão

> clara e suficiente para preferi-los. No fundo, seu pretenso princípio é um mero jogo de palavras, pois também digo, de minha parte, que o vício é o amor da ordem, tomado num sentido diferente. Há alguma ordem moral em todos os lugares onde há sentimento e inteligência. A diferença é que o bom se ordena relativamente ao todo e o mau ordena o todo relativamente a ele. Este se faz o centro de todas as coisas; o outro mede seu raio e mantém-se na circunferência. Então ele é ordenado relativamente ao centro comum, que é Deus, e relativamente a todos os círculos concêntricos, que são as criaturas. Se a divindade não existe, apenas o mau raciocina e o bom não passa de um louco. (*OC* IV, p. 602)

Já se discutiu anteriormente sobre o papel atribuído por Rousseau à consciência na definição da ação moral e a impossibilidade de nos guiarmos exclusivamente pela razão. Foi observado que o conhecimento racional do bem, isoladamente, não resulta no estabelecimento de boas ações, e que cabe à consciência trazer o amor pelo bem que impulsiona o homem a agir honestamente. Percebe-se aqui, de forma semelhante, que apesar de o homem conseguir elaborar racionalmente alguma ideia de ordem, isso não torna possível o pertencimento à ordem, o que lhe é permitido somente no estado natural. A razão precisa de uma "base sólida" para conduzir à conduta moral e fazer com que o homem aja de acordo com o bem geral. Para o Vigário saboiano, essa "base sólida" não se encontra em outro lugar senão no sentimento da existência de Deus, princípio da ordem, ao qual não podemos ter acesso pelo uso exclusivo da razão, mas que é confirmado por esta ao ser revelado pela consciência.

É somente a partir do estabelecimento desse princípio – do Deus ordenador – que se pode chegar à verdadeira noção de ordem, aquela que posiciona Deus no centro da circunferência, e não o *eu*, tal como concebe o homem mau. O grande equívoco do materialismo consiste, para Rousseau, na recusa dessa transcendência, pois ao reduzir tudo à matéria, as ações humanas passam a ser determinadas igualmente pela *res extensa*, e, sendo assim, não se poderia conceber qualquer princípio moral que guiasse a conduta dos homens. O primeiro passo, portanto, para alcançar uma verdadeira ideia de ordem consiste em negar o materialismo, o que não é possível realizar sem o recurso à metafísica, às noções de substância imaterial, alma, liberdade e Deus.

São exatamente essas noções que garantem ao Vigário que as ações humanas realizam-se de forma autônoma em relação à ordem, ou seja, a história não resulta da ordem da natureza. É por isso que o estudo da gênese do mal deve se voltar para o domínio dos eventos, para a realidade social. Nesse estudo, que termina por atribuir ao homem a fonte do mal, Rousseau, de acordo com Baczko, sugere igualmente que a noção de virtude, enquanto resultado da superação dos conflitos internos,

> confere ao mal moral um sentido que não é simplesmente negativo: mesmo que o mal em si não seja positivo, sua existência dá ao indivíduo a possibilidade e uma chance de enriquecer-se moralmente e de intensificar seu sentimento de felicidade. O conflito entre a natureza e a cultura pode então ser ultrapassado graças ao esforço moral do indivíduo. (1974, p. 192)

Se a história não se desenrola de acordo com a ordem, então a trágica situação atual do mundo não é um resultado necessário; sempre existiram outros caminhos possíveis para a humanidade, e aquele que ela seguiu foi, de certa forma, fruto do acaso. Assim como não existe, para Rousseau, uma ordem que conduz a história, também não existe destino, vontade divina ou pecado original que tenha produzido o mal que prevalece na sociedade, ele é o efeito das ações humanas somente. Cada indivíduo, portanto, devido à sua liberdade, é responsável por si e pela história do gênero humano.

Sobre a concepção rousseauniana da história, Baczko observa um caráter ambíguo, pois ela é "ao mesmo tempo 'própria' ao homem e 'estranha' (*étrangère*), necessária[54] e contingente, fecunda em tensões internas e em conflitos, entre os quais o conflito entre o ideal, a vocação do homem e a realidade humana" (BACZKO, 1974, p. 194); conflitos que podem ser encontrados igualmente no indivíduo. Pois a mesma tensão que Rousseau percebe entre os eventos históricos e os valores absolutos que encontra na ordem da natureza, ele encontra igualmente no indivíduo, que experimenta internamente o conflito entre a boa disposição de sua natureza e a realidade social que o circunda.

[54] Necessária no sentido de que "a ordem, a 'natureza', pressupõe unicamente a necessidade abstrata de uma história, mas não define seu desenvolvimento concreto, efetivo. Essa necessidade é pressuposta na medida em que o homem, por sua natureza, é feito para viver em sociedade e capaz se aperfeiçoar" (BACZKO, 1974, p. 193).

É o mundo social que impede que o homem aja de acordo com a ordem moral, pensamento defendido por Rousseau igualmente no segundo prefácio da *Nova Heloísa*: "o homem do mundo que quer revolver sua alma para recolocá-la na ordem moral, ao encontrar de todas as partes uma resistência invencível, é sempre forçado a preservar ou retomar sua primeira situação" (*OC* II, p. 19).

Para Baczko, Rousseau procura "relacionar os conflitos morais do indivíduo e as antinomias observadas na história, a consciência moral individual e o tempo do devir histórico" (BACZKO, 1974, p. 196). Os conflitos morais, mesmo sendo o problema mais íntimo do indivíduo, permanecem ao mesmo tempo sociais e históricos. Nessa perspectiva, "a história se torna um elemento essencial da consciência de si individual, da reflexão sobre o mal e sobre os conflitos experimentados no seu foro interior", afirma Baczko (1974, p. 196).

Quando a reflexão se volta para a relação do homem com a ordem da natureza, sobre a ordem moral que pode ser reconhecida na natureza humana, o olhar do Vigário dirige-se não mais para o mundo ao seu redor, mas para si mesmo. Não se trata mais de observar atentamente a natureza exterior ao homem, mas buscar conhecer a correspondência entre a ordem da natureza e a natureza humana. Nesse processo de conhecer a si mesmo, o homem percebe os valores que estão de acordo com sua natureza, valores que não foram criados por ele, mas são verdades morais que, nas palavras do Vigário, "eu as encontro no fundo do meu coração escritas pela natureza em caracteres indeléveis" (*OC* IV, p. 594). Essa participação na ordem, que permite ao homem estabelecer um perfeito acordo com a ordem moral, lhe garante, assim, um profundo sentimento de segurança.

Conforme já observado anteriormente, o sentimento ocupa um lugar fundamental na filosofia moral de Rousseau. Isso pode ser facilmente constatado ao se ter em vista o papel que a consciência, enquanto "instinto divino", desempenha no pensamento rousseauniano, ou ainda a força expansiva da piedade, que faz o homem "se estender sobre os outros seres" ao se identificar com aquele que sofre. Além desse aspecto da sensibilidade, Baczko

destaca o *sentimento do eu*, no qual o homem tem a experiência tanto da sua particularidade quanto da harmonia com o mundo. "Nos estados em que esse sentimento se torna particularmente intenso, a diferenciação entre o 'eu' e o mundo desaparece. Quando o homem é afetado exclusivamente pelo sentimento de sua existência, ele se basta plenamente e se identifica com a natureza" (BACZKO, 1974, p. 200). Esse é o sentimento vivido pelo homem natural que experimenta apenas o "sentimento de sua existência atual".

A descrição que Rousseau faz do estado natural é realizada a partir do "seu próprio coração", meditando e devaneando na floresta de Saint-Germain, buscando em si os traços do homem natural, um modelo a partir do qual é possível contrapor e, dessa forma, compreender melhor o homem que não participa mais da ordem. Segundo Baczko, a construção intelectual do estado de natureza operada por Rousseau procura racionalizar "o desejo de atingir uma coerência interna, de superar o conflito existente na sociedade entre o indivíduo e seu mundo" (BACZKO, 1974, p. 200).

Apesar da exclusão da participação na ordem estar diretamente associada ao nascimento da reflexão – classificada como "contra a natureza" –, é somente através da reflexão, do "conhecimento do mundo histórico como da ordem natural, que o homem pode tentar reconstituir no mundo social sua participação em uma totalidade moral" (BACZKO, 1974, p. 201). No mundo que surge com o decorrer da história não é mais possível conquistar a totalidade moral somente através da ordem da natureza. Essa *totalidade* precisa agora "ser construída, provir do exercício da vontade e da razão humana, já que, espontaneamente, apenas os conflitos e o mal moral surgem no curso da história, e não a negação do mal" (BACZKO, 1974, p. 201).

Ao desejo de participar na ordem da natureza, Baczko associa o de pertencer a uma comunidade na qual o homem possa identificar o eu com a totalidade moral e, dessa forma, interiorizar "o sentimento de dissolver o seu 'eu' no 'nós', em um ser coletivo com o qual eles se identificam num elo de solidariedade afetiva e moral" (BACZKO, 1974, p. 199). Isso não implica, entretanto, uma perda da sua individualidade, pois "participar na ordem, é ao mesmo tempo afirmar sua própria natureza, seu próprio 'eu', a liberdade de suas ações, e

essa conformidade com as disposições e os instintos que ele descobre como lhe sendo particulares, seus." (BACZKO, 1974, p. 199).

O que impulsiona a busca de superar o isolamento no qual o indivíduo moderno se vê condenado consiste exatamente na intensificação do sentimento do *eu* promovido pelo próprio isolamento. Existe, assim, uma relação direta entre o sentimento da individualidade e o desejo de transcendê-la, de experimentar a comunicação com o todo:

> Quando o indivíduo vive sua situação social como um conflito com as instituições sociais e políticas existentes, quando ele se sente estrangeiro e isolado em uma sociedade atomizada, esse sentimento tem por correlativo o desejo de participar de uma totalidade supraindividual e de se reintegrar na ordem moral. (...) Quanto mais ele toma consciência de sua particularidade individual e de sua alienação em relação à realidade social, de seu isolamento e de sua solidão, mais se exacerba seu desejo de participação no todo. Toda a sua personalidade se concentra nesse desejo, enquanto que a experiência desse desejo e de sua insatisfação intensifica o sentimento do eu. (BACZKO, 1974, p. 201)

A política deveria se apresentar justamente como a tentativa de estabelecer no mundo social uma totalidade análoga àquela que existe na natureza. Porém, o indivíduo percebe nitidamente sua impotência frente à sociedade hostil e desagregadora, e tal percepção o conduz a procurar alhures sua participação na totalidade. A ideia de ordem – que racionaliza esse conflito entre indivíduo e sociedade – pode então "contribuir para intensificar a vida espiritual, solitária; ela encorajava a se absorver na meditação, a sensibilidade e o sonho, a buscar na subjetividade o lugar onde poderia se afirmar o indivíduo que – por diversas razões – recusava esse ou aquele fragmento do mundo social." (BACZKO, 1974, p. 202).

Essa observação de Baczko vai justamente ao encontro daquilo que analisávamos nos tópicos anteriores sobre o refúgio de prazerosas sensações que Rousseau encontra no ambiente natural. Isolando-se dos homens, Jean-Jacques encontra na natureza o ambiente perfeito para escapar dos laços sociais que ainda atormentam sua imaginação. Para Rousseau, enquanto a vida social é marcada pela instabilidade das relações, causa de constantes sofrimentos, os passeios solitários nos bosques e florestas lhe proporcionam exatamente o oposto: a segurança e o prazer derivados do sentimento da ordem da natureza.

São essas experiências solitárias com a natureza que o favorecem na definição dos valores que ele aceita como universalmente bons e verdadeiros diante uma sociedade cujos indivíduos desprendem-se facilmente de qualquer preocupação com o bem do outro, com o bem comum.

A solução dos conflitos internos é então encontrada no momento em que o indivíduo define-se a si mesmo, "realizando as escolhas morais, adquirindo o sentimento de uma unidade interna, identificando sua própria vida moral com a ordem de valores transcendentes em relação à história" (BACZKO, 1974, p. 203). Eis os desafios para a conquista de si.

A solidão é o resultado da tomada de consciência do conflito entre o indivíduo e a realidade social. O indivíduo rejeita a sociedade da qual ele mesmo participa e se sente, assim, tirado da ordem: "Solitário entre os homens e dobrado sobre si mesmo, concentrando-se inteiramente na experiência intensa de seus próprios conflitos, ele busca, entretanto, sem interrupção a comunicação com outro, sonha com uma comunidade moral autêntica à qual ele poderia tomar parte" (BACZKO, 1974, p. 203). A solidão é necessária para que o indivíduo mantenha sua autonomia moral diante do mundo das aparências; entretanto, "é preciso que no mesmo movimento essa solidão seja ultrapassada: ao afirmar sua autonomia, o indivíduo aspira participar de uma totalidade moral autêntica" (BACZKO, 1974, p. 204). Dessa forma, o indivíduo toma consciência de sua solidão a partir de um esforço moral que lhe permite perceber que o mundo social é um mundo de aparência e de injustiça. É esse processo que possibilita igualmente a redescoberta de si mesmo.

Pode-se dizer, dessa forma, que o sistema filosófico do Vigário saboiano representa justamente esse esforço moral individual que procura superar o conflito interno através da redescoberta de si mesmo permitida pela apreensão da ordem. O itinerário percorrido pelo Vigário saboiano representa exatamente essa experiência de perceber o conflito com a realidade social, vivê-lo em toda sua dramaticidade e, por fim, conseguir superar a solidão, ao encontrar o seu lugar na ordem.

Ordem, filosofia e religião.

Excluído da vida espontânea, ingênua e ignorante do estado de natureza, o homem moderno descobre o conflito interno a partir da constatação de que as relações sociais são marcadas pela cisão entre o *ser* e o *parecer*, entre o *desejo* e o *poder*, entre a sua natureza e as exigências da vida em sociedade – a mesma situação na qual se encontra o Vigário, no início da *Profissão de fé*. Essa fratura interna impede que o homem seja feliz e virtuoso, o que torna necessário o restabelecimento da ordem, ou unidade, interior. Somente uma verdadeira filosofia – aquela que reconhece o papel fundamental da consciência como guia da conduta moral, assim como a necessidade da razão para o desenvolvimento da consciência – é capaz de apreender a ordem da natureza e de restabelecê-la no homem. Nas palavras de Burgelin, "sobre o plano do desenvolvimento consciente, a filosofia figura como uma segunda natureza, aquela que nos unifica quando a primeira não o pode mais" (1973, p. 93).

Mesmo que assumam alguma forma dogmática, os artigos de fé do Vigário saboiano representam os princípios metafísicos necessários para a visão de mundo que não permite a separação entre virtude e felicidade. O mundo não é movido por forças caóticas que impossibilitam a definição da verdade e de valores morais estáveis e universais, pelo contrário, ele possui uma causa primeira da qual tudo deriva. É através do desenvolvimento da razão que o homem pode então compreender essa ordem e o lugar que ele nela ocupa, exercício fundamental para o que Luc Vincenti denomina *felicidade do sábio*: "Rousseau nos lembra assim que a felicidade é parte integrante do exercício da filosofia" (2006, p. 101).

Se a filosofia do Vigário conduz à felicidade, isso se deve ao sentimento de segurança que deriva da concepção do universo como perfeitamente ordenado. O fim último permanece sempre inacessível ao entendimento humano, mas isso não impede constatar que existe uma vontade inteligente que ordena o universo, pois após comparar "os fins particulares, os meios, as relações ordenadas de toda espécie" (*OC* IV, p. 578-9) e perceber a "ordem sensível do universo", aquele que não possuir obstáculos para escutar o *sentimento interior* não poderá deixar de reconhecer que tal ordem se deve a uma *suprema*

inteligência. Ao observar a natureza e escutar o sentimento interior, qualquer um é capaz de concluir que a organização do todo não é resultado do acaso, mas, pelo contrário, sua causa pode ser encontrada apenas numa vontade inteligente.

