

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA  
INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Luciana Xavier de Castro

**A INFLUÊNCIA DO CRISTIANISMO NA FILOSOFIA DE JEAN-JACQUES  
ROUSSEAU**

Uberlândia

Novembro de 2023

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA  
INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Luciana Xavier de Castro

**A INFLUÊNCIA DO CRISTIANISMO NA FILOSOFIA DE JEAN-JACQUES  
ROUSSEAU**

Tese de Doutorado, apresentado ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia, da Universidade Federal de Uberlândia.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Professor Dr. José Benedito de Almeida Júnior.

Uberlândia

Novembro de 2023

Luciana Xavier de Castro

**A INFLUÊNCIA DO CRISTIANISMO NA FILOSOFIA DE JEAN JACQUES ROUSSEAU**

Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia, da Universidade Federal de Uberlândia-UFU.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Uberlândia, 29 de novembro de 2023.

BANCA EXAMINADORA:

---

Adriano Eurípedes Medeiros Martins-IFTM

---

Angela Zamora Cilento de Rezende-UPM

---

Ged Guimarães-UEG

---

Weiny César Freitas Pinto-UFMS

ORIENTADOR:

---

José Benedito de Almeida Júnior-UFU

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

C355	Castro, Luciana Xavier de, 1981-
2023	A Influência do Cristianismo na Filosofia de Jean-Jacques Rousseau [recurso eletrônico] / Luciana Xavier de Castro. - 2023.
	Orientador: José Benedito de Almeida Júnior.
	Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia, Doutorado em Filosofia.
	Modo de acesso: Internet.
	Disponível em: <a href="http://doi.org/10.14393/ufu.te.2023.585">http://doi.org/10.14393/ufu.te.2023.585</a> Inclui bibliografia.

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2: Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091

Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



# UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia- MG, CEP 38400-902



Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - posfil@fafcs.ufu.br

## ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Tese de Doutorado, 001/23, PPGFIL				
Data:	Vinte e nove de novembro de dois mil e vinte três	Hora de início:	19:00	Hora de encerramento:	22:30
Matrícula do Discente:	12113FIL005				
Nome do Discente:	Luciana Xavier de Castro				
Título do Trabalho:	A Influência do Cristianismo na Filosofia de Jean-Jacques Rousseau				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Ética e Filosofia Política				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Concepções de conhecimento e antropologia na história do pensamento ocidental				

Reuniu-se sala web conferência Microsoft Teams, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós- graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Angela Zamora Cilento de Rezende; Ged Guimarães; Adriano Eurípedes Medeiros Martins; Weiny César Freitas Pinto e José Benedito de Almeida Júnior orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). José Benedito de Almeida Júnior, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando a candidata:

Aprovada.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título deDoutor.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente

ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **José Benedito de Almeida Junior, Professor(a) do Magistério Superior**, em 30/11/2023, às 11:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **GED GUIMARÃES**, Usuário **Externo**, em 30/11/2023, às 13:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de](#)

[outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Weiny César Freitas Pinto, Usuário Externo**, em 30/11/2023, às 17:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Angela Zamora Cilento de Rezende, Usuário Externo**, em 30/11/2023, às 18:03, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto](#)

[nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por Adriano **Eurípedes Medeiros Martins, Usuário Externo**, em 30/11/2023, às 18:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://www.sei.ufu.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **4992975** e o código CRC **20C5E429**.

Referência: Processo nº 23117.083175/2023-37

SEI nº 4992975

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao meu orientador, o professor Dr. José Benedito de Almeida Júnior, pela orientação e pelo acolhimento; enfim, por tudo que ele representa para mim em toda a minha jornada acadêmica e profissional, desde os projetos de graduação. Na verdade, não encontro palavras suficientes que demonstrem o quanto ele foi e é determinante para eu ter chegado até aqui. Gratidão!

Agradeço a Universidade Federal de Uberlândia, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia da UFU, bem como docentes e técnicos, cujo trabalho me proporcionou o desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço aos meus colegas docentes e técnicos, assim como os/as estudantes do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Uberlândia-CAP/ESEBA/UFU, especialmente a Área de Filosofia, que me concedeu a oportunidade de dedicar-me integralmente ao meu doutoramento, o que foi determinante para eu ter conseguido realizar essa pesquisa.

Por fim, agradeço à minha amada família, meu querido esposo Lucas Eduardo, minha pequena filha Alice, minha mãe Vânia Lúcia, meus irmãos Juliana e Daniel, meu pai Zezinho, meu avô Josué, meus cunhados Marlene e José Guilherme, meus sobrinhos Lucas e Isabela e meu padrasto Luiz; vocês são determinantes nessa jornada!

Agradeço também aos amigos que estiveram presentes comigo nesse tempo, sempre me incentivando a ir além.

## DEDICATÓRIA

Dedico essa pesquisa à Deus (Jesus Cristo), cuja graça, cuidado e amor me proporcionou realizar o sonho de ter chegado até aqui, pois, segundo minha fé, creio: “Eu sou a videira, vós as varas; quem está em mim, e eu nele, esse dá muito fruto; porque sem mim nada podeis fazer.” (Evangelho de João 15: 5).

À minha mamãe, Vânia Lúcia que, desde as primeiras lições da vida, me ensinou o valor do estudo e do esforço para realização dos nossos sonhos. Ela sempre esteve e está ao meu lado, dedicando a mim amor imenso e orações diárias que me ajudaram a não desistir nos momentos mais difíceis do meu doutoramento. Te amo, mamãe!

Ao meu marido, meu amor, Lucas Eduardo; que, com seu amor e carinho, permaneceu comigo em cada etapa desse processo. Seu amor e cuidado diário me deram e me dão forças para prosseguir. Serei eternamente grata por ter você em minha vida!

Ao meu maior presente, Alice, minha filha, que, mesmo tão pequena, compreendeu minhas ausências e sempre demonstrou acolhimento e afeto, com seus abraços, “beijinhos” e desenhos de motivação. Você, minha filha, é o principal motivo para eu continuar prosseguindo. Amo você imensamente!

Aos meus irmãos amados, Daniel e Juliana, por tudo que fizeram por mim, durante toda vida. Serei eternamente grata! Esse momento é uma vitória de todos nós!

Aos meus amados sobrinhos, Lucas e Isabela. Ao meu querido padraсто Luiz, que me incentivou durante toda essa jornada. Aos meus estimados cunhados, Marlene e José Guilherme. Ao meu avô Josué, a quem amo, obrigada por suas orações e amor! Ao meu querido pai Zezinho; e, claro, à minha “filha de quatro patas” Amora, sempre ao meu lado. Essa conquista é da nossa família! Vocês são muito importantes para mim!