Trata-se, portanto, de um processo que, partindo do olhar sobre a natureza, termina por alcançar a ideia de Deus. Entretanto, isso não permite concluir que, para Rousseau, o conhecimento sobre a existência de Deus seja realizado somente através das ideias que se formam a partir das experiências sensoriais: "ele escapa a todos os nossos sentidos; a obra se mostra, mas o operário se esconde" (*OC* IV, p. 551). Mesmo que os sentidos e a razão permitam ao homem perceber a inalterável regularidade dos fenômenos da natureza, que cada parte possui o seu lugar na ordem – elementos estes que compõem o "espetáculo da natureza" e que sugerem mesmo a existência da ordem – para atingir a ideia do todo ordenado, ou daquele que organiza o todo, é necessário o recurso à consciência. Conforme já mencionado no primeiro capítulo, quando a razão não é capaz de decidir sobre as coisas que realmente importam ao homem saber, cabe à consciência libertá-lo do violento estado de dúvida em que permaneceria caso não houvesse uma decisão sobre tais questões.

Interessa observar que, se por um lado a consciência confirma aquilo que a observação da natureza havia sugerido, por outro lado cabe à razão confirmar as verdades desvendadas pela consciência; é esse o papel da *Profissão de fé*, expor racionalmente as "certezas do coração". O longo discurso do Vigário saboiano procurará então mostrar o percurso que o conduziu à ideia a respeito do grande Ser.

O deslocamento do domínio sensorial e racional para o sentimento interior pode ser justificado pela impossibilidade de se explicar o *mundo interior* unicamente através das impressões sensoriais. Essa é a interpretação de Cassirer (1999), ele observa que o *caráter moral* não pode ser derivado da "multiplicidade de meras sensações". Dessa forma, na busca de explicar o universo moral, Rousseau chegará à religião, compreendendo a consciência moral como um "instinto divino" que "surge de um impulso imediato" e não "se baseia num mero raciocínio reflexivo" (CASSIRER, 1999, p. 104).

A saída do mundo sensorial operada por Rousseau ao descrever a origem da moralidade – que representa uma ruptura com a visão "positivista" dominante entre os enciclopedistas, como observa Cassirer (1999, p. 108) – tem como ponto de partida a própria ideia de liberdade, na medida em que esta é alcançada pela não redução da natureza humana aos *impulsos sensoriais*, e através de um esforço do próprio sujeito, "sem ajuda externa". Liberdade e religião encontram-se, desse modo, indissociáveis, "e o ponto central da religião reside desde então única e exclusivamente na teologia ética" (CASSIRER, 1999, p. 109).

O trabalho especulativo elaborado na *Profissão de fé* permanece, assim, limitado às questões práticas, ao que importa para conduzir o homem nas suas ações. O grande mérito que o Vigário atribui a si mesmo é o de ter conseguido libertar-se do angustiante estado de dúvida e de ter encontrado nas suas verdades especulativas os fundamentos para as regras de conduta. Ao sentir a existência do Deus bom e justo, princípio ordenador do universo, o Vigário encontra o verdadeiro centro da circunferência, na qual ele está, a partir de então, posicionado de acordo com a ordem.

É importante lembrar a insuficiência do amor da ordem, tendo em vista que o egoísta também pode amá-la, com a diferença que ele posiciona-se no centro da circunferência e "ordena o todo relativamente a ele". O sábio virtuoso, por outro lado, "é ordenado relativamente ao centro comum, que é Deus, e relativamente a todos os círculos concêntricos, que são as criaturas. Se a divindade não existe, apenas o mau raciocina e o bom não passa de um louco", afirma o Vigário (*OC* IV, p. 602). O passo fundamental para encontrar seu verdadeiro lugar na ordem consiste, portanto, em aceitar a existência de Deus. Eis a única base sólida e inalterável sobre a qual é possível estabelecer os princípios da moral, como aconselha Julie à Saint-Preux:

> Voltai novamente ao fundo de vossa consciência e indagai se não encontraríeis nele algum princípio esquecido que serviria para melhor ordenar todas as vossas ações e ligá-las mais solidamente entre si e com um objetivo comum. Não é suficiente, crede-me, que a virtude seja a base de vossa conduta, se não estabelecerdes essa mesma base sobre um alicerce inabalável. (*OC* II, pp. 357-8)

Percebe-se, dessa maneira, a fundamentação religiosa da moral em Rousseau[55], que recusa o *interesse* como fundamento da moral, tal como proposto por Helvétius[56]. A "celeste voz" da consciência garante ao genebrino a origem divina da moral. Se, por um lado, a razão desempenha um papel fundamental na formação da ideia de Deus, pois é através do raciocínio que o homem adquire as noções abstratas de causa, de causa primeira e de substância – a qual "reúne o sistema total dos seres sob uma única ideia" –, isso não quer dizer que a relação do homem com Deus seja de ordem filosófica. O caráter incompreensível de Deus, o sentimento inefável daquele que se sente diante do ser supremo, tornam a relação do homem com Deus sobretudo religiosa.

Cabe destacar, entretanto, que o esclarecimento promovido pela razão sobre os atributos divinos permite ao homem superar a idolatria, o que é imprescindível no pensamento religioso de Rousseau[57] que será discutido no capítulo seguinte.

[55] Sobre este tema conferir a tese de doutorado de Genildo Ferreira da Silva, *Rousseau e a fundamentação da moral: entre razão e religião*.

[56] Na *Profissão de fé*, o Vigário expressa claramente essa rejeição: "cada qual, dizem, concorre para o bem público por seu próprio interesse. Mas porque, então, o justo concorre para isso em seu próprio prejuízo? O que é morrer em seu próprio interesse?" (*OC* IV, p. 599).

[57] Ainda que, na famosa longa nota do final da *Profissão de fé*, o Vigário defenda a "paixão grande e forte" do fanatismo, "que eleva o coração do homem", contra a "indiferença filosófica" do ateísmo (cf. *OC* p. 632 e ss).

Capítulo III: O "cristianismo naturalizado" de Rousseau

"o verdadeiro Cristianismo não é senão a religião natural melhor aplicada"

(Carta ao pastor Petitpierre de 30 de dezembro de 1762)

Este capítulo procurará mostrar que o cristianismo defendido por Rousseau na segunda parte da *Profissão de fé do Vigário saboiano*, pode ser entendido como uma busca de delimitar, numa determinada religião histórica, o "essencial da religião"; isso permite a Jean-Jacques constituir sua religião natural, marcada fortemente pelo Evangelho. Essa presença das Escrituras na religião natural do Vigário termina então por estabelecer um vínculo entre o modelo divino da ordem da natureza e o modelo "divino"[58] do homem que soube viver plenamente de acordo com a ordem moral encontrado em Jesus.

Para Rousseau, de forma semelhante ao "livro da natureza", a bíblia é um livro fundamental, "mas somente na medida em que nossa consciência testemunha que seu ensinamento coincide com a verdadeira sabedoria", como observa Burgelin (1973, p. 428-9). A *Profissão de fé* não deixa de repercutir esse tipo de admiração pelas Escrituras, livro que, a partir de 1750, aproximadamente, será frequentemente consultado e lido pelo genebrino. Enquanto escrevia o *Emílio* e a *Nova Heloísa*, "minha leitura cotidiana da tarde era a Bíblia, e eu a li inteira ao menos cinco ou seis vezes em seguida", diz ele nas *Confissões* (*OC* I, p. 580).

O contraste entre duas passagens da *Profissão de fé* ilustra bem a relação que se pretende estabelecer aqui entre a ordem da natureza e o exemplo da ordem moral encontrado na Bíblia. Após denunciar a absurda intolerância das religiões e alegar a impossibilidade de encontrar a "religião verdadeira", o Vigário declara: "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 a adorar seu divino autor. Ninguém tem

[58] Conforme será visto mais adiante, existe em Rousseau uma grande discussão em torno da Revelação.

desculpas para não ler, pois ele fala a todos os homens uma língua inteligível a todos os espíritos" (*OC* IV, p. 624-5). Trata-se de uma questão já explorada na primeira parte da *Profissão de fé*, que despreza a filosofia e afirma que "nós podemos ser homens sem sermos eruditos (*savans*)" (*OC* IV, p. 601); entretanto, o alvo agora é a teologia. O cristão não precisa dos teólogos, tudo o que ele precisa saber sobre Deus está ao seu alcance através do *bom uso das faculdades imediatas que Deus lhe deu*. A própria natureza fornece os meios necessários para a apreensão da existência de Deus.

Curiosamente, no segundo parágrafo, após afirmar que "fechou todos os livros", o Vigário inicia um longo elogio ao Evangelho nos seguintes termos: "Confesso também que a majestade das Escrituras espanta-me, que a santidade do Evangelho fala ao meu coração. Vê os livros dos filósofos com toda 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?" (*OC* IV, p. 625). Não há como não se espantar com tal brusca mudança de rumo. Logo depois de defender que o melhor conhecimento que se pode ter sobre Deus deve ser feito a partir de si mesmo, através da razão guiada pela consciência, numa severa crítica aos dogmas das religiões históricas, o Vigário sugere o caráter divino de Jesus e dos Evangelhos: "O Evangelho tem marcas de verdade tão grandes, tão impressionantes, tão perfeitamente inimitáveis, que o seu inventor seria mais espantoso do que o herói." (*OC* IV, p. 627)

Certamente, se trata de um livro que tocou profundamente o coração de Rousseau[59], sua veracidade parece quase indiscutível para o Vigário. Mas o que torna um pouco problemática essa devoção ao Evangelho é a recusa do Vigário às "religiões históricas", segundo a terminologia adotada por Gouhier, que procura diferenciá-las da religião natural: "Aos olhos de Rousseau, a religião natural é o que há de propriamente religioso nas religiões históricas, o resto é apenas superstição, dogmas mais ou menos bárbaros, mistérios inúteis" (2005, p. 36). A *Profissão de fé* cumpre essa tarefa na medida em que restringe seus dogmas aos três "artigos de fé", as outras questões, examinadas

[59] Sobre a formação do sentimento religioso em Rousseau conferir: MASSON, Pierre-Maurice. *La Religion de J.J. Rousseau : La formation religieuse de Rousseau*.

minuciosamente pelos filósofos e teólogos, não merecem a mínima atenção dos homens, são "questões ociosas".

A crítica à religião

Para melhor compreender a redução das religiões à sua essência, é importante rever aqui a crítica elaborada pelo Vigário às religiões históricas, principalmente ao cristianismo, e perceber quais são os dogmas que, segundo Rousseau, ultrapassam os limites do essencial da religião.

Na única intervenção do jovem interlocutor do Vigário, exatamente na transição entre a primeira e a segunda parte da *Profissão de fé*, ele faz a seguinte demanda ao padre: "Fala-me da revelação das escrituras, desses dogmas obscuros sobre os quais erro desde a infância, sem os poder conceber nem acreditar neles, e sem ser capaz nem de admiti-los, nem de rejeitá-los" (*OC* IV, p. 606). O pedido do jovem aponta então para o problema da revelação, uma questão fundamental ainda não tratada pelo Vigário, fonte de dúvidas não apenas para o incrédulo adolescente.

A certeza já não é mais a mesma quando se trata destas questões. Enquanto os três dogmas da primeira parte são apresentados como verdades das quais o Vigário está "intimamente persuadido", o exame que ainda falta fazer representa "apenas confusão, mistério, obscuridade", "só resolvo a realizá-lo tremendo e digo-te mais as minhas dúvidas do que a minha opinião", hesita o Vigário (*OC* IV, p. 607). A segurança das verdades metafísicas, apresentadas anteriormente, cede lugar às incertezas relacionadas à revelação.

Se a ordem da natureza, a consciência e a razão já dizem tudo o que é preciso saber sobre Deus, o que os homens poderiam acrescentar?

> Longe de esclarecer as noções do grande Ser, vejo que os dogmas particulares os confundem (...); 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. (*OC* IV, p. 607)

Não falta clareza quanto à opinião do Vigário em relação às religiões particulares: ao invés de tornar os homens mais virtuosos e felizes, elas promovem o inverso e, obviamente, nada disso é necessário para que eles sejam salvos. A diversidade de opiniões sobre Deus, origem de conflitos e guerras, seria superada se os homens procurassem concebê-lo através do sentimento interior; "o culto que Deus pede é o do coração, e este, quando sincero, é sempre uniforme" (*OC* IV, p. 608). Dentre as diversas seitas, é impossível saber qual é "a certa" [60].

A "inspeção do universo" e o "bom uso" de suas faculdades limitaram a teologia do Vigário aos três artigos de fé, tudo o que ele sabe sobre Deus foi extraído de si próprio e da sua relação com a natureza. Existe uma insuperável dificuldade, para o padre saboiano, em sustentar sua crença em Deus a partir dos testemunhos de outros homens: "Quantos homens entre mim e Deus!" (*OC* IV, p. 610). Não existem motivos racionais para que Deus tenha escolhido esta via para se mostrar aos homens, lhes deixando a interminável tarefa de procurar atestar se os testemunhos são realmente verdadeiros. A simplicidade do povo, a ignorância e o fanatismo podem, perfeitamente, ter engendrado os prodígios e os milagres sobre os quais baseiam suas seitas. Com certa ironia, o Vigário defende que o verdadeiro milagre seria não haver milagres onde existem fanáticos perseguidos; para ele, é exatamente a ausência de milagres, "a ordem inalterável da natureza", sem exceções, que melhor atesta a existência de Deus, da "sábia mão" que rege a ordem do universo[61].

O que proporciona maior credibilidade para qualquer religião deve ser o elemento racional. "A fé torna-se segura e firme pelo entendimento. A melhor de todas as religiões é infalivelmente a mais clara", afirma o Vigário (*OC* IV, p. 614). Não haveria qualquer sentido em abandonar o entendimento quando se questiona sobre Deus; "dizer-me para submeter minha razão é ultrajar seu autor", conclui (*OC* IV, p. 614).

---

[60] Em nota de rodapé, Rousseau cita o *Traité de la Sagesse*, do padre católico, Pierre Charron. Nesse livro, publicado em 1601, Charron, que foi amigo de Montaigne, defende que as pessoas recebem sua religião não de Deus, mas do lugar onde nascem: "o lugar dá a religião; pertencemos àquela que o lugar onde nascemos e crescemos tem; somos circuncidados, batizados, judeus, maometanos e cristãos antes de saber que somos homens" (*apud OC* IV, p. 609).

[61] O importante tema a respeito do milagre será analisado mais adiante.

Esse tom racionalista que o Vigário adota na crítica às religiões particulares, e mais precisamente ao cristianismo, torna-se mais severo na disputa entre o "*Inspiré*" e o "*Raisoneur*". Como observa Burgelin (1969, p. 1579), apesar de Rousseau não pertencer a nenhum dos dois partidos representados no diálogo, "ele não se sente nem fanático nem raciocinador", e de nenhum deles expressarem "o pensamento irênico do Vigário, ou de Rousseau, é preciso confessar que o acento é mais racionalista". Tal julgamento nos parece acertado, pois toda a argumentação apresentada até então pelo Vigário, a favor da reflexão racional sobre as religiões e contra os milagres, aproxima-se muito mais do *Raisoneur* do que do *Inspiré*.

Certamente, não estaria de acordo com a sabedoria do Vigário a aceitação dos dogmas religiosos sem que sejam devidamente analisados. Um bom exemplo desta postura pode ser encontrado na crítica ao dogma cristão que condena os homens que não acreditam em seu Deus. Rousseau ironiza a atitude dos missionários que acreditam salvar a alma dos distantes habitantes que desconhecem o cristianismo. Um desses poderia seguramente questionar o missionário da seguinte maneira: "por que não viestes ensinar meu pai? Ou por que condenais este bom velho por jamais ter sabido nada a respeito? Será que ele deve ser eternamente punido por vossa preguiça, ele que era tão bom, tão prestativo, e só buscava a verdade?" (*OC* IV, p. 622). O Vigário ressalta a razão deste homem, que deveria, assim como qualquer homem "sensato", "mandar para bem longe o missionário que, antes da verificação das provas, quer apressar-se para instruí-lo e batizá-lo" (*OC* IV, p. 623). Novamente a razão apresenta-se como um recurso fundamental para o questionamento dos dogmas; caso não sejam razoáveis, não existe nenhum motivo para adotá-los. Este não é o caso, evidentemente, dos três dogmas estabelecidos a partir do raciocínio exposto na primeira parte da *Profissão de fé*.

Para o Vigário, não seria razoável acreditar que, dentre as religiões existentes, apenas uma seja verdadeira, e que todos os que não a seguem sejam condenados. Neste caso, todos deveriam se ocupar somente com a busca por esta religião que lhe garantiria a salvação e não haveria, assim, mais nenhuma profissão no mundo. Diante dessa hipótese

absurda, o Vigário conclui pela conveniência de cada um seguir a religião de seu pai[62] e desafia os intolerantes a demonstrarem o contrário a um "homem sensato".

É nesse momento em que o Vigário afirma ter "fechado todos os livros" e aberto somente o da natureza, que lhe permite adorar devidamente seu "divino autor". A continuação mais óbvia desse raciocínio seria o afastamento em relação a qualquer religião particular, porém, com já dito anteriormente, o discurso crítico em relação às religiões cede espaço para a defesa apaixonada do Evangelho.

Esse tema é direcionado pela busca de um posicionamento quanto à revelação, algo que o Vigário não consegue resolver completamente. "Se vejo a seu favor provas que não posso combater, vejo também contra ela objeções que não consigo resolver"; não há como responder definitivamente ao problema da revelação e, sendo assim, "não a admito, nem a rejeito", decide-se o Vigário, que permanece numa "dúvida respeitosa". Mas, a partir do momento em que se exige a "obrigação de reconhecê-la", o que seria "incompatível com a justiça de Deus" (*OC* IV, p. 625), o padre saboiano não hesita em rejeitar prontamente o dogma intolerante.

Percebe-se que, assim como qualquer outra religião, o cristianismo também precisa passar pelo exame da razão, ainda que seja essa a religião dos pais do Vigário. Para defender sua admiração pelo Evangelho, ele "propõe uma argumentação racional" que expressará "como o Evangelho tocou seu coração; sua consciência, sua razão, seu coração assim satisfeitos, o discípulo julgará ele mesmo se está convencido ou comovido" (BURGELIN, 1969, p. 1573).

Todo o encanto que o Vigário sente pelas Escrituras provém principalmente do modelo de homem virtuoso encontrado em Jesus. Um livro "ao mesmo tempo tão sublime e tão simples" que parece não ter uma autoria humana:

> É possível que aquele cuja história ele conta seja apenas um homem? (...) Que mansidão, que pureza em seus costumes! Que graça comovente em

[62] Na *Carta a Beaumont*, Rousseau defende a mesma ideia: "Um filho nunca está enganado em seguir a religião de seu pai" (*OC* IV, p. 978).

> suas lições! Que elevação em suas máximas! Que profunda sabedoria em seus discursos! Que presença de espírito, que finura e precisão nas respostas! Que domínio sobre as paixões! Onde está o homem, onde está o sábio que saiba agir, sofrer e morrer sem fraqueza e sem ostentação? (*OC* IV, p. 626)

A retórica empregada pelo autor da *Profissão de fé* denota sua intenção de distinguir o Evangelho dos outros livros, todos fechados pelo Vigário. Além do "livro da natureza", o livro que conta a vida virtuosa de Jesus permanece também aberto aos olhos de Rousseau, que não vê, na história da humanidade, outro homem que possa ser equiparado ao herói dos Evangelhos; nem mesmo Sócrates, cuja doce morte, "filosofando tranquilamente entre amigos", é contraposta a de Jesus, "expirando entre tormentos, injuriado, ridicularizado, amaldiçoado por todo um povo". É conhecida a conclusão do Vigário: "Se a vida e a morte de Sócrates são de um sábio, a vida e a morte de Jesus são de um Deus[63]" (*OC* IV, p. 626). O retrato do justo imaginário descrito por Platão na *República*, "coberto de todo opróbrio do crime e digno de todos os prêmios da virtude, pinta Jesus Cristo traço por traço", e não Sócrates (*OC* IV, p. 626).

Essa comparação entre Sócrates e Jesus é importante para o tema aqui discutido, na medida em que põe em evidência a questão das vidas exemplares que podem servir de inspiração na busca pela virtude. Tal estudo nos permitirá analisar justamente em que medida esses personagens exemplares representam uma espécie de incorporação da ordem que Rousseau observa na natureza. Pode-se também estabelecer um paralelo com a exposição do questionamento filosófico vivido pelo Vigário ao jovem incrédulo, exposição cujo objetivo seria o de oferecer ao jovem um exemplo, um modelo, que lhe permitiria o ordenamento na sua forma de pensar.

Antes de discutir o quanto Jesus desempenha esse papel "inspirador" no pensamento de Jean-Jacques, seria importante destacar também a presença da figura de Sócrates nos escritos de Rousseau. Posteriormente, a análise sobre a "divindade" de Jesus permitirá

[63] "O que é a morte de um Deus?", questiona-se Voltaire na margem do seu exemplar do *Emílio* (cf. BURGELIN, 1969, p. 1589).

compreender melhor por que, para o genebrino, o modelo extraído da religião é superior ao da filosofia.

Rousseau e Sócrates

Dentre as leituras da infância de Jean-Jacques Rousseau, aquelas de Plutarco ganham a sua preferência[64]. A partir da leitura sobre a vida dos grandes heróis gregos e romanos da Antiguidade retratados nas *Vidas Paralelas*, o leitor precoce de Genebra formou um "repertório de personagens exemplares, um armazém de modelos", como observa Gouhier (2005, p. 185).

Na primeira grande obra de Rousseau, aquela que o tornou célebre, o *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, é a imagem que ele possui sobre a Antiguidade que o inspirará. À sombra de um carvalho, quando se dirigia a Vincennes, durante a iluminação que o posiciona contra as ciências e as artes, o escrito que ele redige é denominado "prosopopeia de Fabricius", em homenagem ao cônsul romano conhecido pela sua austera honestidade e incorruptibilidade. O combate de Rousseau contra as artes, corrompidas pelo gosto do luxo, encontra no político romano um grande exemplo da recusa ao luxo.

Ainda no primeiro *Discurso,* Rousseau recorre à *Apologia de Sócrates* para mostrar a semelhança entre a sua atitude perante a pergunta da Academia de Dijon e a do grande filósofo grego perante os homens "sábios" de Atenas. Numa referência ao texto de Platão, o genebrino destaca o "julgamento que o primeiro e o mais infeliz" dentre os sábios virtuosos possuía em relação aos "Sabedores (*Savans*) e Artistas de seu tempo". O verdadeiro sábio de Atenas constatou que nem os "Poetas", nem os "Artistas", nem os "Sofistas" e os "Oradores", sabiam "o que era o verdadeiro, o belo e o bom" (*OC* III, p. 13). Sócrates também não o sabia, mas o saber que ele não sabia nada se constitui como um saber preferível aos demais. Rousseau reproduz no *Discurso sobre as Ciências e as Artes* essa máxima do pensamento socrático: "Foi assim que, colocando-me no lugar do oráculo e

[64] Sobre as leituras precoces da infância de Rousseau, conferir o primeiro livro das *Confissões*.

perguntando a mim mesmo o que eu mais gostaria de ser, se o que sou ou o que eles são, se saber o que eles aprenderam ou saber que nada sei, respondi a mim mesmo e ao deus: quero ficar como sou"[65] (*OC* III, p. 13). Eis o grande exemplo que Rousseau precisava para defender seu posicionamento diante das ciências e das artes: "Sócrates fazendo o elogio da ignorância!" (*OC* III, p. 13).

O personagem exemplar do sábio virtuoso demonstra, para Rousseau, que o problema não está nas ciências, em si mesmas, mas na sua origem, que se deve aos vícios humanos: "a astronomia nasceu da superstição; a eloquência, da ambição, do ódio, da adulação, da mentira; a geometria da avareza, a física, de uma curiosidade infantil; todas elas, e a própria moral, do orgulho humano" (*OC* III, p. 17). As ciências não causariam nenhum mal se fossem cultivadas pelas "inteligências celestiais", ou pelos "grandes homens", como Sócrates (cf. *Dernière Réponse*, *OC* III, p. 72).

Rousseau identifica-se completamente com o filósofo grego; para justificar o partido tomado no primeiro *Discurso*, ele afirma ser este o que "convém a um homem honesto que não sabe nada e que nem por isso se despreza" (*OC* III, p. 5). Em uma das seguidas defesas aos ataques sofridos pelo *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, ele afirma que "Sócrates perdeu a vida por ter dito precisamente as mesmas coisas que eu" (*Dernière Réponse, OC* III, p. 73). No século do Iluminismo, Sócrates não teria que beber a cicuta, "mas teria bebido, num gole ainda mais amargo, a zombaria insultante e o desprezo cem vezes pior do que a morte" (*OC* III, p. 15). O filósofo grego teria sofrido os mesmos males que Rousseau atribui a si mesmo, os quais são resumidos na epígrafe que abre o primeiro *Discurso*: "*Barbarus hic ego sum quia non intelligor illis*"[66].

Tal como Sócrates, Rousseau não se preocupa em agradar os homens, seu compromisso é com a verdade, mesmo que ela se contraponha a "tudo o que constitui, atualmente, a admiração dos homens". O autor do *Discurso sobre as Ciências e as Artes*

[65] Rousseau faz uma referência livre à *Apologia de Sócrates*, narrando com suas próprias palavras o raciocínio de Sócrates.

[66] "Eu sou um bárbaro aqui, pois não sou compreendido por ninguém". Esse mesmo verso de Ovídio é também a epígrafe do *Rousseau, juge de Jean-Jacques*.

não pode esperar, portanto, nada além da "desaprovação universal" (*OC* III, p. 3). Como se fosse uma repetição da condenação de Sócrates, cabe agora a Rousseau suportar heroicamente o peso do julgamento público. A atitude do genebrino será então, de certa forma, escorada no grande exemplo do mais sábio dos atenienses: se Sócrates "ressuscitasse entre nós (...) esse homem justo continuaria a desprezar nossas ciências vãs" (*OC* III, p. 13-4).

Gouhier observa que a identificação de Rousseau com Sócrates, presente no *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, possui uma sequência no *Discurso sobre a desigualdade*:

> No primeiro *Discurso*, seu "eu sei que nada sei" abre a crítica das ciências e das artes. No segundo, seu "conheça-te" abre a enquete sobre a natureza do homem e sua história. As duas lições, aliás, são complementares: saber que eu não sei nada, já é me conhecer e, por outro lado, é preciso descobrir a vaidade das ciências para compreender que a mais útil e a mais urgente é aquela do homem. (2005, p. 189)

Vale a pena lembrar aqui as primeiras palavras do prefácio do segundo *Discurso*. Palavras que definem a essência não apenas dessa obra, mas de grande parte do pensamento rousseauniano:

> O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem, e ouso afirmar que a simples inscrição do templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil que todos os grossos livros dos moralistas. Considero, ainda, o assunto deste discurso uma das questões mais interessantes que a filosofia possa propor e, infelizmente para nós, uma das mais espinhosas a que possam responder os filósofos; pois como conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, se não se começar a conhecer a eles mesmos? (*OC* III, p. 122)

Conhecimento indispensável, esse definido pelo ditame socrático; não existe verdadeira sabedoria sem o conhecimento de si mesmo. O *Emílio* retoma, logo nas primeiras páginas, o mesmo preceito: "Nosso verdadeiro estudo é o da condição humana. Aquele dentre nós que melhor sabe suportar os bens e os males dessa vida é, a meu ver, o mais bem educado" (*OC* IV, p. 252). Existe, portanto, uma relação direta entre a consciência do não saber, o conhecimento de si mesmo e a "arte de viver". Nas *Cartas morais* (*OC* IV, p. 1087), Rousseau expressa novamente a necessidade do conhecimento de

si para "saber viver", pois aquele que deseja ser feliz, que é o "objetivo da vida humana", depara-se com a "inconstância de nossos corações", a insaciabilidade dos desejos, com a ausência de uma "regra invariável", e assim, não consegue "saber como é preciso viver". A resolução desses tormentos exige que o homem estude a si mesmo, que ele leve "ao fundo de sua alma a chama da verdade". É preciso então "examinar uma vez tudo o que pensamos, tudo o que cremos, tudo o que sentimos e tudo o que devemos pensar, sentir e crer para ser feliz o tanto que o permite a condição humana"[67] (*OC* IV, p. 1087). Ora, a *Profissão de fé do Vigário saboiano* parece cumprir à risca esse programa, e atribui a devida atenção ao momento oportuno para a realização dessa empreitada, pois, como se pode ler no *Emílio*: "O homem é o último estudo do sábio" (*OC* IV, p. 458).

Ao retornar aos fundamentos da filosofia de Sócrates, Rousseau encontra igualmente o exemplo fornecido pela vida virtuosa do ateniense – o que não é um caso único, pois Rousseau reconhece também a existência de outros sábios –, constatação que o encoraja na busca pela virtude. Pode-se dizer que tais personagens exemplares demonstram a possibilidade concreta de os homens serem virtuosos e, dessa forma, alimentam a vontade de Jean-Jacques de igualar-se a eles, desejo expresso na *Carta a Franquières*: "Meu Deus! Dê-me virtudes, e me coloque um dia próximo dos Fénelons, dos Catões, dos Sócrates. Que me importará o resto do gênero humano? Eu não enrubescerei de ter sido homem" (*OC* IV, p. 1141-2).

Assim como Sócrates não é o único sábio, ele não é também, para Rousseau, o "herói absoluto", posto ocupado por Jesus. Gouhier aponta para um texto de 1751 em que o genebrino já delimitava a grandeza do filósofo grego: "Sócrates viveu e deplorou os sofrimentos de sua pátria; mas é a Trasíbulo que foi reservado de terminá-los" (*OC* II, p. 1263). Nesse texto, intitulado *Discurso sobre a questão: Qual é a virtude mais necessária ao herói e quais são os heróis a quem falta essa virtude? proposta em 1751 pela Academia de Córsega*, Rousseau diferencia o "sábio" do "herói". De acordo com Gouhier (2005, p. 191):

[67] Essa mesma passagem foi citada no primeiro capítulo deste trabalho para destacar a proximidade com o gesto cartesiano realizado nas *Meditações metafísicas* e no *Discurso do método*.

> Já se encontra aí aquilo que explica a inferioridade de todo filósofo e que resulta de certa ineficácia própria à filosofia: "o sábio" está em busca de sua própria felicidade e seu exemplo pode tocar somente alguns intelectuais; consequentemente, ele está sem ação sobre a vida da cidade; "o herói" quer "a felicidade dos homens", felicidade real em vista da qual, com ou sem a colaboração deles, ele se põe em obra.

No *Discurso sobre a desigualdade*, o elogio a Sócrates expõe igualmente seus limites. Quando Rousseau defende que a piedade é um sentimento natural, e não adquirido, ele refere-se ao ateniense nos seguintes termos: "Ainda que possa ser próprio de Sócrates e dos espíritos de sua têmpera adquirir a virtude pela razão, há muito tempo o gênero humano não existiria mais se sua conservação só dependesse dos que pertencem a esse grupo" (*OC* III, p. 156-7). Se é a razão que torna Sócrates um personagem exemplar, é também ela que limita o seu alcance, pois além da razão existe um sentimento mais forte na determinação moral: "O valor exemplar do caso Sócrates é então limitado pelo desenvolvimento intelectual que ele supõe", conclui Gouhier (2005, p. 191). No texto mencionado acima, sobre a pergunta proposta pela Academia de Córsega, Rousseau expressa essa incapacidade da filosofia de intervir na política: "O Filósofo pode dar ao Universo algumas instruções salutares; mas suas lições não corrigirão nunca os Grandes, que o desprezam, nem o Povo, que não o entende" (*OC* II, p. 1263). Rousseau não deixa de mencionar aqui o fracasso de Platão em Siracusa.

Outra comparação em relação a Sócrates, além daquela com Jesus, que será discutida mais adiante, refere-se a Catão. Tal comparação, realizada no artigo *Economia política*, visa mostrar exatamente a falta de alcance da sabedoria filosófica. O amor à pátria, sentimento derivado da piedade, no sentido em que faz os homens desejarem o bem de seus compatriotas, mas que deve também ao amor-próprio o impulso para a realização de grandes ações, esse sentimento patriótico é o que predomina em Catão. A virtude apoiada exclusivamente na razão, como a de Sócrates, não possui efeitos quando se trata de economia política, pois não é acompanhada do "ardor fervoroso e sublime no qual não brilha a mais pura virtude quando ela está separada" (*OC* III, p. 255).