## SUMÁRIO

<b>1- INTRODUÇÃO</b> -----	8
<b>2- CAPÍTULO I: O CRISTIANISMO EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU</b> -----	16
2.1- O Cristianismo na <i>Profissão de Fé do Vigário Saboiano</i> -----	16
2.2- A autonomia da moral em Rousseau-----	23
2.3- O teísmo em Rousseau-----	27
2.4- A <i>Religião Civil</i> -----	41
2.5- O “antagonismo” religioso em Rousseau-----	52
<b>3- CAPÍTULO II: A RELIGIÃO DE GENEBRA E SUA RELAÇÃO COM A FILOSOFIA POLÍTICA DE ROUSSEAU</b> -----	73
3.1- Rousseau, o cidadão de Genebra-----	73
3.2- Rousseau e sua relação com Genebra-----	80
3.3- O Caso Rousseau: da acusação à defesa-----	98
3.4 O problema da censura-----	121
3.5- A relação Rousseau e Genebra no contexto da condenação-----	127
<b>4- CAPÍTULO III: RELIGIÃO E EDUCAÇÃO EM ROUSSEAU</b> -----	132
4.1- A educação natural e a formação do homem-----	132
4.2- Educação pública e a formação do cidadão-----	161
4.3- Educação para a tolerância religiosa-----	176
<b>5- CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> -----	186
<b>6- REFERÊNCIAS</b> -----	195
6.1- Obras de Rousseau-----	195
6.2- Bibliografia Crítica-----	196



## RESUMO

O objetivo desta pesquisa é investigar a influência da religião na filosofia de Jean-Jacques Rousseau, especialmente, em seu pensamento moral, político e em suas reflexões sobre educação. Nossa pesquisa é fundamentada, principalmente, nas obras *Emílio ou Da Educação*, *O Contrato Social* e *Cartas Escritas da Montanha*, além de relevantes textos do nosso filósofo que abordam essa temática e de comentadores delas. Nesse contexto, primeiramente, definimos o cristianismo em Rousseau como teísmo cristão, cujo conceito é construído a partir da ideia de religião natural, que fundamenta sua crença em Deus, e que tem como princípio, a saber, os sentimentos naturais do homem, que são, a consciência e a razão; e, também, a revelação cristã. Dessa forma, defendemos que nosso filósofo era cristão, por, dentre outros motivos, acreditar na Bíblia como revelação divina. Porém, sua crença não dependia da intermediação proposta pelas instituições religiosas. Além disso, mesmo acreditando na autenticidade do Evangelho, não defendia que esse era necessário para a prática da fé e, nem mesmo, para revelar Deus aos homens. Por esse motivo, era um crítico das instituições religiosas. Assim, percebemos, também, que a religião, para ele, era necessária ao Estado moderno, entretanto, deveria se aproveitar dela apenas os princípios que conduziam os cidadãos a amarem as leis e a praticarem os preceitos de sociabilidade. Outrossim, deveria se extinguir, toda intolerância religiosa; e, manter, sobretudo, um Estado laico que garantia a liberdade de seus cidadãos, ao mesmo tempo em que privilegiava o culto verdadeiro ao ser divino. Diante disso, concluímos que a religião foi uma das principais bases da filosofia moral rousseauísta. Ademais, por ter apresentado uma expressão religiosa que lhe era muito particular, e por ter sido um crítico das instituições cristãs, além de ter exposto um modelo político que dava ênfase a soberania popular absoluta, entendemos que Rousseau foi vítima de intolerância e censura política e religiosa, tanto em Paris, quanto em Genebra, como é possível identificar nos textos que escreve em sua defesa. Sobre a república de Genebra, mesmo que evidenciasse, nas *Cartas Escritas da Montanha*, ser um crítico das instituições políticas da sua pátria e, ainda, do calvinismo genebrino, defendemos que sua obra política se inspirou, em certa medida, na constituição de Genebra, consequentemente, foi influenciado pelos princípios políticos protestantes, visto que, a Genebra que animou Rousseau, teve como um de seus principais legisladores o reformador João Calvino. Além do exposto, em suas reflexões sobre educação, sabemos que, o principal objetivo da formação humana era preservar a consciência da corrupção, através da educação negativa. Nesse sentido, entendemos que, o conceito de consciência em Rousseau tem inspiração religiosa, o que evidencia a ligação entre educação e religião. Por fim, a educação em Rousseau, preconizou uma preocupação em formar indivíduos tolerantes; posto que, a intolerância religiosa e civil, em sua concepção, poderia levar a destruição das sociedades, portanto era preciso ser extinguida.

**Palavras-chave:** Jean-Jacques Rousseau, Religião, Teísmo, Cristianismo, Genebra, Educação, Tolerância, Intolerância.

## ABSTRACT

The objective of this research is to investigate the influence of religion on Jean-Jacques Rousseau's philosophy, especially on his moral and political thinking and on his reflections on education. Our research is based mainly on the works *Emilio or Education*, *The Social Contract* and *Letters Written from the Mountain*, as well as relevant texts by our philosopher that address this topic and their commentators. In this context, firstly, we define Christianity in Rousseau as Christian theism, whose concept is built from the idea of natural religion, which bases its belief in God, and which has as its principle, namely, man's natural feelings, which are, conscience and reason; and, also, Christian revelation. Thus, we argue that our philosopher was a Christian, for, among other reasons, he believed in the Bible as divine revelation. However, their belief did not depend on the intermediation proposed by religious institutions. Furthermore, even though he believed in the authenticity of the Gospel, he did not argue that it was necessary for the practice of faith or even to reveal God to men. For this reason, he was a critic of religious institutions. Thus, we also realized that religion, for him, was necessary for the modern State, however, only the principles that led citizens to love the laws and practice the precepts of sociability should benefit from it. Furthermore, all religious intolerance should be extinguished; and, above all, maintaining a secular State that guaranteed the freedom of its citizens, while at the same time privileging the true worship of the divine being. Given this, we conclude that religion was one of the main bases of Rousseau's moral philosophy. Furthermore, because he presented a religious expression that was very particular to him, and because he was a critic of Christian institutions, in addition to having exposed a political model that emphasized absolute popular sovereignty, we understand that Rousseau was a victim of intolerance and political censorship and religious, both in Paris and Geneva, as is possible to identify in the texts he writes in his defense. Regarding the republic of Geneva, even though he showed, in the *Letters Written on the Mountain*, that he was a critic of the political institutions of his homeland and, also, of Genevan Calvinism, we argue that his political work was inspired, to a certain extent, by the constitution of Geneva, consequently, it was influenced by Protestant political principles, since the Geneva that inspired Rousseau had the reformer John Calvin as one of its main legislators. In addition to the above, in his reflections on education, we know that the main objective of human formation was to preserve awareness of corruption, through negative education. In this sense, we understand that Rousseau's concept of conscience has religious inspiration, which highlights the connection between education and religion. Finally, Rousseau's education advocated a concern with forming tolerant individuals; Since, religious and civil intolerance, in his conception, could lead to the destruction of societies, therefore it needed to be extinguished.