Nesta comparação, entretanto, a sabedoria de Sócrates não é diminuída, mas o alcance das suas ações, em relação aos seus conterrâneos, é muito mais restrito do que o do

político romano. "Um instrui alguns particulares, combate os sofistas, e morre pela verdade; o outro defende o Estado, a liberdade, as leis contra os conquistadores do mundo, e deixa enfim a Terra quando não vê mais pátria a servir" (*OC* III, p. 255). O primeiro é o "mais sábio", o segundo é o "maior dos homens", "a virtude de Sócrates é aquela do mais sábio dos homens: mas entre César e Pompeu, Catão parece um deus entre os mortais (...). A virtude do primeiro faria sua felicidade, o segundo procuraria sua felicidade naquela de todos" (*OC* III, p. 255). Procurar a própria felicidade, entretanto, não é egoísmo, como observa Gouhier (2005, p. 193):

> A busca da felicidade é um desejo natural e, como tal, salutar, radicalmente distinto das suas metamorfoses num mundo corrompido onde o amor de si torna-se inveja, cupidez, vontade de poder. Aliás, Sócrates e Catão buscavam, um como o outro, sua felicidade: mas as circunstâncias são tais que o ateniense é um sem pátria e que o segundo, ao contrário, vive numa época em que o repouso da alma e a saúde da República são solidárias.

Se, do ponto de vista da ação, o exemplo de Catão permanece maior do que o de Sócrates, por outro lado, para aquele que não tem mais uma pátria a salvar[68], resta a busca pela saúde da *cidadela interior*, o que não desmerece sua sabedoria.

"Mais que um homem"

Conforme mencionado anteriormente, Jesus Cristo representa, para Rousseau, o "herói absoluto". Mesmo que tal preferência não retire o valor atribuído à vida virtuosa de Sócrates, assim como o heroísmo político de Catão não implica igualmente em um menosprezo pelo sábio grego, dentre os grandes personagens exemplares, Jesus permanece como o maior de todos, ele é incomparável. "Que preconceitos, que cegueira é preciso ter para ousar comparar o filho de Sofronisco com o filho de Maria! Que distância entre um e outro!" (*OC* IV, p. 626). Essas palavras da *Profissão de fé do Vigário saboiano* referem-se ao "justo imaginário" – descrito por Platão na *República* (cf. livro II, 361a-362b) – que,

[68] "Atenas já estava perdida, e Sócrates não tinha mais pátria senão o mundo inteiro" (*Economia política*, *OC* III, p. 255).

para Rousseau, não pode ser identificado com Sócrates, mas com Jesus, aí pintado "traço por traço"; como se a imaginação de Platão tivesse se tornado realidade nos Evangelhos e Cristo não fosse então "o Messias anunciado pelos Profetas, mas o 'justo imaginário' prefigurado por Platão" (GOUHIER, 2005, p. 204).

Na *Carta a Franquières*, Rousseau afirma que o julgamento que os filósofos fazem em favor de Sócrates, em relação a Jesus, provém do desconhecimento que se tem deste último. O autor do *Emílio*, entretanto, como "admirador de um e de outro", não pode "ser muito suspeito de preconceitos ao falar deles" (*OC* IV, p. 1145). Segundo Gouhier (2005, p. 201), Rousseau procura nesta passagem da *Carta* justificar a necessidade de ensinar a conhecer Jesus: "Rousseau não reprova mais seus adversários de beatificar Sócrates, mas de ignorar Jesus".

Se Jesus possui toda essa importância para o pensamento de Rousseau, enquanto aquele que é capaz de mostrar a verdade aos homens, cabe analisar o pensamento do genebrino a respeito da suposta divindade do "filho do homem". Rousseau utiliza diversas vezes a palavra "divino" para se referir a Jesus. Além da afirmação do Vigário, já mencionada anteriormente, de que a "a vida e morte e Jesus são de um Deus", Rousseau denomina Jesus na *Carta a Beaumont* de "mestre divino" (*OC* IV, p. 983). Nas *Cartas escritas da montanha* ele reconhece em Cristo "uma virtude mais que humana na sua conduta e uma sabedoria mais que humana nas suas lições" (*OC* III, p. 698-9) e o chama de "divino autor" (*OC* III, p. 704) do Cristianismo e de "iluminado do espírito de Deus" (*OC* III, p. 742). Na *Carta a Franquières* a expressão usada é de "o homem divino" para se referir àquele que possui "uma doçura que parece mais do anjo e do Deus do que do homem" (*OC* IV, p. 1146-7).

Tal denominação, segundo Gouhier, não deve ser entendida no sentido de reconhecer em Cristo a Segunda Pessoa da Trindade, o Deus encarnado destinado a salvar os homens. Também não se trata do "Homem-Deus, do homem que se faz Deus por uma tomada de consciência do divino imanente ao mundo, o que postula uma visão panteísta do universo incompatível com a transcendência do Ser supremo segundo a *Profissão de fé*"

(2005, p. 41). A divindade à qual Rousseau se refere está ligada à perfeita manifestação da razão e da consciência nas ações e nos ensinamento de Jesus. É por isso que "o voo sublime que toma sua grande alma o eleva sempre acima de todos os mortais" (*Carta a Franquières*, *OC* IV, p. 1146). Para Gouhier, essa elevação provém de uma inspiração:

> O homem perfeito segundo a natureza tornou-se tal por uma inspiração do Autor da natureza: a palavra "revelação" pode então ser retomada. Jesus não nos "revela" nada que não seja inacessível à razão e à consciência: mas a história tornou a razão e a consciência praticamente inacessível aos nossos espíritos, de modo que um "livro divino" vem a ser o mais curto caminho para o "instinto divino". (2005, p. 42)

A inspiração mencionada acima não poderia ser proveniente senão do Deus do Vigário saboiano, o Deus bom, autor da natureza. O traço essencial da natureza em Jesus define a sua humanidade e a sua bondade, qualidades que estão aí extremamente presentes: "Jesus é muito humano para ser apenas humano: o divino coincide com o muito humano" (GOUHIER, 2005, p. 43).

A admiração de Rousseau pelo Evangelho, centrada na virtude e bondade do herói hebreu, encontra nas Epístolas de São Paulo uma divergência em relação ao verdadeiro cristianismo. Sobre este apóstolo, Rousseau afirma que ele "era naturalmente perseguidor, e que não tinha compreendido Jesus-Cristo" (*Cartas escritas da montanha*, *OC* III, p. 702-3). O genebrino, por outro lado, é cristão "à moda de Tiago, escolhido pelo mestre em pessoa e que tinha recebido de sua própria boca as instruções que ele nos transmite" (*Cartas escritas da montanha*, *OC* III, p. 703). Pode-se reconhecer na ênfase que Tiago atribui às virtudes sociais, afirmando que a fé "sem as obras, está completamente morta" (Tiago 2:17), os elementos fundamentais do cristianismo de Jean-Jacques. O contrário da teologia do pecado e da graça, defendida por Paulo, que privilegia a salvação pela fé, não pelas obras.

Nas *Cartas escritas da montanha*, Rousseau descreve as qualidades que ele mais admira em Jesus:

> uma das coisas que me encantam no caráter de Jesus não é apenas a doçura dos hábitos, a simplicidade, mas a facilidade, 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. Seus discípulos não jejuavam, sua austeridade não era desagradável. 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. (*OC* III, p. 753-4)

Esse é, segundo Gouhier, o "divino mestre" da religião natural defendida por Rousseau, que afirma numa carta de 30 de dezembro de 1762, ao pastor Petitpierre: "o verdadeiro Cristianismo não é senão a religião natural melhor aplicada" (*apud* GOUHIER, 2005, p. 44). Importa ressaltar que o "verdadeiro Cristianismo" visado pelo genebrino não se identifica, evidentemente, com aquele que se afirma através da intolerância.

Rousseau conhece muito bem o Evangelho, as "divinas Escrituras", nas quais ele busca aprender através daquele que se identifica perfeitamente com a ordem moral. É a sabedoria presente neste livro que tanto encantou Jean-Jacques; sabedoria de grande utilidade para os que são sensíveis às suas palavras, como Rousseau declara na *Resposta ao Rei da Polônia*:

> Esse livro divino, o único necessário ao Cristão e o mais útil de todos, mesmo para os que não o forem, só precisa ser meditado para levar à alma o amor de seu Autor e a vontade de realizar seus preceitos. Jamais a virtude falou uma linguagem tão doce; jamais a sabedoria mais profunda exprimiu-se com tanta energia e simplicidade. Não se deixa a leitura sem se sentir melhor que antes. (*OC* III, p. 48-9)

Não há dúvida de que o ponto fundamental da admiração de Rousseau pelo Evangelho refere-se à moral, ao exemplo de Jesus que permite ao homem conhecer os seus deveres. "Sou Cristão, não como discípulo dos Padres, mas como discípulo de Jesus Cristo", diz Rousseau na *Carta a Beaumont*, "meu Mestre pouco discorreu sobre as sutilezas dos dogmas e insistiu muito sobre os deveres; prescreveu menos artigos de fé que boas obras; só ordenou acreditar no que era necessário para ser bom" (*OC* IV, p. 960).

A simplicidade do Evangelho permite que cada um possa, pela sua própria leitura e reflexão, reconhecer a *sabedoria mais profunda* expressa neste livro. A virtude exemplar do

sábio hebreu pode ser apreendida facilmente, sem a necessidade de se recorrer às interpretações proliferadas na história do cristianismo. Quando Rousseau se refere ao período em que a leitura da Bíblia tornou-se um evento diário na sua vida, ele constata que essa imersão nas *Escrituras* o fez "desprezar as baixas e estúpidas (*sottes*) interpretações que fazem de Jesus Cristo as pessoas menos dignas de entendê-lo" (*OC* I, p. 392).

Rousseau já havia tratado, na *Resposta ao Rei da Polônia*, do problema da introdução da filosofia grega no cristianismo, o que caracterizou, para o autor do *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, uma corrupção dos seus princípios fundamentais:

> À força de estudar os filósofos gregos, acreditou-se neles encontrar relações com o cristianismo. Ousou-se crer que a religião se tornaria mais respeitável se revestida pela autoridade filosófica. Houve tempo em que era preciso ser platônico para ser ortodoxo e pouco faltou para que, a princípio Platão, e depois Aristóteles, fossem colocados no altar ao lado de Jesus Cristo. (*OC* III, p. 47)

Retoma-se aqui um tema bastante caro a Jean-Jacques, o da vaidade dos filósofos, que não se preocupam realmente em buscar a verdade e defendê-la, mas desejam, antes de tudo, a glória. Movidos pelo desejo de se destacarem perante os outros, os filósofos introduzem no cristianismo o espírito competitivo das discussões filosóficas que afasta a doutrina de sua verdadeira fonte, o Evangelho:

> Logo não se contentaram mais com a simplicidade do Evangelho e da fé dos apóstolos; tinha-se de ter cada vez mais espírito do que os predecessores. Sutilizaram-se sobretudo os dogmas; cada um quis sustentar sua opinião, ninguém quis ceder. Apareceu a ambição de ser chefe de seita, em todas as partes pululara heresias. (*OC* III, p. 47)

Se na *Profissão de fé* o alvo das críticas à filosofia refere-se principalmente aos materialistas ateus do século XVIII, na *Resposta ao Rei da Polônia* Rousseau utiliza seu eloquente discurso antifilosófico para combater – apesar de dizer que se trata de se defender e não de atacar – aqueles que transformaram e obscureceram a simplicidade dos verdadeiros princípios cristãos, "esses homens frívolos que, com suas miseráveis disputas, aviltaram a simplicidade sublime do Evangelho e reduziram a doutrina de Jesus Cristo a silogismos" (*OC* III, p. 44).

Rousseau vê uma verdadeira oposição entre a filosofia dos padres da Igreja e a simplicidade com a qual Jesus pregou sua doutrina. Oposição que demonstra os equívocos do cristianismo na história, que o afastaram de sua virtuosa origem:

> Na instalação da nova lei, não foi a sábios que Jesus Cristo quis confiar sua doutrina e seu ministério. Seguiu, em sua escolha, a predileção que demonstrou em todas as ocasiões pelos pequenos e pelos simples. (...) Depois da morte de Jesus Cristo, doze pobres pescadores e artesãos quiseram instruir e converter o mundo. Seu método era simples; pregavam sem arte, mas com o coração comovido, e, de todos os milagres com os quais Deus honrava sua fé, o mais impressionante era a santidade de sua vida. (*OC* III, p. 45)

O tema da simplicidade, nos Evangelhos, merece ser destacado, pois remete à questão, já mencionada acima, da possibilidade de qualquer um que saiba ler poder apreender a "santidade" da vida de Jesus, que consiste, para Jean-Jacques, na beleza moral de suas ações e de suas palavras.

Ainda na *Resposta ao Rei da Polônia*, Rousseau surpreende-se que o autor "anônimo"[69] das refutações ao primeiro *Discurso* acredite que seja "necessário o estudo para admirar as belezas do universo. Afirma [o autor] que o próprio espetáculo da natureza, exposto, ao que parece, aos olhos de todos para a instrução dos simples, exige muita instrução nos seus observadores para ser percebido" (*OC* III, p. 40). Evidentemente, para Rousseau, não há necessidade de grandes estudos para se admirar com a beleza da natureza[70], o que não exclui, por outro lado, a necessidade de algum tipo de observação e raciocínio, por mais simples que sejam. Cabe lembrar o olhar do Vigário sobre a natureza que *compara* "as partes entre elas", *estuda* "seus concursos, suas relações" e *constata* "o concerto" (*OC* IV, p. 578).

Pode-se acrescentar que, da mesma forma que o espetáculo da natureza não precisa dos "vãos sistemas" filosóficos para ser contemplado, para perceber aí a mão do seu autor, o leitor dos Evangelhos não precisa igualmente, dentre outras, das "pueris sutilezas da

[69] O rei da Polônia permaneceu, primeiramente, no anonimato. Posteriormente ele reconheceu publicamente a autoria das objeções.

[70] Cabe lembrar que, para o autor do *Emílio*, a criança não é capaz de admirar-se com a ordem da natureza, o que se tornará possível a partir das novas aquisições da adolescência.

Escolástica, com as quais, sob o pretexto de esclarecer os princípios da Religião, enfraquece o espírito, substituindo a humildade cristã pelo orgulho científico" (*OC* III, p. 44). Essa independência do indivíduo em relação aos sistemas filosóficos – sejam estes de física ou de teologia – para a apreensão das verdades que realmente importam é ressaltada pelo Vigário saboiano na passagem que serve de diretriz para o presente trabalho: "Vê o espetáculo da natureza, escuta a voz interior. Deus não disse tudo a nossos olhos, à nossa consciência, aos nossos juízos? O que mais nos dirão os homens?" (*OC* IV, p. 607).

O Evangelho de acordo com a razão e a consciência

Aceitar a mensagem do Evangelho como verdade não representa, para Rousseau, uma grande dificuldade. Por outro lado, essa aceitação exige a obediência a um critério básico da racionalidade: Jean-Jacques admite como verdade somente aquilo que é "concebível".

Primeiramente, é necessário analisar a hipótese de que esse texto tenha sido inventado e de que Jesus não tenha existido. Para refutá-la, o Vigário argumenta que "seria mais inconcebível que vários homens combinados tivessem forjado esse livro do que apenas um só tenha fornecido o assunto" (*OC* IV, p. 627). O padre saboiano acrescenta ainda que "nunca os autores judeus teriam encontrado esse tom e essa moral, (...) o seu inventor seria mais espantoso do que o herói" (*idem*). A conclusão se dirige para a hipótese mais provável – ou mais "concebível" – de que o Evangelho não foi inventado e, consequentemente, de que Jesus tenha existido. Procura-se, dessa forma, defender a credibilidade do Evangelho através da argumentação racional.

Rousseau não ignora, entretanto, a existência de certas passagens que não merecem a mesma credibilidade: "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" (*OC* IV, p. 627). Mas se não é possível acreditar integralmente nesse livro, como deve se comportar então o fiel da religião natural diante das "coisas inacreditáveis"? "Continuar sendo modesto e circunspecto", responde o Vigário, "respeitar em silêncio o que não

poderíamos nem rejeitar, nem compreender, e humilhar-nos diante do grande Ser que é o único a saber a verdade" (*idem*). Essa postura, que o Vigário denomina "ceticismo involuntário", não representa um empecilho para sua fé, pois as dúvidas que surgem diante do que não se pode "nem rejeitar, nem compreender", quando se lê o Evangelho, não se estendem "aos pontos essenciais da prática" (*idem*). A impossibilidade do fiel de se decidir sobre tais questões não altera sua conduta, pois os dogmas aos quais se referem não têm influência sobre as ações. Na *Carta a Beaumont*, Rousseau defende que esse "ceticismo involuntário" é coerente com um "Cristão racional e de boa-fé que não quer saber das coisas do céu senão daquelas que ele pode compreender, aquelas que importam para a sua conduta, e que rejeita com o Apóstolo as questões pouco sensatas" (*OC* IV, p. 995-6).

Torna-se evidente, mais uma vez, que a finalidade moral do cristianismo de Rousseau é um elemento fundamental na definição de sua crença. As questões religiosas que não interferem na moral podem ser facilmente ignoradas, e Rousseau não rejeita a possibilidade de que o Evangelho possua certos equívocos. Nas *Cartas escritas da montanha*, os prosélitos imaginados pelo autor do *Emílio* fazem a seguinte observação:

> O caráter de verdade, de sabedoria e de santidade que ali se encontra nos ensina que essa história não foi essencialmente alterada, mas para nós não está demonstrado que isso absolutamente não tenha ocorrido. Quem sabe se as coisas que não compreendemos não seriam erros inseridos no texto? Quem sabe se discípulos tão inferiores ao seu mestre compreenderam-no bem e bem o divulgaram por toda parte? (*OC* III, p. 699-700)

O simples fiel conseguiria fazer a distinção do que está de acordo com os verdadeiros ensinamentos de Jesus, pois estes são reconhecidos pela razão e pela consciência como provenientes dessa figura exemplar que representa o caso limite do acordo com a natureza. Dessa forma, a religião natural não precisa se submeter, para distinguir a autenticidade dos relatos bíblicos, nem às "discussões da crítica", nem à "autoridade dos pastores".

Uma importante questão no discernimento do que justifica a "divindade" de Jesus refere-se à existência dos milagres. Para a religião natural, segundo Gouhier, tal divindade "não implica nenhum recurso ao sobrenatural. Em particular, nenhum recurso aos milagres"

(2005, p. 211). Na discussão que seguiu à condenação do *Emílio* e do *Contrato social*, o pastor genebrino Jacob Vernes acusa Rousseau, nas *Lettres sur le Christianisme de M. J.-J. Rousseau*, de não ser cristão, na medida em que ele não acredita nos milagres. Gouhier (2005) observa que os ministros de Genebra, mesmo os mais teologicamente liberais, estão inseridos na clássica tradição da apologética cristã que defende a divindade de Jesus Cristo através do argumento dos milagres. Esses ministros parecem ter visto na *Profissão de fé* uma ameaça ao, provavelmente, "último artigo que impede o cristianismo deles de ser uma simples religião natural" (GOUHIER, 2005, p. 212).

Vernes não aceita como verdadeira a admiração de Rousseau por Jesus, pois se esta é abertamente declarada na *Profissão de fé*, isso ocorre "após 43 páginas de objeções, empilhadas umas sobre as outras, contra toda Revelação pretendida divina" (*apud* GOUHIER, 2005, p. 212). Para o ministro, o Jesus de Rousseau não "se diz Enviado de Deus", o que comprometeria a verdadeira divindade de Cristo enquanto portador de uma mensagem divina que deve ser transmitida aos homens.

O papel dos milagres, no pensamento teológico representado aqui por Jacob Vernes, é o de garantir que Jesus seja verdadeiramente "Enviado de Deus". "Nessa perspectiva, 'Enviado de Deus', 'revelação' e milagres são inseparáveis; se retiramos os milagres, Jesus, dizendo-se 'Enviado de Deus', é 'um impostor' ou um 'insensato'" (GOUHIER, 2005, p. 213). Os milagres fornecem, portanto, a certeza de que os ensinamentos de Jesus sobre a *Ressurreição*, o *Julgamento* e a *Imortalidade bem-aventurada* são realmente divinos. Mesmo que a razão os julgue verossímeis e que o coração se entregue "com prazer a tais esperanças", diz Vernes, "eu confessarei, isso não me satisfaz; eu gostaria de certezas em um assunto de uma tão alta importância; eu gostaria poder me dizer: é demonstrado que aquele que me faz tais promessas é ele mesmo a *Ressurreição e a Vida*" (*apud* GOUHIER, 2005, p. 213). Vernes não discorda que a razão possa reconhecer a veracidade da mensagem moral de Jesus. Entretanto, quando ele se diz "Enviado de Deus", é necessário que tal origem seja comprovada.

Rousseau, por outro lado, não atribui nenhuma importância ao fato de Jesus se dizer "Enviado de Deus", qualificação que poderia ser até mesmo empregada pelo Vigário, mas num sentido diverso daquele de Vernes. Essa divergência entre "uma apologética fundada sobre o comentário de uma palavra de Jesus e uma apologética ligada a uma Cristologia filosófica" torna-se clara, segundo Gouhier (2005, p. 214), quando se analisa a discussão em torno do milagre.

De fato, como observa Candaux, o problema do milagre representava um obstáculo para o cristianismo esclarecido do século XVIII, que consistia na dificuldade em aceitar o milagre a partir de uma interpretação racional do Evangelho. Já existia, na segunda metade do século XVIII, uma longa tradição da crítica aos milagres. Bayle, Fontenelle, os deístas ingleses, como Shaftesbury e David Hume, "os filósofos franceses, do marquês d'Argens a Voltaire, criticaram, ridicularizaram, ou mesmo negaram totalmente os milagres" (1964, p. 1608). Até mesmo alguns pensadores católicos, como Malebranche, e alguns pietistas protestantes, como Marie Huber, haviam procurado reduzir o papel dos milagres, "sem esquecer Spinoza, que vê no milagre 'uma prova para os simples e os ignorantes'" (*idem*). Quando Rousseau realiza sua crítica aos milagres, portanto, ele não o faz solitariamente.

Nas *Cartas escritas da montanha*, no início da terceira carta, Rousseau argumenta que existem ao menos três formas do homem deixar-se persuadir da veracidade de uma doutrina. A primeira delas "decorre da natureza da doutrina, ou seja, de sua utilidade, sua beleza, sua santidade, sua verdade, sua profundidade, de todas as outras qualidades que podem anunciar aos homens as instruções da suprema sabedoria e os preceitos da suprema bondade" (*OC* III, p. 727-8). Se por um lado essa seria a maneira "mais segura", aquela que traz em si mesma uma prova e "dispensa qualquer outra", por outro, apenas os sábios, "que têm instrução e sabem raciocinar", seriam capazes de tal compreensão da doutrina, pois ela "exige estudo, reflexão, conhecimentos, discussões" (*OC* III, p. 728).

A segunda forma se dá através da virtude exemplar daquele que porta a mensagem: "Esse é o sinal que marca profundamente as pessoas boas e corretas que veem a verdade por toda parte onde veem a justiça, e só ouvem a voz de Deus na boca da Virtude" (*OC* III,

p. 728). O problema de se deixar assim persuadir está na possibilidade da aparência enganosa daquele que se diz mensageiro da verdade; os homens bons são sempre vulneráveis a serem enganados por impostores.

O milagre é a última das três. É o sinal mais impressionante para o "povo", pois afeta os homens através dos sentidos e "parece exigir o mínimo de exame e discussão". Como o povo é "incapaz de raciocínios encadeados, de observações lentas e seguras" (*OC* III, p. 729), esse é o tipo de sinal conveniente para convencê-lo. Ocorre, entretanto, o mesmo problema da possibilidade da falsa aparência, o que faz persistir sempre a suspeita sobre a veracidade do milagre.

Apenas o primeiro sinal, aquele que decorre do valor da doutrina, é verdadeiro, e a exigência do conhecimento necessário para compreendê-lo torna essa "prova" mais segura. Os outros dois são pouco confiáveis, mas são acessíveis aos simples. Rousseau conclui então que "só os bons raciocinadores podem ter uma fé sólida e segura; mas a bondade divina se presta às fraquezas do vulgo e quer lhe dar provas que para ele façam sentido" (*OC* III, p. 729).

Através da exposição sobre os sinais que permitem ao homem reconhecer os "Enviados de Deus", Rousseau procura mostrar que, segundo Gouhier, "a crítica aos milagres não compromete a defesa e a apologia do cristianismo, já que ela visa apenas um dos três sinais" (2005, p. 215), aquele que se apoia sobre a ideia de uma revelação sobrenatural. "Ora, numa religião natural, uma revelação sobrenatural é inútil, pois a natureza põe o homem em condição de conhecer o sentido de sua vida segundo a vontade de Deus e de agir em conformidade" (*idem*).

Mesmo que os milagres sejam metafisicamente possíveis, Rousseau sugere que "as maiores ideias que pudéssemos ter da sabedoria e da majestade divinas" estariam de acordo que Deus não os quer fazer, e "tão somente o orgulho humano seria contrário a isso" (*OC* III, p. 737). Ir além dessas conclusões, para Rousseau, seria adentrar em questões puramente ociosas: "evitemos, pois, ousar dirigir um olhar curioso para esses mistérios" (*idem*).

Um motivo para que a questão do milagre permaneça como mistério, diz respeito ao fato de que, se "um milagre é uma exceção às leis da natureza, para julgá-lo com segurança, é preciso conhecê-las todas" (*OC* III, p. 738), o que obviamente não é possível. Seria preciso saber exatamente, com alega o Vigário, "quais fatos estão na ordem da natureza e quais não estão, para dizer até que ponto um homem hábil pode fascinar os olhos dos simples, pode espantar até mesmo pessoas esclarecidas" (*OC* IV, p. 611). Se o homem sábio for testemunha de um fato inusitado, afirma Rousseau nas *Cartas escritas da montanha*, ele pode até mesmo acreditar naquilo que presenciou, mas "jamais afirmará que esse fato, por mais espantoso que possa ser, seja um milagre. Pois como poderia sabê-lo?" (*OC* III, p. 738). É esse mesmo raciocínio que Rousseau utiliza para justificar, nas *Confissões*, seu testemunho do "milagre" do bispo de Genebra, M. Bernex, cuja prece teria evitado o incêndio da casa de Mme. de Warens: "Eu tinha visto o Bispo em prece, e durante sua prece, eu tinha visto o vento mudar (...): eis o que eu podia dizer e certificar; mas, que uma dessas duas coisas foi a causa da outra, eis o que eu não devia atestar" (*OC* I, p. 121).

A existência ou não do milagre não constitui, para Rousseau, o problema central. Não se trata de rejeitá-los, mas tampouco de aceitá-los: "não os rejeitei, nem os rejeito", afirma nas *Cartas escritas da montanha*, "se tive razões para duvidar deles, de forma alguma dissimulei as razões para neles acreditar. Há uma grande diferença entre negar uma coisa e não afirmá-la" (*OC* III, p. 747). Para o Vigário saboiano, nas palavras de Gouhier, as críticas "vão se apoiar não sobre a possibilidade ou impossibilidade do milagre, mas sobre o fato de que o milagre está, por sua essência mesmo, condenado à inutilidade" (2005, p. 216).

Essa mesma indiferença em relação ao papel do milagre para o cristianismo é encontrada nos próprios ensinamentos de Jesus: "se Ele fez milagres durante sua vida, absolutamente não os fez como sinais de sua missão" (*OC* III, p. 732). Rousseau conhece bem o Evangelho e não ignora as passagens em que Jesus repudia esse tipo de uso do milagre. Dentre outras, Rousseau faz referência, nas *Cartas escritas da montanha*, às palavras de Jesus em Mateus, XVI, 4: "Esta geração perversa e adúltera pede um prodígio,

mas não lhe será dado outro prodígio senão o prodígio do profeta Jonas"[71]. Rousseau observa 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" (*OC* III, p. 734).

Como se pode ver, Rousseau procura restringir de tal forma o papel do milagre que este se torna um problema secundário e sem maiores repercussões para seu cristianismo. Sobre as conclusões do genebrino a respeito dessa questão, Gouhier faz uma interessante síntese:

> Esses [os milagres] não são metafisicamente impossíveis, e essa possibilidade resiste a toda refutação que se apoia sobre uma ciência imperfeita; mas o milagre não é tal senão pelos testemunhos, e a crítica dos testemunhos não autoriza a esperança de estabelecer com certeza o caráter miraculoso; nessas condições, o valor apologético do milagre está subordinado à ausência do espírito crítico e, já que a apologia da religião cristã, segundo o Vigário, não carece de boas razões para persuadir, ela não tem nenhuma necessidade de invocar as que são duvidosas. (2005, p. 217-8)

O cristianismo de Rousseau apoia-se, portanto, em bases mais sólidas que o testemunho dos homens, e o autor da *Profissão de fé do Vigário saboiano* afirma que isso não representa nenhum prejuízo para sua fé, uma vez que "há outras provas equivalentes ou superiores que o dispensam", como ele se defende nas *Carta a Beaumont* (*OC* IV, p. 991-2). Tais provas "equivalentes ou superiores" são aquelas que ele encontra na própria natureza da doutrina, provas que conduzem a uma fé sólida e segura, enquanto que uso apologético que se faz do milagre impede a verdadeira compreensão do Evangelho: "sustentarei sempre que o apoio que se quer dar à crença é o seu maior obstáculo: tirai os milagres do Evangelho e toda a Terra ficará aos pés de Jesus Cristo" (*Cartas escritas da montanha*, *OC* III, p. 735). Em suma, Rousseau procura fundar suas crenças "sobre os princípios da razão ou do bom senso e sobre o sentimento interior. Ele desvela as dúvidas e

[71] Rousseau explica que o sinal de Jonas, referido nesta passagem, não se trata igualmente de um milagre, mas do "mesmo sinal que Jesus empregava para os judeus" (*OC* III, p. 732), tal como se pode ler em Lucas XI, 30: "Porque, assim como Jonas foi um sinal para os ninivitas, assim o filho do homem será um sinal para essa geração".

dificuldades sobre o Cristo, fixando, entretanto, sua verdadeira convicção da pureza, da santidade de sua doutrina e da sua sublimidade" (SILVA, 2009, p. 64).

É justamente o exercício filosófico que permite a Rousseau elaborar toda essa crítica em torno da Revelação e dos milagres de Jesus; tarefa que consiste, de acordo com a definição de Gouhier (2005), numa "cristologia filosófica". Pode-se dizer que existe aqui um caráter marcadamente protestante, na medida em que se admite o livre exame dos textos sagrados; exame apoiado sempre sobre a razão, mas que no caso de Rousseau acrescenta-se a consciência.

Rousseau não abandona a função propriamente religiosa do Evangelho, pois o que ele busca ao elaborar seu próprio pensamento a respeito desse texto é, de certa forma, uma definição daquilo que ele admite como essencial para a sua salvação, do que realmente pertence à religião natural, em outra palavras, ele procura estabelecer os princípios fundamentais do seu cristianismo. Como observa Silva, "no fundo, Rousseau exprime uma ligação profunda com os sentimentos religiosos, para ele, preservar alguma ligação com a divindade não é um problema. O problema maior são os homens que se autointitulam representantes e intérpretes do Cristo" (2009, p. 64). É exatamente esse o motivo que exige o exercício pessoal e racional a respeito do Evangelho, pois aceitar os homens como mediadores entre ele e Deus está realmente fora de questão para Rousseau.