**Key-words:** Jean-Jacques Rousseau, Religion, Theism, Christianity, Geneva, Education, Tolerance, Intolerance.

## INTRODUÇÃO

A escolha do tema discorrido nesta tese, surgiu a partir das indagações provenientes da minha dissertação de mestrado, em que, nela, apresentei um estudo da *Profissão de Fé do Vigário de Saboia do Emílio ou Da Educação*, cujo principal objetivo era compreender a conceito de religião natural em Jean-Jacques Rousseau e sua relação, especialmente, com a igreja Católica Apostólica Romana; além dos motivos da condenação em Paris, pelo então arcebispo Christophe de Beaumont, dentre outras abordagens referente a essa matéria. A partir daquele estudo e da pesquisa realizada para o desenvolvimento da dissertação, percebi o quanto as questões religiosas, de diversas formas, estavam presentes em sua obra, seja como crítica às instituições cristãs, ou em declarações íntimas de fé. Por causa disso, e das perguntas não respondidas naquele contexto, eu me propus a investigar neste trabalho, como a religião se relacionou com sua obra; ou, ainda, se essa influenciou, de alguma forma, seu pensamento, especialmente, suas ideias sobre moral, política e educação.

Além do exposto, consideramos que a filosofia rousseauniana tem um inegável aporte à história da filosofia. Isso porque, o filósofo iluminista<sup>1</sup>, trouxe contribuições relevantes para a filosofia política e moral, dentre outras áreas do saber filosófico. Nesse sentido, seus conceitos sobre Estado, liberdade natural e civil, soberania popular absoluta e intransferível, a preconização da separação entre Estado e religião, seus ideais de educação, além do fato de ter mantido o homem na centralidade do seu discurso, foram e são importantes para diversas áreas dos saberes humanos, tais como a educação, a antropologia, a sociologia, o direito e outros saberes. Prova disso, é a quantidade de pesquisas que encontramos sobre Jean-Jacques Rousseau, com temáticas e áreas diversas, ou seja, não somente na filosofia. Por fim, destacamos as contribuições das suas ideias para vislumbrarmos uma sociedade tolerante, com valores que objetivam a sociabilidade, a liberdade e a soberania popular absoluta, em que se prevalece a vontade geral e não o desejo particular em detrimento do outro; algo que entendemos como, um manifesto contra as desigualdades.

---

<sup>1</sup> Ainda que fosse um iluminista, Rousseau, por vezes, foi crítico desse movimento e de algumas ideias defendidas pelos iluministas. Criticou, dentre outras posições, o ceticismo filosófico, que classificou como dogmático e a valorização exacerbada da razão.

Dessa forma, nosso objetivo foi, primeiramente, compreender a religiosidade expressada por Rousseau, a partir das obras, especialmente, *Emílio ou Da Educação*<sup>2</sup>, *Contrato Social*<sup>3</sup>, *Discurso sobre a origem e fundamento da desigualdade entre os homens*<sup>4</sup> e as *Cartas Escritas da Montanha*<sup>5</sup>, dentre outras, que tratam desta temática; além de elucidar de que forma ele se relacionou com o catolicismo romano e o protestantismo calvinista. Após a compreensão conceitual da sua religiosidade e, ainda, sua relação com as instituições religiosas à época, objetivamos investigar se sua fé influenciou seu pensamento moral.

Nessa conjuntura, tivemos como finalidade, além do exposto, entender o contexto social, político e religioso da república genebrina, sua terra natal, que levaram à condenação das suas obras, *Contrato Social* e *Emílio ou Da Educação*, em 1762, tal qual foram censuradas em Paris; onde, também, foi decretada sua prisão. A partir do estudo da sociedade genebrina, sua história e sua organização política e social, pautada no calvinismo, nosso objetivo foi compreender como Jean-Jacques conviveu com Genebra, com o protestantismo calvinista, tanto em sua filosofia, quanto em sua biografia e religiosidade; além de entendermos os possíveis impactos dos princípios dessa religião em importantes obras teóricas sobre filosofia política.

Além dos objetivos apresentados, foi propósito deste trabalho, investigar de que maneira a religiosidade de Rousseau permeou suas ideias sobre a formação moral do personagem Emílio. Para isso, se fez necessário compreender, principalmente, seus conceitos de educação natural e o recurso da educação negativa, no contexto da educação doméstica; além de investigar suas reflexões sobre educação pública. Outrossim, por que uma proposta de educação doméstica, natural, em contraponto às instituições educacionais à época, em sua maioria, confessionais?

---

<sup>2</sup> Rousseau, J.J. *Emílio ou da Educação*, tradução de Roberto Leal, São Paulo, Martins Fontes, 2004.

<sup>3</sup> ROUSSEAU, Jean – Jacques. *O contrato social e outros escritos*. Trad. Rolando Roque da Silva. Ed. Cultrix; São Paulo, 2005.

<sup>4</sup> ROUSSEAU, Jean – Jacques. *Discurso sobre a origem e fundamento da desigualdade entre os homens*. In: ROUSSEAU, Jean – Jacques. *O contrato social e outros escritos*. Trad. Rolando Roque da Silva. Ed. Cultrix; São Paulo, 2005.

<sup>5</sup> ROUSSEAU, J-J. *Cartas Escritas da Montanha*. Trad. Maria C.P. Pissarra; Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006.

Por fim, por causa do advento da sua condenação e de suas obras, em Paris e em Genebra; em que, em sua defesa, tanto nas *Cartas Escritas da Montanha*, quanto nas *Carta a Beaumont*<sup>6</sup>, ele se valeu do argumento de que ambas as condenações foram em decorrência de intolerância religiosa; estabelecemos, como objetivo, por último, elucidar, na obra de Rousseau, o problema da intolerância religiosa e os efeitos desta para a sociabilidade e para a manutenção das sociedades.

Para alcançarmos os objetivos estabelecidos, usamos como metodologia a *Pesquisa Bibliográfica*. A leitura das obras de Rousseau foi feita, a partir, das boas traduções que existem em português, realizadas por estudiosos do seu pensamento. Além de ter sido consultada a versão da editora *Plêiade*, por ser a principal referência dos originais de Jean-Jacques Rousseau e por seus estudos críticos introdutórios a cada obra. Nossa pesquisa incluiu, além das obras de Rousseau citadas nas referências bibliográficas, o estudo da literatura crítica dos pesquisadores dos temas de investigação deste trabalho, tais como Derathé, Gouhier, Lefebvre, Starobinski, Pintor-Ramos, Cassirer e outros. Além de teses de doutorados recentemente publicados a respeito de Rousseau e artigos de relevância sobre o tema. Ademais, foi necessário consultar bibliografia fonte acerca de teologia, história da educação, história do cristianismo e outras publicações a respeito dos assuntos abordados no trabalho, para além de Rousseau e seus comentadores, que foram importantes para a construção desta tese. Assim, nosso trabalho está estruturado em três capítulos, em que, o primeiro aborda o tema, a religião intimista de Rousseau e seu pensamento moral; o segundo analisa a filosofia política de Rousseau, por meio da relação Rousseau e Genebra; em seguida, no terceiro capítulo, tratamos da relação entre educação e religião nas ideias do nosso filósofo; por fim, apresentamos nossas considerações finais.

A partir dos objetivos expostos e da metodologia empregada, o primeiro capítulo desta tese recebe o título: *O Cristianismo em Jean-Jacques Rousseau*. Neste, apresentamos um estudo da religiosidade de Rousseau, através da compreensão dos conceitos de teísmo, deísmo, religião natural, religião civil e o cristianismo, aquele dos relatos dos evangelhos e o das instituições oficiais cristãs. O estudo é feito a partir,

---

<sup>6</sup> ROUSSEAU, J. - J. *Carta a Beaumont*. In: *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre religião e a moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques e outros, org. Ed. Estação Liberdade. 2005. p.37-118.

especialmente, da leitura das obras *Emílio ou Da Educação*, segundo *Discurso*<sup>7</sup> e o *Contrato Social*, dentre outros textos de Rousseau que tratam do tema “religião”. Por intermédio das distinções feitas, entendemos que Rousseau era um teísta, porque suas concepções estavam em acordo com a definição de teísmo à época, principalmente a de Diderot, conforme lemos a seguir:

O teísta é aquele que está convencido da existência de Deus, da realidade do Bem e do Mal moral, da imortalidade da alma, das penas e das recompensas futuras, mas recusa a revelação que não se apresente a ele; nem a admite nem a nega. (DIDEROT apud LAGRÉE, 1991, p.63, tradução nossa).

Entretanto, além de crer na existência do bem e do mal moral, na imortalidade da alma e na condenação ou recompensas na vida futura, ele também acreditava na Bíblia como revelação divina; Cristo, para ele, era Deus, diferentemente dos demais teístas. Por isso, o definimos como “teísta cristão”, o que significa que não dependia da autoridade das instituições cristãs e da teologia para fundamentar sua crença. Além disso, apesar de acreditar na veracidade da Bíblia, defendia os preceitos da religião natural, que crer que Deus “fala” naturalmente ao homem, por meio da consciência e da razão, sem a necessidade de intermediação e de revelações escritas. Por esse motivo, era um crítico das instituições religiosas, por se estabelecerem como mediadoras entre Deus e os homens, além de seus dogmas poderem conduzir a intolerância religiosa. Ainda assim, defendeu no capítulo *Da Religião Civil*, no *Contrato Social*, a manutenção das religiões no Estado e a liberdade de escolha religiosa. Entretanto, alertou para que se preservasse delas apenas valores benéficos à sociabilidade. Qualquer dogma ou instituição que pudesse levar à intolerância religiosa, deveria ser extinguida da sociedade.

O teísmo cristão de Rousseau não era atestado pela revelação e nem tão pouco pela igreja, como dissemos, porém, por suas luzes naturais, a consciência e a razão, sobretudo, a consciência. Essa, além de perceber Deus, também é, por excelência, o guia moral humano. Nesse contexto, afirmamos uma autonomia moral em Rousseau, que se desenvolve independentemente da razão. Essa, tem apenas o papel de conceituar bem e

---

<sup>7</sup> ROUSSEAU, Jean – Jacques. *Discurso sobre a origem e fundamento da desigualdade entre os homens*. In: ROUSSEAU, Jean – Jacques. *O contrato social e outros escritos*. Trad. Rolando Roque da Silva. Ed. Cultrix; São Paulo, 2005.

mal, mas não conduz o homem a amar e praticar o bem, este papel pertence à consciência, conforme citamos:

Conhecer o bem não é amá-lo; o homem não tem um conhecimento inato do bem, mas assim que a sua razão faz com que o conheça, sua consciência leva-o a amá-lo: é este sentimento que é inato. Portanto, não creio, meu amigo, que seja impossível explicar por consequência, independentemente da própria razão. (ROUSSEAU, 2004, p. 411).

No segundo capítulo, a saber, *A Religião de Genebra e sua relação com a filosofia política de Rousseau*, apresentamos um estudo da relação Rousseau e Genebra. Inicialmente, fizemos uma contextualização histórica desta república no período moderno, em que, demonstramos que a Genebra real se diferenciava em vários aspectos daquela entidade legal e constitucional, fundamentada sob os princípios do calvinismo. Se, enquanto entidade legal, era uma nação republicana, cuja soberania pertencia aos cidadãos; na realidade, era uma sociedade socialmente estratificada, uma verdadeira oligarquia hereditária.