Tal como o genebrino, cada um pode, a partir de suas próprias faculdades naturais, discernir no Evangelho aquilo que verdadeiramente concerne à salvação. Nisso consiste a verdadeira tolerância da religião protestante, "pois o único dogma que ela não tolera é o da intolerância", afirma Rousseau nas *Cartas escritas da montanha* (*OC* III, p. 716). Na relação entre as diferentes seitas protestantes, "cada uma delas considera que as demais incorrem em erro, mas nenhuma considera ou deve considerar tal erro como um obstáculo para a salvação" (*idem*). Existe, portanto, uma "barreira intransponível" (*idem*) que separa os protestantes dos católicos quando a Igreja romana prega que "fora da Igreja não existe salvação".

Apesar dos elogios de Rousseau ao protestantismo, a relação do cidadão de Genebra com a religião de sua pátria oscila entre um período de grande idealização, como pode ser vistos na dedicatória do segundo *Discurso*, para uma espécie de desilusão, após a condenação do *Contrato social* e o *Emílio* pelos seus compatriotas. "A chama que, em junho de 1762, queima o *Contrato social* e do *Emílio* destrói o mito de Genebra. (...) Rousseau constata, diante da fogueira que chamejam seus livros, quanto é difícil à religião natural de se introduzir numa religião histórica sem reação contra a sua essência", observa Gouhier (2005, p. 238-9). Para Rousseau, aqueles que condenaram seus livros não seguem verdadeiramente o protestantismo:

> Os reformados atuais, pelo menos os ministros, não conhecem ou não mais amam sua religião. Se a tivessem conhecido e amado, quando da publicação de meu livro, teriam, em uníssono, lançado um grito de alegria, teriam todos se unido comigo, posto que eu só atacava seus adversários. (*Cartas escritas da montanha*, *OC* III, p. 716)

Os Reformadores distanciaram-se da Reforma[72], e a essência da religião protestante, tão próxima à religião natural, foi esquecida durante o estabelecimento dessa religião histórica. Portanto, a religião natural de Rousseau diverge sensivelmente daquela dos Reformadores, como aponta Gouhier: "seria difícil reconhecer a teologia de Lutero, ou mesmo a de Calvino, nessa religião sem pecado, essa salvação sem a graça, esse Cristo sem Encarnação nem Redenção, esse primado das obras sobre a fé... De fato, Rousseau reconhece: os Reformadores foram infiéis ao espírito da santa Reforma" (2005, p. 238), pois eles não souberam preservar a tolerância religiosa, ao contrário do cristianismo de Rousseau, que procura ser uma espécie de aplicação da religião natural.

[72] Nas *Cartas escritas da montanha* o desengano de Rousseau em relação à religião de sua pátria transparece nas críticas que ele lança sobre os Reformadores: "De todas as seitas do cristianismo, a luterana me parece a mais inconsequente. Como por prazer reuniu apenas contra si todas as objeções que fazem uma contra a outra. Ela é particularmente intolerante como a Igreja Romana" (*OC* III, p. 716). Quanto a Calvino, alvo de elogios numa nota do *Contrato social* (cf. *OC* III, p. 382), Rousseau afirma que, "sem dúvida, era um grande homem. Mas, enfim era um homem, e, pior ainda, era um teólogo. Aliás, tinha todo o orgulho do gênio que se dá conta de sua superioridade e que se sente indignado se ela é questionada" (*OC* III, p. 715). No final da segunda *Carta*, Rousseau faz a mesma acusação contra a intolerância de Calvino: "que homem foi mais firme, mais imperativo, mais decisivo, mais divinamente infalível por vontade própria do que Calvino, para quem a menor oposição, a menor objeção que se ousasse lhe fazer era sempre uma obra de Satã, um crime digno da fogueira? Não foi apenas a Servet que custou a vida ter pensado diferentemente dele" (*OC* III, p. 726).

Sobre essa relação entre a religião natural e o cristianismo, tal como defendido pelo autor da *Profissão de fé do Vigário saboiano*, Gouhier observa que, se por um lado o cristianismo é "naturalizado", por outro lado a natureza é "cristianizada". Ainda que o sobrenatural não desempenhe nenhum papel na religião de Jean-Jacques, o transcendente não deixa de existir. Nas palavras de Gouhier:

> Os temas calvinistas, esvaziados de sua substância teológica, se reencontram no nível de uma natureza tornada princípio de salvação. A "imortal celeste voz", que é a consciência, corresponde ao tema da Palavra de Deus na leitura das Escrituras; a distinção radical entre o homem segundo a natureza e o homem segundo a história recupera o dualismo implicado no tema da queda; uma nova inocência imanente à natureza perdida reintroduz na vida não o tema da graça, mas a exigência para a qual respondia o tema da graça. (2005, p. 240-1)

A oposição que a teologia cristã tradicional estabelece entre *natureza* e *graça* encontra, na religião de Rousseau, uma nova concepção que obedece à distinção mencionada acima entre *natureza* e *história*. No primeiro caso, a natureza é marcada pelo pecado original, do qual o homem é salvo apenas pela graça. Na visão rousseauniana, é a natureza que permite a salvação do homem, enquanto que a origem do mal é encontrada na própria história. Ainda de acordo com Gouhier (2005, p. 46-7):

> Na realidade, passamos do esquema tradicional ao esquema rousseauísta quando a *natureza* toma o lugar da *graça* e a *história* o lugar da *natureza*: aqui, a *natureza* é para a *história* o que a *graça* era para a natureza. A natureza é então, em relação à história, uma espécie de supra-histórico paralelo ao sobrenatural que transcende a natureza no outro esquema. Assim, a natureza segundo Rousseau exclui o sobrenatural dos teólogos, pois ela mesma é a graça. (...) Jean-Jacques sentiu tão sinceramente a natureza como uma graça (...), uma graça que o liberta do mal, uma graça que faz participar em outra vida, uma graça que redunda em prece.

Apesar das diferenças entre o cristianismo tradicional e aquele de Jean-Jacques Rousseau, existe um importante ponto em comum que diz respeito ao permanente conflito interno ao qual o homem está sujeito; nos dois casos o homem é visto como um ser dividido que precisa encontrar a salvação. Para Rousseau, esta conquista não se realiza senão através do percurso filosófico e religioso que procura apreender e restaurar a ordem da natureza.

Da ordem da natureza à apreensão da verdade

Na *Ficção ou Peça Alegórica sobre a Revelação*, texto escrito provavelmente na primavera de 1756, Rousseau reúne as duas apreensões referidas acima, a da ordem da natureza e a moral "divina" de Jesus, num processo que Starobinski denomina "os momentos sucessivos de um advento da verdade" (1991, p. 75). O primeiro desses momentos surge a partir da contemplação da natureza, muito semelhante ao *caminhante solitário*:

> Foi durante uma bela tarde de verão que o primeiro homem a tentar filosofar, entregue a um profundo e delicioso devaneio, e guiado por aquele entusiasmo involuntário que transporta, às vezes, a alma para fora de sua morada, e a faz, por assim dizer, abraçar todo o universo, ousou elevar suas reflexões até o santuário da Natureza e penetrar, pelo pensamento, tão longe quanto é permitido à sabedoria humana alcançar. (*OC* IV, p. 1044)

Entregue à contemplação, o homem expande sua alma sobre o universo e procura alguma explicação para o espetáculo que tem diante de seus olhos. Eis a causa do nascimento da filosofia: a admiração que provém da "percepção de uma ordem, simultaneamente no espaço e no tempo, harmonia entre as partes do universo, regularidade nos movimentos dos astros ou na sucessão das estações" (GOUHIER, 2005, p. 197). O despertar da busca filosófica identifica-se com o questionamento a respeito da origem da ordem da natureza, ou melhor, sobre o "mecanismo inconcebível" que submete todos os astros a uma mesma lei e que liga todas as partes entre si.

Os temas fundamentais da *Profissão de fé do Vigário saboiano* já são propostos pelo filósofo da *Peça Alegórica*, que questiona sobre a causa do movimento ordenado da natureza, "as sensações, a capacidade de pensar, a liberdade de querer e de agir" dos homens, sobre a "estranha faculdade" que une as partes do universo "em meu pensamento, em uma espécie de sistema que suspeito existir sem concebê-lo" (*OC* IV, p. 1045).

Se as respostas dos materialistas[73] são especuladas pelo filósofo, é apenas para rejeitá-las logo depois. Os questionamentos permanecem sem respostas e, como consequência, o espetáculo perde seu encanto; "a fantasia de explicá-lo havia lhe retirado todo o prazer de fruí-lo" (*OC* IV, p. 1047). Quando estava desistindo de suas buscas filosóficas, que não encontraram nenhuma resposta através apenas do uso da razão, uma verdadeira iluminação lhe traz a verdade: "de repente um raio de luz veio tocar seu espírito e desvendar-lhe essas sublimes verdades que não cabe ao homem conhecer por si mesmo, e que a razão humana permite confirmar, mas não descobrir" (*OC* IV, p. 1047). Recompensado pelo "amor sincero à verdade" e por "aceitar sua ignorância", o filósofo recebe então essa "graça" que lhe permite conceber o universo como "obra de um Ser poderoso, condutor de todas as coisas" (*OC* IV, p. 1047).

Ao ser presenteado com essas "luzes celestiais", o filósofo é tomado pelo desejo de comunicá-las aos outros homens, "e seus mais deliciosos pensamentos dirigiram-se para os projetos de sabedoria e felicidade que se propunha fazer os homens adotarem, mostrando-lhes, na perfeição de seu Autor comum, a fonte das virtudes que deveriam cumprir" (*OC* IV, p. 1048). Papel semelhante ao do Vigário saboiano, esse de ensinar

> os homens a se verem como instrumentos de uma vontade suprema que os une uns aos outros e a um todo mais amplo, a desprezar os males dessa curta vida, que é apenas uma passagem para retornar ao ser eterno do qual extraem sua existência, e a amarem-se como irmãos destinados a se reunir, um dia, no seio do Pai comum. (*OC* IV, p. 1048)

Seria este, portanto, o verdadeiro papel do filósofo: comunicar aos homens a verdade apreendida através do olhar que se volta para o grande Ser e encontra aí o princípio ordenador, não apenas do universo, mas também da moral. Trata-se, evidentemente, da mesma verdade descoberta pelo Vigário, que acredita poder ajudar o jovem incrédulo a recuperar a tranquilidade de sua alma expondo-lhe o percurso espiritual que permitiu ao padre reencontrar sua fé, uma vez que ele consentiu definitivamente à verdade dos três artigos de fé.

[73] Os materialistas atribuem a origem do movimento à própria matéria e defendem a origem fortuita do universo.

Outra verdade será revelada ao filósofo através do sonho em que ele, adormecido devido ao cansaço de suas contemplações, se vê em um edifício cujo domo é sustentado por sete estátuas "horríveis e disformes" quando vistas de perto, mas que ganhavam uma aparência encantadora quando eram olhadas do centro do edifício, onde se encontrava "uma oitava estátua, à qual todo o edifício estava consagrado" e que permanecia "envolta por um véu impenetrável". Cada um adorava essa estátua de acordo com sua imaginação, que "pintava-a segundo seus próprios caracteres e paixões; e cada qual, tanto mais ligado ao objeto de seu culto quanto mais imaginário ele era, colocava sob esse misterioso véu apenas o ídolo de seu coração" (*OC* IV, p. 1049). O cenário ao redor do altar, sobre o qual estava erguida essa estátua, era o de uma "contínua carnificina", uma "monstruosa mistura de assassinato e de prostituição" (*OC* IV, p. 1050).

As pessoas eram vendadas pelos ministros do templo e conduzidas até o altar central, onde retomavam a visão e eram iludidas pela falsa aparência das outras sete estátuas e pelos "vapores de um incenso espesso que subia à cabeça e perturbava a razão" (*OC* IV, p. 1050). Se durante o percurso alguém retirasse a venda dos olhos, os ministros "pronunciavam sobre ele algumas palavras mágicas que lhe davam a aparência de um monstro sob a qual, abominado por todos e irreconhecível para os seus, não tardava a ser estraçalhado pela assembleia" (*OC* IV, p. 1050).

Quando o filósofo decidira sair deste lugar, o "ser invisível que já lhe falara" o detém e diz: "acabas de compreender a cegueira dos povos, resta-te ainda ver qual é o destino dos sábios neste lugar" (*OC* IV, p. 1051). Para desvelar a estátua e mostrar aos homens o horror que ocorria ao redor deles, mas ocultado com a ajuda dos ministros do templo, três sábios tentarão revelar a verdade ao povo. Starobinski (1991), que vê na descrição desse espetáculo assombroso os mesmos temas da ilusão e da aparência enganadora expostos no primeiro *Discurso*, observa que "Rousseau descreve alegoricamente a iniciativa do *herói libertador*; pois o símbolo é aqui aquele mesmo da *Aufklärung*: o herói devolve a visão aos homens cegados, torna visível o que estava velado, traz a luz" (1991, p. 77). O primeiro deles, que o comentador sugere ser "um duplo do filósofo", pois está "vestido exatamente como ele", procura devolver a visão, "sem causar

transtorno aparente", a alguns dos que se dirigiam ao altar, mas o artifício foi rapidamente percebido e o primeiro mártir da verdade foi imolado no altar "sob a aclamação unânime do rebanho cego" (*OC* IV, p. 1051).

O próximo a tentar *esclarecer* o povo é facilmente identificado com Sócrates. Um velho que se diz cego e que, portanto, não seria preciso vendá-lo para conduzi-lo ao centro do edifício. Ao chegar ao altar, o velho surpreendentemente retira o véu da estátua, expondo a todos o "êxtase e o furor" pintados em seu rosto, a humanidade que era sufocada sob seus pés, enquanto "seus olhos estavam ternamente voltados para o céu" (*OC* IV, p. 1052). Os espectadores, entretanto, "viram nela não uma imagem de crueldade, mas um entusiasmo celestial; e sentiram aumentar pela estátua assim descoberta a devoção que tinham antes de conhecê-la" (*OC* IV, p. 1052). A ineficiência do gesto do velho é então posta em evidência pela sua condenação a beber a "água verde". Para Starobinski, a alegoria não é difícil de ser decifrada:

> o ídolo não passa do fanatismo, que sacrifica os homens fingindo adorar o céu. É o adversário que a filosofia das Luzes decidiu destruir; e que Rousseau aqui faz causa comum com os Filósofos, que criticam duramente os padres impostores e a crueldade supersticiosa. (1991, p. 77-8)

Rousseau percebe, segundo o comentador, outra dificuldade no combate ao fanatismo, qual seja, a insuficiência de se desvelar o mal: "seu poder de ilusão e de fascínio permanece inteiro. (...) A face real do mal foi posta a nu: mas ainda não é o bastante. Resta manifestar a verdade do bem. O ato essencial ainda não foi consumado" (STAROBINSKI, 1991, p. 78). Para consumá-lo, Rousseau introduz em cena o grande herói da *Peça Alegórica*, que aparece repentinamente sobre o altar e é anunciado como o "filho do homem".