Nesse contexto, no segundo capítulo, o problema central consistiu no fato de, na *Dedicatória*<sup>8</sup>, texto que antecede o *Discurso sobre a origem e fundamento da desigualdade entre os homens*, publicado em 1755, nosso filósofo ter exaltado a república genebrina, tanto suas instituições, como sua religião, constituição, magistrados e pastores. Ele a coloca, nesse texto, como um “modelo de sociedade” ideal. É como se, naquele momento, Genebra representasse o ideal de comunidade vislumbrada por Rousseau no *Contrato Social*; isso quer dizer, uma nação republicana, de soberania popular absoluta e intransferível, fundamentada no exercício da vontade geral. Entretanto, anos mais tarde, após sua condenação, nas *Cartas Escritas da Montanha*, de 1764, fez críticas consistentes a Genebra e à sua religião oficial. Por esse motivo, foi necessário compreender a relação “Rousseau e Genebra” e os impactos desta para seu pensamento político e para sua vida. Desta investigação, inferimos que, de várias formas, Genebra e sua religião foram importantes na obra e na biografia de Rousseau. Entretanto, a república que inspirou nosso filósofo, não foi a Genebra real, mas a institucional. Outrossim, os ideais de justiça

---

<sup>8</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Dedicatória. In: *Discurso sobre a origem e fundamento da desigualdade entre os homens*, 2001. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000053.pdf>. Acesso em: 12/11/2022.

e liberdade advindos da igreja Reformada, também animaram o pensamento político de Rousseau, visto que, para ele, por causa desses preceitos, a constituição genebrina era justa. Por fim, apesar do seu teísmo cristão, oficialmente, se declara protestante e, mesmo após sua condenação em 1762, não renunciou à religião de seus pais, como fez com sua cidadania genebrina, conforme lemos na *Segunda carta*, das *Cartas escritas da montanha*: “Professo a fé protestante em Paris, e é por essa razão que também a professo em Genebra.” (ROUSSEAU, 2006, p. 190).

No terceiro capítulo, a saber, *Religião e Educação em Rousseau*, investigamos a influência da religiosidade de Rousseau em suas reflexões sobre educação. No *Emílio, ou da Educação*, o genebrino propõe uma educação doméstica em contraponto aos colégios existentes naquele período, de maioria confessionais, que, para ele, só reproduziam a corrupção das grandes sociedades. A partir daí, apresenta a educação natural, que significa, em resumo, promover o desenvolvimento natural e gradual da criança, obedecendo os caminhos ditados pela natureza. Além disso, propõe o recurso da educação negativa, empregado tanto na educação doméstica, quanto na educação pública. Esse recurso consiste em “perder tempo”, ou seja, evitar que o sujeito tenha contato com a sociedade corrompida e se exponha a vícios e maus exemplos advindos do convívio social, antes da idade da razão. Momento em que suas faculdades cognitivas e emocionais estariam suficientemente maduras para resistirem ao amor-próprio, onde reside o mal moral.

Nesse sentido, a formação moral do indivíduo em Rousseau está diretamente ligada a preservar a consciência da corrupção e possibilitar a ela, resgatar os sentimentos do homem natural, que são, o amor-de-si e a piedade natural, sentimentos esses que são a gênese da moralidade, que se manifestará no contexto civil, nas associações. É exatamente nesse momento que encontramos a ligação entre religião e educação em Rousseau, posto que, o conceito de consciência do nosso filósofo é desenvolvido a partir de inferências religiosas, ela é, para ele, um instinto divino que liga os homens a Deus, que guia os indivíduos em sua conduta moral.

Além do que expomos acerca da consciência, há a possibilidade do conceito de consciência rousseauiano ter sido inspirado na obra da teóloga protestante Marie Huber<sup>9</sup>, conforme defende Pierre Masson<sup>10</sup>. Ela entende consciência como um sentimento que liga o homem a Deus e o conduz em sua moralidade. Uma clara semelhança entre esses pensadores. O que confirma mais um aspecto da influência religiosa nas reflexões sobre educação do nosso filósofo, mesmo que não se tenha certeza de que ele foi um leitor de Marie Huber, as evidências são muito consistentes.

Por fim, apresentamos as *Considerações Finais*, nesta, demonstramos o quanto a filosofia de Rousseau é importante para compreendermos o contexto complexo em que vivemos. Principalmente, quando falamos da intolerância religiosa, definida por Rousseau como único dogma a ser eliminado da sociedade. Isso porque, a intolerância religiosa leva a intolerância civil e a consequente desestabilização das sociedades. Nesse sentido, percebemos que a intolerância continua enraizada nas sociedades e externalizada em diversas situações e contextos sociais.

Uma das soluções seria formar indivíduos tolerantes, como é a proposta educacional de Rousseau e, conforme ele sugere *Discurso sobre economia e política*<sup>11</sup>:

Não é suficiente dizer aos cidadãos que sejam bons, é preciso ensiná-los a ser; e o próprio exemplo, que neste sentido é a primeira lição, não é o único meio que se deve empregar- o amor à pátria é o mais eficaz; porque, como já disse, todo homem é virtuoso, quando sua vontade particular está em conformidade com a vontade geral, e de bom grado quer aquilo que querem as pessoas que ama. (ROUSSEAU, 2017, p. 25-26).

A tolerância religiosa é uma prática que garante um dos direitos fundamentais do sujeito, a liberdade de crença, no Brasil, prevista na Constituição Federal de 1988<sup>12</sup>. Nesse

---

<sup>9</sup> Marie Huber foi uma escritora genebrina e autora de obras, especialmente, sobre teologia, entre elas, destacamos *Lettres sur la religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire* (1739).

<sup>10</sup> MASSON, Pierre Maurice. *La religion de J. J. Rousseau: la formation religieuse de Rousseau*. 2 ed. Paris, Hachette, 1916.

<sup>11</sup> Rousseau, J.J. *Discurso sobre economia e política*. Trad. de Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis, RJ, Vozes, 2017.

<sup>12</sup> A Constituição Federal, no artigo 5º, VI, estipula ser inviolável a liberdade de consciência e de crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos e garantindo, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias. Disponível em:

sentido, uma educação voltada para a tolerância religiosa, pode formar indivíduos tolerantes e, conseqüentemente, uma sociedade que convive de forma respeitosa com as diferenças; que, independentemente de qual seja, a valorização e o respeito a diversidade, deve ser um valor cultivado pelas sociedades que, de fato, se pautem pelo Estado Democrático de Direito.

## CAPÍTULO 1:

### O CRISTIANISMO EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

#### O Cristianismo na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*

Apresentaremos, neste capítulo, um estudo sobre o pensamento religioso de Jean-Jacques Rousseau, para compreendermos sua crença e, no decorrer desta pesquisa, saber como a religião influenciou sua filosofia. É fato notório que muitos estudiosos acerca da obra rousseauísta o tenham identificado como um filósofo antirreligioso, ao lado de muitos de seus contemporâneos iluministas. Isso devido às críticas à religião contidas em suas principais obras teóricas, e por ter sido acusado e condenado de ser um anticristão pelo líder católico de Paris e os pastores de Genebra. Apesar disso, Rousseau se declara cristão, crente no Evangelho, na divindade de Jesus, mesmo que seja um crítico do catolicismo e do protestantismo, além de, também, ter sido membro de ambas as vertentes cristãs. Por isso, diante dessa controvérsia, faz-se necessário compreendermos o cristianismo rousseauiano e suas particularidades.

Rousseau aborda o tema religião em duas de suas principais obras teóricas, a saber, *O Contrato Social* e *Emílio ou Da Educação* e em importantes obras circunstanciais e autobiográficas, como, respectivamente, *Carta Escritas da Montanha*, *Carta a Beaumont*, *As Confissões* e outros textos. A partir do estudo dessas obras e de comentadores delas, apresentaremos nas linhas a seguir uma investigação da abordagem religiosa apresentada por Rousseau nas obras citadas.

O primeiro objeto de nossa investigação consiste no texto *A Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, presente no *Livro IV* do *Emílio*. O *Livro IV*<sup>13</sup> introduz as reflexões sobre a educação moral do personagem Emílio, no cenário da adolescência, idade do amadurecimento da razão e, ainda, momento propício para o nascimento das paixões negativas, advindas do, agora, inevitável convívio em sociedade. É no contexto da formação moral desse personagem, que Rousseau introduz a educação religiosa. O preceptor do Emílio justifica a introdução do tema religioso apenas na adolescência,

---

<sup>13</sup> ROUSSEAU, J.J. Livro IV. In: ROUSSEAU, J.J. *Emílio ou da Educação*, tradução de Roberto Leal, São Paulo, Martins Fontes, 2004.

porque as faculdades cognitivas na infância não estariam em condições de compreender a complexidade desse tema. Posto isto, nasce a questão:

[...] nós que nada queremos ensinar ao nosso Emílio que ele não possa aprender por si mesmo em qualquer país, em que religião o educaremos? A que seita filiaremos o homem da natureza? A resposta é muito simples, ao que me parece: não o filiaremos nem a esta, nem aquela religião, mas colocá-lo-emos em condições de escolher aquela a que seja conduzido pelo melhor emprego da razão. (ROUSSEAU, 2004, p. 364).

O preceptor do Emílio não pretendia impor a ele uma religião, mas, o preparava, cognitivamente e emocionalmente, para fazer essa escolha, ou seja, ele iria escolher a religião que está em concordância com sua razão. Para isso, é apresentado ao jovem uma história fictícia que consiste em um diálogo entre um jovem expatriado de origem calvinista, ou seja, o mentor do Emílio, e um virtuoso Vigário Saboiano, dotado de compaixão e piedade. Entretanto, o Vigário, apesar de sua fidelidade à igreja Católica, ao qual é membro, apresenta críticas a alguns dogmas e estruturas estipuladas pela instituição católica romana. O jovem, por sua vez, se encontra imerso em paixões e decepcionado com a religião, afirma que: “a religião só serve de máscara para o interesse, e o culto sagrado de salvo conduto para a hipocrisia” (ROUSSEAU, 2004, p. 367). O texto mostra que o jovem possuía “os costumes de um mendigo e a moral de um ateu” (ROUSSEAU, 2004, p. 367). Porém, para o Vigário, o mal moral ainda não estava consumado naquele jovem expatriado e era possível despertar nele virtudes. Por isso, o pároco decide ajudá-lo nesse resgate moral e, para isso, confessa ao jovem sua profissão de fé. É por meio da *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* que Rousseau apresenta suas reflexões e professa sua fé, nos revelando os princípios da sua crença, conforme investigaremos a seguir.

A *Profissão de fé do Vigário*<sup>14</sup> é introduzida por uma reflexão epistemológica em torno dos conceitos de razão e consciência. Para ele, essas faculdades nos conduzem naturalmente ao questionamento e busca da verdade acerca daquilo que nos interessa conhecer, ainda que suas conclusões possam contrariar fundamentos da religião ao qual ele professa, é preciso buscar a verdade à luz da consciência e razão. Nesse sentido, a observação dos princípios religiosos sob os quais foi formado, a inquietude e a dúvida,

---

<sup>14</sup> ROUSSEAU, J.J. A Profissão de Fé do Vigário Saboiano. In. ROUSSEAU, J.J. *Emílio ou da Educação*, tradução de Roberto Leal, São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 373-449.

foram impulsionadoras desse processo investigativo. Todavia, o pároco salienta que suas dúvidas, no âmbito religioso, não se igualam às dos filósofos céticos, porém, é, simplesmente, uma inquietude da alma, diferentemente do que pretendiam esses pensadores.

Como se pode ser cético por sistema e de boa-fé? Não sou capaz de compreendê-lo. Ou esses filósofos não existem, ou então são os mais infelizes dos homens. A dúvida sobre as coisas que nos importa conhecer é um estado violento demais para o espírito humano; ele não resiste muito tempo nesse estado; acaba decidindo-se de uma maneira ou de outra e prefere enganar-se a não crer em nada. (ROUSSEAU, 2004, p. 375).

Nesse contexto, Rousseau, na voz do padre de Saboia, criticou os filósofos céticos, rejeitando a tradição filosófica em sua busca pelas verdades metafísicas e religiosas<sup>15</sup>. Isso porque, para ele, a dúvida é inerente ao espírito humano diante do todo do conhecimento. Assim, os filósofos, para não reconhecerem essa limitação humana, se entregam ao orgulho filosófico<sup>16</sup>. Por esse motivo, o Vigário Saboiano não se apoiou na tradição filosófica para investigar as questões religiosas e para entender a causa primeira de todas as coisas. Isso porque, a metafísica, enquanto disciplina filosófica, para ele, é insuficiente para dar respostas a todos os questionamentos metafísicos. Da mesma forma, o entendimento humano também é insuficiente para compreender a problemática religiosa, pois se apoia na fragilidade da razão<sup>17</sup>. Assim, o autor da *Profissão de Fé*, concluiu que o mundo metafísico, aquele das causas, das leis que regem o universo, escapa à nossa compreensão. Segundo ele, quando afirmamos conhecer as causas metafísicas, na verdade, apenas as imaginamos; e cada um as imagina à sua maneira. Dessa forma, o orgulho filosófico faz com que os filósofos confessem algo que não existe. Preferem afirmar inverdades a reconhecer que não são capazes de conhecer com exatidão a respeito das leis que governam a natureza.