Nessa terceira tentativa de afastar o povo da sua equivocada adoração ao ídolo cruel, haverá uma reação, por parte dos homens cegos, totalmente oposta às duas anteriores. Isso, pois aquele que surge no altar é o portador da "moral divina", que se manifesta como uma verdade imediata:

> *Meus filhos*, diz ele num tom terno que penetrava a alma, *venho expiar e curar vossos erros, amai aquele que vos ama e conhecei aquele que é*. No mesmo instante, tomando a estátua, derrubou-a por terra sem esforço, e, subindo sobre o pedestal de maneira tão calma, parecia antes retomar seu lugar que usurpar o de outro.
> Ao pregar uma moral divina, o popular e firme desconhecido arrebatava todos. (...) pintou o amor dos homens e todas as virtudes com traços tão tocantes e com cores tão amáveis que, exceto os oficiais do templo, inimigos por sua própria condição de toda a humanidade, ninguém escutou sem ficar enternecido e sem amar mais seus deveres e a felicidade dos outros. (...) bastava apenas ouvi-lo uma vez para ter a certeza de admirá-lo para sempre, sentia-se que a linguagem da verdade nada lhe custava, pois ele tinha a fonte dela em si mesmo. (*OC* IV, p. 1053-4)

A referência é, evidentemente, a Jesus, no qual os homens do templo verão a encarnação da verdade, que assume "sem esforço" o lugar da estátua. Para Starobinski, trata-se da transparente manifestação de uma consciência que é fonte da verdade universal: "o Bem aparece no mundo através de um *eu* que o deixa transparecer" (1991, p. 78). A verdade, portanto, é reconhecida devido à transparência com que esta consciência apresenta-se aos homens. Uma verdade fácil de ser percebida e compreendida, pois não exige esforço daquele que a pronuncia. Dessa forma, Jesus é representado como "educador da humanidade" que conquista o coração dos homens através dos seus ternos discursos, e não por uma suposta divindade mediadora:

> O Cristo de Rousseau não é um mediador; é apenas um grande *exemplo*. Se é maior que Sócrates, não é por sua divindade, mas por sua mais corajosa humanidade. Em parte nenhuma a morte de Cristo aparece em sua dimensão teológica, como o ato reparador que estaria no centro da história humana. A morte de Cristo é apenas o arquétipo admirável da morte do justo caluniado por todo o seu povo. (STAROBINSKI, 1991, p. 79)

Toda a magnitude atribuída a Jesus permanece, para Rousseau, circunscrita na dimensão moral do seu exemplo. As grandes questões teológicas, como a Revelação e a realização de milagres, são irrelevantes para o genebrino. O que realmente importa é esse papel educador da comunicação transparente de uma consciência que permite aos "espectadores" encontrarem aí a verdade:

> Cada um de nós pode fazer como ele. Recolher-se em si mesmo, aí encontrar a fonte, reconhecer a "voz da consciência". Cada um poderia

> tornar-se então – a exemplo de Cristo – o educador do gênero humano, que exalta os corações e neles desperta uma bondade paralisada. A imitação de Jesus Cristo, em Rousseau, é a imitação do ato "divino" pelo qual uma consciência humana solitária se torna fonte de verdade ou transparência a uma verdade do além. 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". Rousseau, que não procurará sua salvação por meio de Cristo, quer enunciar a verdade como Cristo. (STAROBINSKI, 1991, p. 79-80)

Na *Peça Alegórica*, o advento dessa verdade passa, primeiramente, pelo desvelamento que denuncia a aparência enganosa daquilo que ocorre no templo. O objetivo do desvelamento é o de mostrar os erros originados nas ilusões[74], aos quais estão sujeitos os homens. Nesse sentido, a crítica filosófica às mentiras das Igrejas não bastam, essa função já era bem desempenhada pelos filósofos aos quais Rousseau se opunha. Ele pretende desmascarar também os *philosophes*, que são, de fato, pretensos desmascaradores.

A homenagem à estátua feita pelo personagem que representa Sócrates[75], na *Peça alegórica*, demonstra esse papel ambíguo dos filósofos, que terminam por adorar as mentiras que desvelam: "Quando os 'holbachianos' arrancam as máscaras dos déspotas e dos padres, descobrem o rosto hipócrita do interesse" (STAROBINSKI, 1991, p. 83). Entretanto, de acordo com o materialismo que eles defendem, a natureza, assim como a moral dos homens, obedece somente o encadeamento necessário de causas e efeitos, o mecanicismo da necessidade física. Consequentemente, para a filosofia moral dos materialistas, seguir as próprias inclinações e interesses não constitui um vício; pelo contrário, isso seria o verdadeiro fundamento da moral: "Depois de ter acusado o interesse, Holbach e seus amigos restituem-lhe todos os seus direitos e aceitam sem muito pesar os

[74] No terceiro *Diálogo*, Rousseau defende que suas primeiras obras possuíam esse papel denunciador que procurava destruir a "ilusão que nos dá uma admiração estúpida pelos instrumentos de nossas misérias e em corrigir essa apreciação enganosa que nos faz honrar talentos perniciosos e desprezar virtudes úteis" (*OC* I, p. 934).

[75] "Mas o último discurso do velho, que foi uma homenagem muito nítida à própria estátua que havia desvelado, despertou no espírito do filósofo uma dúvida e um embaraço dos quais jamais pôde livrar-se, e ficou-lhe para sempre a incerteza sobre se tais palavras encerravam um sentido alegórico ou foram simplesmente um ato de submissão ao culto estabelecido pelas leis. Pois, dizia ele, se todas as maneiras de servir à divindade são-lhes indiferentes, é a obediência às leis que deve ter a preferência. Permanecia, no entanto, entre essa ação e a precedente uma contradição que lhe pareceu impossível de suprimir." (*OC* IV, p. 1053)

males da sociedade, com os quais não sofrem. (...) Arrancaram as máscaras apenas para dispensar todos os escrúpulos" (STAROBINSKI, 1991, p. 84). Para Rousseau, as denúncias dos *philosophes* contra os falsos valores da religião visavam apenas o desfrute de seus próprios prazeres sem tais inconvenientes: "cômoda filosofia dos felizes e dos ricos que criam seu paraíso neste mundo" (*Diálogos OC* I, p. 971). O combate de Rousseau contra a moral dos materialistas pode ser inserido, portanto, nesse processo de desvelamento do mal.

Uma vez desvelada a atração sedutora e ilusória do mal, resta ainda, para o genebrino, a revelação do bem, o que ocorre a partir da aparição de Cristo no templo da *Peça Alegórica*. Starobinski observa que a inexistência em Rousseau de um "otimismo realista", o impede de acreditar que seja possível encontrar uma verdade oculta nas coisas, "a única verdade que nos é acessível está em nossas ideias, ou em nossas sensações, ou ainda em nossos sentimentos – está na consciência" (STAROBINSKI, 1991, p. 84). Se a realidade última da natureza, do mundo exterior, permanece inacessível ao homem, por outro lado, é no mundo interior que ele pode encontrar a verdade do bem. É por esse motivo que o comentador compreende a revelação do bem como a manifestação de uma subjetividade, de uma consciência:

> Rousseau acomoda-se muito bem a um véu que ocultaria os objetos que desejamos conhecer (aí compreendida a noção de alma e a 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. Devemos apoiar-nos nas certezas interiores, que não são conhecimentos objetivos, mas que não deixam de ser certezas absolutas. A lei da consciência, que é a uma só vez razão universal e sentimento íntimo, oferece-nos um apoio inabalável. Kant, ao afirmar o primado da razão prática, não fará senão dar ao pensamento de Rousseau sua formulação filosófica completa. (STAROBINSKI, 1991, p. 86)

Starobinski ressalta acima o movimento de voltar-se para si mesmo através do qual o homem deve buscar a verdade e a virtude. Dessa forma, seguindo a interpretação do comentador, a contemplação da ordem da natureza, por si mesma, não é suficiente para a apreensão da verdade. Embora o filósofo de *Peça Alegórica* seja levado ao reconhecimento do grande ser, como causa primeira da ordem universal, através da contemplação do espetáculo da natureza, o processo do advento da verdade será concluído apenas pela

sublime aparição de Jesus, que apresenta, segundo Starobinski, a verdade da lei da consciência e ensina os homens a buscá-la dentro do si.

A moral divina que Rousseau encontra em Jesus é a mesma que está presente na consciência de todos os homens. Cada um pode buscar em si mesmo os princípios dessa moral que foram gravados por Deus no coração dos homens. Pode-se dizer que essa busca obedece a um progresso, dirigido pela razão, que parte da observação da natureza para a ideia de ordem e, em seguida, descobre em si mesmo um princípio cuja causa é a mesma da ordem que ele percebe na natureza. Sobre essa relação entre a ordem da natureza e a consciência, Burgelin conclui que "uma mesma sabedoria se expressa, então, no universo e na nossa alma" (1973, p. 340).

A virtude provém desse engajamento de si mesmo com a ordem, que não lhe é estranha e da qual o *eu* não é o centro. Uma ordem na qual "minha vida total, antes como depois da minha morte, esteja engajada, em que toda a minha atenção reúna o universal" (BURGELIN, 1973, p. 344). Para o Vigário saboiano, é exatamente o acordo entre a alma e a ordem provinda de Deus que lhe garante a felicidade:

> Já não sinto em mim senão a obra e o instrumento do grande Ser que quer o bem, que o faz, que fará o meu bem pela reunião das minhas vontades às suas e pelo bom uso de minha liberdade; digo sim à ordem que ele estabelece, certo de que um dia eu mesmo gozarei dessa ordem e de que nela encontrarei a felicidade, pois qual felicidade é mais doce do que se sentir em ordem num sistema onde tudo está bem? (*OC* IV, p. 603)

Trata-se aqui de uma reconciliação consigo mesmo, da difícil conquista da unidade, do viver de acordo com a natureza. Ora, para Rousseau, Jesus representa a encarnação exemplar dessa união do *eu* com a natureza, o "homem perfeito segundo a natureza", como observa Gouhier (2005, p. 40). Se a verdade, a bondade e a justiça são qualidades que se podem deduzir da ordem da natureza, e que refletem as de Deus, Jesus encarna perfeitamente estas virtudes: "Jesus, por sua palavra e sua ação, desvela e confirma o que a natureza diz ao coração de Rousseau" (VIZIER, 1975, p. 205).

Existe, portanto, no pensamento rousseauniano, uma relação direta entre a noção de natureza e a figura de Jesus Cristo: a natureza e o Evangelho tocam da mesma forma o

coração de Jean-Jacques. Se as palavras dos outros homens formam um obstáculo entre Rousseau e Deus – "quantos homens entre Deus e mim!", reclamava o Vigário – as palavras de Jesus, por outro lado, tem o efeito contrário, pois elas expressam exatamente o que a natureza revela aos homens: "tudo o que a razão e a consciência podem dizer sobre Deus e a alma, tudo o que elas podem nos prescrever, na ordem da vida interior como da vida social, o Cristo o expressou nas suas palavras, nos seus atos, na sua morte" (GOUHIER, 2005, p. 40). Para se compreender o papel do Evangelho na filosofia de Rousseau, é necessário, portanto, sublinhar essa proximidade entre Cristo e natureza, proximidade que acaba por definir a religião natural de Rousseau como um cristianismo naturalizado.

É certo que Rousseau procura defender enfaticamente sua religiosidade perante os incrédulos *philosophes*, mas o autor da *Profissão de fé* procura igualmente definir qual tipo de religião ele julga ser melhor. Esta última será encontrada num perfeito acordo com as verdades expressas pela ordem da natureza. Se a ordem revela um Deus bom e justo, qualquer religião que pregue a intolerância, o ódio e a injustiça, não pode ser considerada como verdadeira. A racionalidade, princípio nunca desmentido pelas leis que regem a natureza, não deve igualmente ser contrariada pelas doutrinas religiosas. Este é o fundamento da crítica rousseauniana às religiões que sustentam suas crenças através dos testemunhos de milagres, ou ainda, ao dogma cristão de que é preciso crer num determinado Deus para ser salvo. Porém, os graves problemas da religião levantados pelo Vigário saboiano referem-se não exatamente àquilo que contraria a razão, mas ao que contradiz a bondade e justiça do Ser supremo. Enquanto o caráter irracional referente à divindade de Jesus deixa o Vigário num estado de "dúvida respeitosa", qualquer traço de intolerância que decorra deste ou de outros dogmas são prontamente repudiados. Mesmo que exista um elemento fortemente racional no pensamento religioso expresso pela *Profissão de fé*, cabe sempre lembrar a impotência da razão em, por si mesma, estabelecer uma fundamentação para a moral. A impossibilidade de esclarecer racionalmente o que é Deus define, assim, o fundamento religioso da moral rousseauniana.

Os limites da razão impedem o Vigário igualmente de afirmar se existe uma religião que seja a certa, mas isso não o impossibilita de decidir sobre qual religião ele aceitará como sua. Enquanto o "livro da natureza" revela a existência da ordem, a grande admiração pelo Evangelho, pela beleza moral das palavras e ações de Jesus, move a vontade do Vigário em desfrutar os prazeres que só podem ser conquistados pela alma virtuosa. É dessa forma que a mensagem do Evangelho toca o coração do Vigário. Mesmo a dúvida, despertada pela razão, sobre a divindade de Jesus, não retira o caráter sublime do Evangelho, pois o que está em questão não são as verdades puramente metafísicas, mas, antes de tudo, as verdades morais. Concordo, assim, com a interpretação de Marcel Vizier (1975, p. 75), que descreve "o Jesus de Rousseau" como "apenas um grande Mestre, um maravilhoso Pedagogo, o arquétipo do perfeito cristão, no limite, o único verdadeiro cristão que jamais existiu. Mas ele não tem nenhum papel metafísico ou religioso, somente um papel ético". Se é a consciência que revela as verdades morais, é ela igualmente que revela esse tipo de "divindade" que Rousseau atribui a Jesus. A razão, por outro lado, demonstra para o genebrino que não são os milagres que conferem esse papel a Cristo, e que a intolerância religiosa representa o maior problema a ser combatido nas religiões.

Considerações finais

Uma importante questão, para o presente estudo, diz respeito à compreensão da Profissão de fé do Vigário saboiano como o resultado de uma tarefa que Jean-Jacques Rousseau impõe a si mesmo, e que possui a finalidade de, ao expressar claramente seu ponto de vista sobre os problemas metafísicos que o inquietam, estabelecer uma visão de mundo através da qual o sujeito poderia encontrar seu lugar na ordem da natureza, cujo centro comum a todos os seres seria o Deus ordenador.

Toda a sistematização metafísica realizada na primeira parte da *Profissão de fé*, e aqui analisada no primeiro capítulo, assim como a discussão desenvolvida no segundo capítulo a respeito do olhar rousseauniano sobre a natureza – que encontra aí uma perfeita manifestação da ordem, em contraposição ao caos da sociedade – e, por fim, a forma como Rousseau define seu cristianismo a partir dessa visão que ele possui da natureza, enfim, todos esses temas convergem para a busca de uma concepção filosófica e religiosa que corresponde às exigências morais do filósofo.

Se a razão se deixa abalar pelos argumentos ateus dos philosophes, que negam a existência não apenas do Deus transcendente, mas também da substância espiritual, por outro lado, o sentimento interior impede que Rousseau aceite as conclusões radicais dos materialistas. A consciência aponta justamente para a direção oposta, eis o dilema para o qual cabe ao Vigário saboiano expor sua devida resolução. A Profissão de fé manifesta exatamente a gravidade com que foi sentida a presença desse conflito, assim como a revolta diante uma filosofia que conduz à impossibilidade do estabelecimento de qualquer princípio moral que não seja o próprio interesse mundano.

Algo sugerido no estudo aqui realizado é que, na origem do processo de resolução desse conflito interior, encontra-se uma relação extremamente afetiva com o ambiente natural que representa sempre um lugar privilegiado onde o filósofo busca, senão as

respostas, ao menos uma espécie de inspiração para a definição das verdades nas quais ele pode, enfim, acreditar.

A partir do exposto nos três capítulos que compõem o presente trabalho, pode-se dizer que os fundamentos filosóficos definidos pelo Vigário saboiano, assim como a religião natural por ele pregada, apoiam-se, de certa forma, no olhar de admiração diante do perfeito ordenamento da natureza, o qual não poderia ser resultado senão da vontade inteligente afirmada nos dois primeiros artigos de fé.

Enquanto os sentidos e o sentimento interior parecem apreender a ordem da natureza através da comovente experiência, quase irrefletida, com o ambiente natural, cabe à razão, por outro lado, o trabalho de expressar sistematicamente, através do coerente ordenamento das ideias, um pensamento que esteja de acordo com aquilo que o sentimento interior anuncia ao sujeito. Trabalho indispensável para o Vigário, pois ele não aceitaria como verdadeiras as ideias que não atendessem seus critérios de racionalidade, mesmo que tais critérios possam ser questionados (assim como a razão singular de Rousseau).

Dessa forma, a argumentação racional que sustenta os três dogmas do padre saboiano permite justamente a possibilidade de que tais "verdades" sejam apropriadas pelo Vigário e, ao mesmo tempo, universalizadas, uma vez que podem ser estabelecidas e aceitas pelas faculdades naturais do conhecimento humano e são definidas, principalmente, através da observação da natureza.