Não há entre eles nenhum que, vindo a conhecer o verdadeiro e o falso, não preferisse a mentira que descobriu, a verdade descoberta por outro. Onde está o filósofo que, por sua glória, não enganaria de bom grado o

---

<sup>15</sup> Para nosso filósofo, a investigação metafísica das leis e causa do universo está intimamente ligada à investigação religiosa. Diferentemente do que acontece na tradição filosófica, em que, geralmente, a religião não se relaciona com a metafísica.

<sup>16</sup> Aqui, Rousseau se refere ao orgulho dos filósofos em não reconhecerem a limitação do entendimento humano frente às dúvidas da disciplina metafísica. “A única coisa que não sabemos é ignorar o que não podemos saber” (ROUSSEAU, 2004, p. 376).

<sup>17</sup> A questão da “fragilidade da razão humana” será apresentada com mais ênfase no decorrer deste capítulo.

gênero humano? [...] O essencial é pensar de modo diferente dos outros. Entre os crentes, ele é ateu; entre os ateus, ele seria crente. (ROUSSEAU, 2004, p. 377).

O texto evidencia que os filósofos criavam um jogo de verdades, cada um afirmava ser a sua ideia a única correta. O que não conduzia à verdade. Além disso, o orgulho presente entre eles, os impedia de reconhecer quando o outro fazia uma afirmação correta sobre uma determinada investigação. Para Rousseau, cada filósofo se ocupava apenas da sua própria glória, porque o importante, para eles, seria pensar de modo diferente uns dos outros. Por esse motivo, o Vigário não avançou em seus estudos filosóficos e não se fundamentou neles para formular sua profissão de fé. Além disso, como veremos no decorrer deste capítulo, o personagem em questão, também rejeitou a exegese católica em sua investigação sobre Deus. Por consequência disso, ele atribuiu à sua consciência e a razão a base e a garantia da veracidade das declarações que deu a respeito da sua fé e das ideias sobre a divindade.

Mesmo que a razão seja usada como guia na busca da verdade, Rousseau reconhece, conforme dito, a insuficiência dela para compreender todas as questões metafísicas levantadas até então. Por isso, o Vigário Saboiano delimitou sua pesquisa em torno daquilo que para ele importa conhecer. Porém, antes de formular ideias e buscar respostas para suas dúvidas, era preciso, primeiramente, compreender a fundo nossas faculdades cognitivas e como se dá o conhecimento, como as ideias são formuladas e, ainda, como garantir que são verdadeiras. Diante dessas questões, Jean-Jacques, então, na voz do Vigário, apresenta um esboço de uma teoria do conhecimento, que fundamentou sua crença e serviu de base para as críticas que ele fez no decorrer da obra à igreja romana.

Nesse contexto, o primeiro questionamento epistemológico versou sobre a nossa existência, que diferentemente do axioma cartesiano, cuja máxima da existência é garantida pelo pensamento, em Jean-Jacques, a existência humana é assegurada pelas sensações, que evidenciam a nossa existência e a dos demais seres. Esses são objetos de nossas sensações, “existo e tenho sentidos pelos quais sou afetado” (ROUSSEAU, 2004, p. 378). Tudo que está fora de nós são, simplesmente, ideias, mas o que causa sensações, ou seja, aquilo que afeta nossos sentidos, chamamos de matéria; que em porções individuais são denominadas como corpos. Aqui, a disputa epistemológica entre racionalistas e empiristas, ou, entre aparência e realidade, não fazia sentido para nosso

filósofo. Para ele, o conhecimento ocorre quando os objetos se apresentam aos sentidos, formando sensações. Em seguida, nossas faculdades julgam por meio de comparações, avaliando semelhanças e diferenças entre objetos distintos, formando, assim, os conceitos. Sobre essa questão, explica o Vigário: “essas 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” (ROUSSEAU, 2004, p. 380).

A abstração em que ocorrem os julgamentos acontece na faculdade inteligente, que também é denominada por nosso autor de distintiva. É essa faculdade que dá sentido às ideias produzidas. Por essa razão, nossos sentidos são insuficientes no processo do conhecimento, porque sozinhos não são capazes de formular conceitos. Isso porque, todos os objetos são percebidos pelos sentidos, mas a relação estabelecida entre eles só é formulada em nosso entendimento. No entanto, o processo comparativo do qual se deduz a ideia, pode falhar, pode nos enganar. Rousseau então conclui que nossa razão pode cometer erros ao formular conceitos; assim, a verdade só se encontra no objeto, ou nas sensações produzidas após o contato. Sobre essa questão, afirma o padre:

Sei apenas no meu espírito 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. (ROUSSEAU, 2004, p. 381).

Todavia, sejam as formulações verdadeiras ou enganosas, o mais importante dessa reflexão epistemológica é mostrar que nós somos seres ativos e pensantes, conforme lemos a seguir:

Que se dê este ou aquele nome a essa força do meu espírito que aproxima e compara minhas sensações, que seja chamada atenção, meditação, reflexão, ou como se quiser, sempre será verdade que ela está em mim e não nas coisas, que sou eu que a produzo, embora só a produza por ocasião da impressão que fazem sobre mim os objetos. Sem ter o poder de sentir ou de não sentir, tenho, porém, o poder de examinar mais ou menos o que sinto. Não sou, pois, simplesmente um ser sensitivo e passivo, mas um ser ativo e inteligente, e, digam o que quiserem da filosofia, ousarei aspirar à honra de pensar. (ROUSSEAU, 2004, p. 381).

Como nossa razão pode cometer erros na elaboração de conceitos sobre objetos naturais, corpóreos, ela é, em geral, insuficiente para formular ideias metafísicas,

especialmente sobre Deus. Nesse contexto, por mais que seja possível pensar em ideias de inteligência absoluta, potência, ordem, bondade e outras, nosso entendimento não consegue compreender por completo a essência desses conceitos quando eles se referem a Deus. Elas vão além da nossa capacidade de abstração. Sobre isso, reflete o Vigário: “assim que quero contemplar Deus em si mesmo, assim que quero procurá-lo onde ele está, o que ele é, qual a sua substância, ele me escapa e meu espírito perturbado nada mais percebe” (ROUSSEAU, 2004, p. 390). Dessa afirmação concebemos que, para Rousseau, o entendimento da substância divina está além da nossa capacidade racional. Porque nossa razão está aquém da de Deus. Por esse motivo, o texto destaca a importância do ser humano reconhecer essa condição de insuficiência frente a compreensão da substância divina, pois, se alguém desejar ir além dos limites da sua razão, formulará conceitos equivocados a respeito da divindade.