Cabe lembrar que, além da discussão filosófica e religiosa desenvolvida na Profissão de fé, existe uma narrativa que descreve a conquista obtida pelo Vigário ao conseguir resolver as dúvidas que o deixavam no desconfortante ceticismo. A partir do momento em que o padre considera-se convencido pelas conclusões obtidas pelo seu raciocínio filosófico e religioso, ele se vê como um homem feliz que não é mais atingido pelo peso desconcertante da dúvida em relação às questões metafísicas fundamentais: a existência de Deus, da alma e da liberdade do homem.

O grande êxito da *Profissão de fé* consistiria, portanto, na apropriação dessas ideias como resultado de um cuidadoso percurso intelectual que oferece, para o Vigário, uma resposta que ele julga ser a mais próxima da verdade. Mesmo que o padre saboiano não veja Sócrates como o grande modelo para os homens, posto ocupado por Jesus, o sábio grego (assim como Descartes) parece indicar a forma como o Vigário deveria proceder na sua busca pela verdade, qual seja, a de procurar defini-la através do próprio esforço intelectual. Quando o Vigário recusa assumir-se como filósofo, ele não está, certamente, rejeitando esse papel fundamental da filosofia inaugurado por Sócrates. Da mesma forma, o ideal iluminista do *sapere aude*, tão elogiado por Kant, não parece ser esquecido na *Profissão de fé*, cuja tarefa primordial seria a de estabelecer, *a partir de si mesmo*, os princípios de um pensamento filosófico e religioso que estivessem de acordo com aquilo que Rousseau acredita representar uma perfeita manifestação da verdade, ou seja, a ordem da natureza.

Pode-se entender, portanto, o processo de restabelecimento da ordem como uma conciliação da razão com as verdades que o sentimento interior não é capaz de recusar. Ora, se existe uma ideia sobre a qual Rousseau não permite a mínima desconfiança é justamente aquela da ordem da natureza, que se apresenta como uma verdadeira evidência ao coração de Jean-Jacques. Enquanto a filosofia dos materialistas relativiza a noção do perfeito ordenamento da natureza, Rousseau a toma como algo absoluto, um princípio inquestionável.

O mesmo não ocorre quando se trata de certos temas sempre presentes no debate religioso e, mais especificamente, sobre o cristianismo. A decisão de permanecer no estado de "dúvida respeitosa" em relação ao dogma da Revelação, ou de recusar os milagres como prova da divindade de Jesus, e ainda a defesa da tolerância religiosa, assim como a afirmação de que o filho deve sempre seguir a religião de seus pais, tudo isso, enfim, demonstra muito bem que, para Rousseau, as verdades religiosas podem ser relativizadas de acordo com as crenças de cada povo, e também não é possível saber qual delas está certa.

Ainda que as crenças religiosas não apresentem a mesma certeza daquilo que se pode deduzir ao observar o espetáculo da natureza, o Vigário não deixa, entretanto, de se posicionar a respeito de qual religião ele assume como sendo a sua. Aqui, a admiração pela natureza encontra um paralelo no Evangelho. As palavras que descrevem a vida virtuosa de Jesus despertam, no Vigário, um sentimento semelhante ao que acompanha a prazerosa contemplação da natureza. A bondade e a simplicidade exemplares do sábio hebreu terminam por confirmar a possibilidade do perfeito restabelecimento da ordem da natureza entre os homens, que há muito tempo transformaram suas relações sociais num verdadeiro caos.

É interessante observar que, tanto em relação à natureza, como no que diz respeito a Jesus, o que move o pensamento de Rousseau é sempre um olhar que se admira, seja com a beleza sensorial que o cenário da natureza lhe oferece, seja com a beleza moral das palavras e ações de Cristo. Seria possível, portanto, aproximar o prazer decorrente da leitura do Evangelho com o da contemplação da natureza, na medida em que ambos representam a apreensão de uma ordem. Pode-se até dizer que, enquanto os passeios pelos bosques e florestas exercem sua terapêutica na alma sensível e desordenada do amante da natureza, a leitura do Evangelho conforta o inquieto coração do crente.

Não pretendemos afirmar, com isso, que a filosofia rousseauniana expressa pela voz do Vigário saboiano seja determinada pelo sentimento, mas somente constatar que a comovente admiração face aos grandes modelos, primeiramente o da natureza e depois o de Jesus, representam duas manifestações fundamentais do *amor da ordem*, esse impulso natural para o bem, o qual, por sua vez, é esclarecido apenas pela razão.

Percebemos, enfim, que a *Profissão de fé do Vigário saboiano*, ao expressar o processo de conhecimento do bem, termina por indicar claramente os guias que o homem poderia seguir quando busca a vida feliz. A sabedoria do Vigário saboiano consistiria, assim, em conseguir restaurar a ordem de sua alma através de uma filosofia que toma como princípio a ordem da natureza, mas que não deixa de se apoiar, igualmente, no grande

exemplo daquele que viveu perfeitamente de acordo com a ordem que se manifesta na natureza.

Traduções consultadas das obras de Rousseau:

Emílio; tradução: Roberto Leal Ferreira – 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a Religião e a Moral; tradução: José Oscar de Almeida Marques [et al.]. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

Textos autobiográficos e outros escritos; tradução: Fulvia Moretto. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

Cartas escritas da montanha; tradução: Maria Costança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC, UNESP, 2006.

Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; tradução: Lourdes Santos Machado, (Col. Os Pensadores) São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

Discurso sobre as Ciências e as Artes; tradução: Lourdes Santos Machado, (Col. Os Pensadores) São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

Ensaio sobre a origem das línguas; tradução: Fulvia Moretto. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1998.

O Contrato Social; tradução: Antônio de Pádua Danesi – 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1996.

A Nova Heloísa; tradução: Fulvia Moretto. São Paulo / Campinas: Editora HUCITEC e Editora da UNICAMP, 1994.

Os Devaneios do Caminhante Solitário; tradução: Fulvia Moretto – 3ª ed. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACZKO, Bronislaw. **Rousseau: Solitude et communauté**. Traduit du polonais par Claire Brendhel-Lamhout. Paris : École Pratique des Hautes Études et Mouton & Co, 1974.

BAYLE, Pierre. Dicionário Histórico e Crítico. Tradução: Plínio Junqueira Smith. In: **Sképsis,** ano I, nº2, 2007. pp. 149-169.

BENSAUDE-VINCENT, Bernadette. La nature laboratoire. In : BENSAUDE-VINCENT, B. et BERNARDI, B. **Rousseau et les Sciences**. Paris : l'Harmattan, 2003. pp. 155-174

BERGSON, Henri. **La pensée et le mouvant. Essais et conférences (Recueil d'articles et de conférences datant de 1903 à 1923)**. Edição eletrônica realizada do livro *La pensée et le mouvant*. Paris : Les Presses universitaires de France, 1969, 79^{e} édition. Consultado no sítio http://98266429.free.fr/up/1312187569.pdf em janeiro de 2014.

BERNARDI, Bruno. Présentation, notes, bibliographie et chronologie. In : ROUSSEAU, J.-J. **Profession de foi du Vicaire savoyard**. Paris : GF-Flammarion, 2010.

BÍBLIA SAGRADA. Consultada no sítio: www.bibliacatolica.com.br. Acessado em novembro de 2013.

BRÉHIER, Émile. Les lectures malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau. In. : **Études de Philosophie Moderne**. Paris : Presses Universitaires de France, 1965. pp. 84-100.

BURGELIN, P. Notes et variantes (*Émile ou De l'éducation*). In: **Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau.** Bibliothèque de la Pléiade, Tome IV, Paris, Gallimard, 1969.

BURGELIN, Pierre. **La philosophie de l´existence de Jean-Jacques Rousseau**. Seconde édition, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1973.

BURLAMAQUI, Jean-Jaques. **Principes du Droit Naturel : seconde partie** (2 volumes en 1 volume). Hildesheim, Zürich, New York : Georg Olms Verlag, 1984.

BUZON, Frédéric de et CARRAUD, Vincent. **Descartes et les « Principia » II : Corps et mouvement**. Paris : Presses Universitaires de France, 1994.

CANDAUX, Jean-Daniel. Notes et variantes (*Lettres écrites de la montagne*). In: **Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau.** Bibliothèque de la Pléiade, Tome III, Paris, Gallimard, 1964.

CASSIRER, Ernst. **La philosophie des Lumières**. Paris : Fayard, 1966.

CASSIRER, Ernst. **A Questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução: Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

CHARLES, Sébastien. Rousseau e o ceticismo das Luzes. In: **Rousseau e o iluminismo /** Genildo Ferreira da Silva (Org.). Salvador: Arcádia, 2009.

CHARRAK, André. Descartes et Rousseau, in CHARRAK, A. et SALEM, J. (éds), **Rousseau et la philosophie**, Paris : Publications de la Sorbonne, 2004.

CHARRAK, André. Présentation et notes. In: ROUSSEAU, J.-J., **Emile ou de l'éducation**. Paris : GF-Flammarion, 2009.

CHARRAK, André. **Rousseau : de l'empirisme à l'expérience**. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2013.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. **Traité des sensations**. Paris : Fayard, 1984.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. **Traité des Animaux**. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

DERATHÉ, R. **Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau**. Paris : Presses Universitaires de France, 1948.

DESCARTES, R. **Les Principes de la Philosophie : première partie.** Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Col. Os Pensadores, São Paulo: ed. Abril Cultural, 1983a.

DESCARTES, R. **Meditações.** Col. Os Pensadores, ed. Abril Cultural, São Paulo: ed. Abril Cultural, 1983b.

DIDEROT, D. Entretien entre d'Alembert et Diderot. In : **Oeuvres philosophiques de Diderot**. Paris : Garnier, 1990.

DIDEROT, D. Pensées sur l'interpretation de la nature. In : **Oeuvres philosophiques**. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2010.

DIDEROT, D. Principes philosophiques sur la matière et le mouvement. In : **Oeuvres philosophiques**. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2010.

DIDEROT, D. **Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient**. Collection Folio : Paris, Gallimard, 2011.

DUFOUR, Théophile. Pages inédites de Jean-Jacques Rousseau. Deuxième série. **In : Annales de la société Jean-Jacques Rousseau.** Tome Deuxième, 1906.

GAGNEBIN, Bernard ; RAYMOND, Marcel. Notes et variantes (*Les Confessions*). In: **Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau.** Bibliothèque de la Pléiade, Tome I, Paris, Gallimard, 1959.

GOUHIER, Henri. **Les Méditations Méthaphysiques de Jean-Jacques Rousseau**. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

GUÉHENNO, Jean. La « réforme » de Jean-Jacques. In : **Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau**, n°31, 1946-1949. pp. 7-28.

GUICHET, Jean-Luc. **Rousseau, l'animal et l'homme : L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières**. Paris, Le Cerf, 2006.

GUICHET, Jean-Luc. Rousseau : la nature, Dieu et le moi. In : **Dix-huitième siècle**, n° 45, 2013/1, p. 249-268. DOI : 10.3917/dhs.045.0249

HELVÉTIUS, Claude-Adrien. **De l'Esprit**. Paris : Fayard, 1988.

HOFFMANN, Paul. **Théories et modèles de la liberté au XVIIIe siècle**. Paris : Presses Universitaires de France - PUF, 1996.

JIMMACK, Peter D. **La genèse et la rédaction de l'Emile de J.-J. Rousseau.** Genève : Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, vol. 13, 1960.

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

KOYRÉ, Alexandre. Du monde clos à l'univers infini. Paris : Gallimard, 2009.

KUNTZ, Rolf. **Fundamentos da teoria política de Rousseau**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

LACTÂNCIO. ***De ira Deorum*** (On the Anger of God). Texto em inglês consultado no sítio: http://www.newadvent.org/fathers/0703.htm

LA METTRIE, Julien Offray de. L'Homme Machine. In : **Oeuvres philosophiques**. Paris : Coda, 2004.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Essais de théodicée: sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal**. Paris : Garnier-Flammarion, 1969.

LOCKE, John. **An Essay Concerning Human Understanding**. Oxford University Press, 1975.

LOVEJOY, Arthur O. **The great chain of being : a study of the history of an idea**. Cambridge (Mass.) ; London : Harvard University Press, cop. 1964.

MALEBRANCHE, Nicolas de. Méditations Chrétiennes. In : MALEBRANCHE, N. **Oeuvres Complètes, tome X**. Paris : Librairie J. Vrin, 1959.

MARQUES, J. Oscar. **L'Education musicale d'Emile**. *Etudes J.-J. Rousseau*, n. 17 (Dialogues de Rousseau). Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau, 2007-2009, p. 255-281.

MARUYAMA, Natalia. **A Contradição entre o Homem e o Cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau**. São Paulo : Humanitas : Fapesp, 2001.

MASSON, Pierre-Maurice. Édition critique avec une introduction et un commentaire historique. In : **La Profession de Foi de Jean-Jacques Rousseau**. Paris : Librairie Hachette, 1914.

MASSON, Pierre-Maurice. **La Religion de J.J. Rousseau : La formation religieuse de Rousseau**. Paris : Librairie Hachette, 1916a.

MASSON, Pierre-Maurice. **La Religion de J.J. Rousseau : La « profession de foi » de Jean-Jacques**. Paris : Librairie Hachette, 1916b.

MOSCATELI, Renato. A liberdade como conceito metafísico e jurídico em Rousseau. In: **Princípios**, v.15, nº24, Natal: UFRN, 2008. pp. 59-79.

MUNTEANO, Basil. La solitude de J.-J. Rousseau, **Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau**, n°31, 1946-1949. pp. 79-168.

OLASO, Ezequiel de. **Los Dos Escepticismo del Vicario Saboyano**. In Manuscrito: Revista de Filosofia do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da Universidade Estadual de Campinas, Vol.III, N.o 2, 1980.

PASCAL, Blaise. **Pensées et Opuscules**. Paris : Classiques Hachette, 1990.

PÉTREMENT, Simone. **Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens.** Brionne : G. Monfort, 1982.

PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 9ªed, 2001.

RADICA, Gabrielle. Le mal dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*. In : **Profession de foi du Vicaire savoyard**. Paris : GF-Flammarion, 2010.

RAYMOND, Marcel. **Jean-Jacques Rousseau: la quête de soi et la rêverie**. Paris : Librairie José Corti, 1962.

RAYMOND, Marcel. Notes et variantes (*Les Rêveries du Promeneur Solitaire*). In: **Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau.** Bibliothèque de la Pléiade, Tome I, Paris, Gallimard, 1959.

ROUSSEAU, J.-J. **Oeuvres complètes**. Bibliothèque de la Pléiade, 5 vols., Paris : Gallimard, 1959-1995.

ROUSSEAU, J.-J. **Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau : Juin-juillet 1762**. Tome XI, éd. critique établie et annotée par R. A. Leigh, Genève : Institut et Musée Voltaire, 1970.

ROUSSEAU, J.-J. **Lettres Philosophiques**. Présentées par Henri Gouhier. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

ROUSSEAU, J.-J. **Institutions chimiques**. Paris : Fayard, 1999.

SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. **Le Problème du mal : l'histoire**. Paris : Éditions Montaigne, 1948.

SCHØSLER, Jørn. **La position sensualiste de Jean-Jacques Rousseau**. Revue Romane, Bind 13. Copenhagen: Institut d'Etudes Romanes, Université de Copenhague, 1978.

SILVA, Genildo Ferreira da. **Rousseau e a fundamentação da moral: entre razão e religião**. Tese (doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas, 2004.

SILVA, Genildo Ferreira da. Uma cristologia laica. In: **Rousseau e o iluminismo /** Genildo Ferreira da Silva (Org.). Salvador: Arcádia, 2009.

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

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

VENTO, Marisa. **O fundamento antropológico da vontade geral em Rousseau**. Tese (doutorado em Filosofia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas, 2013.

VINCENTI, Luc. L'idée de bonheur dans la pensée de Rousseau. In : A. Schnell (dir.). **Le bonheur**, Paris, Vrin, 2006. pp. 79-101.

VIZIER, Marcel. **Le salut de l'homme par la religion naturelle, selon Jean-Jacques Rousseau**. Thèse de doctorat de troisième cycle sur la direction de V. Goldschmidt. Université de Clermont-Ferrand, U.E.R., 1975.

YENNAH, Robert. Rousseau, lecteur de la Bible. In : L'AMINOT, Tanguy (org.). **Jean-Jacque Rousseau et la lecture**. Oxford : Voltaire Foundation, 1999.