Após estabelecer um caminho epistemológico que conduziu sua investigação sobre Deus e as religiões, e que também foi fundamento para elaborar seus princípios de fé, o Vigário inicia suas indagações metafísicas pelas observações que ele faz a respeito do movimento do mundo, especialmente sobre os corpos animados e os inanimados. Dessa observação, concluiu que a matéria inanimada não se move de forma espontânea, há uma causa externa aos corpos inanimados que os fazem se mover. “Portanto, o mundo não é um grande animal que se move sozinho” (ROUSSEAU, 2004, p. 383). Ainda que se admita as leis físicas newtonianas do movimento, elas não são um ente. Por isso, é muito provável que haja outro fundamento anterior a elas, mesmo que ainda seja desconhecido. Assim, para Jean- Jacques, as leis físicas do movimento dos corpos determinam apenas os efeitos do movimento, sem mostrar a causa primeira. Por esse motivo, o Vigário Saboiano conclui que a causa do movimento não está na matéria. Essa, apenas comunica o movimento. Nesse sentido, há alguma vontade que se estabelece como causa primeira, pois, para ele, não existe uma ação sem que haja uma vontade. O pároco de Saboia deduz dessa investigação seu primeiro dogma de fé, a saber, há uma vontade que move o universo e que é a causa primeira do movimento da matéria inanimada, essa causa é Deus.

Para dar continuidade à sua *Profissão de Fé*, o Vigário Saboiano continuou sua reflexão sobre o movimento. Por conseguinte, entende que, “se a matéria movida me indica uma vontade, a matéria movida segundo certas leis, me indica uma inteligência” (ROUSSEAU, 2004, p.386). Isso porque, quando se aplica leis sobre o movimento dos

corpos, isso implica que há um ser que age, compara e escolhe as operações, por isso é um ser pensante. Esse ser inteligente que ordena e governa o universo é Deus. Essa reflexão é o segundo artigo de fé do Vigário.

Apesar do personagem ser um clérigo da igreja Católica Romana, para estabelecer seus artigos de fé, foi possível percebermos que ele não se fundamenta na revelação e na teologia católica, todavia na observação da natureza. Nesse contexto, Deus se revela à razão por meio da natureza, que é matéria ordenada por ele, segundo sua vontade. A partir desses “dogmas de fé” Rousseau, na voz do Vigário Saboiano, professa sua crença em Deus, não com base em religiões positivas, mas na religião natural.

Para Jean-Jacques, o homem é o único ser capaz de perceber e compreender Deus como causa primeira, inteligente e organizador do universo; além de ser o único capaz de entender, ainda que de forma limitada, os atributos divinos. O homem também é dotado de vontade e é capaz de modificar a natureza. Em razão disso, o ser humano seria um ser que possui uma condição privilegiada em relação aos demais. Diante desse privilégio, nosso autor conclui que o ser humano é livre, por ser dotado de vontade; uma vontade que é independente dos sentidos. Aqui, a vontade é entendida como a maior expressão da liberdade humana. Essa constatação, ou seja, a liberdade humana, advinda da sua vontade, é o terceiro artigo de fé do Vigário Saboiano.

Por ser ativo e livre, o homem é responsável por suas ações. Ainda que ele abuse da sua liberdade, o mal que ele produz não é capaz de afetar a ordem geral do universo. Nesse contexto, reflete o pároco da *Profissão de fé*, Deus não impede a prática individual do mal, por dois princípios, primeiramente, para não interferir na liberdade humana e, também, pelo fato de uma ação individual não prejudicar o todo ordenado por Deus. Além disso, o ser supremo teria dado aos homens faculdades inteligentes que, se ouvidas, impedem ações moralmente erradas. Não obstante, aquele que pratica o mal, sofre as consequências da sua ação. Por conseguinte, o mal moral é obra humana. A partir desse terceiro dogma de fé e das considerações acerca dele, as questões morais são introduzidas pelo filósofo de Genebra nesse texto, através das reflexões sobre consciência e razão, faculdades dadas por Deus aos homens, que dentre outras funções, são freios para as paixões negativas.

## **A autonomia da moral em Rousseau**

Diante da exposição dos três dogmas de fé proferidos por Rousseau, na voz do Vigário, percebemos a intrínseca relação entre os princípios de fé do genebrino com suas concepções morais. Sobre esse tema, questiona o Vigário? “Que regras devo prescrever para cumprir minha destinação na terra, conforme a intenção daquele que aqui me colocou?” (ROUSSEAU, 2004, p. 404). A resposta para a ação moral em Jean-Jacques virá da natureza, dos instintos naturais humanos, da consciência, a qual Rousseau designa como “voz interior”, que é um instinto divino. Nas palavras do nosso filósofo a consciência é definida como:

Instinto divino, voz celeste e imortal, guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus, é tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações, sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos animais, a não ser o triste privilégio de me perder de erro em erro com ajuda de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípios. (ROUSSEAU, 2004, p. 411-412).

A consciência, enquanto instinto moral humano, aponta para o bem. Ela é o principal inibidor das paixões negativas; que, por sua vez, são os sentimentos responsáveis pelo mal praticado na sociedade civil. Nesse sentido, a consciência contém em si um princípio inato de justiça e virtude capaz de fazer o julgamento das nossas ações. Nesse caso, esse julgamento é independente da razão. Assim, o papel da razão consiste em fazer o ser humano conhecer a ideia de bem, o sistema moral vigente, entretanto é a consciência que julga nossas ações e nos faz praticar e amar o bem. Logo, se a ideia de bem não é inata, o sentimento que nos faz amar o bem, por sua vez, é inerente aos humanos e reside na consciência. Apesar disso, há poucos que escutam a voz dessa faculdade. “Não me deu ele a consciência para amar o bem, a razão para conhecê-lo, a liberdade para escolhê-lo?” (ROUSSEAU, 2004, p. 417).

Diante do exposto, constatamos que o fato de sermos racionais, dotados de entendimento e capacidade de julgar, implica que somos livres para escolhermos nossa conduta; temos liberdade para determinarmos nossa vontade. Porém, julgar o que é bom ou mau para nós vai além da nossa razão, do nosso entendimento. A possibilidade de fazermos escolhas corretas e sermos virtuosos não é fruto exclusivo do nosso raciocínio,

mas, sobretudo, da nossa consciência. Por isso, ela nos orienta nos assuntos morais, é nela que se faz o julgamento das nossas ações. Esse ajuizamento realizado por ela vem do sentimento, que é algo interno. Assim, o julgamento moral é um sentimento de aceitação ou rejeição de ações humanas. Diante disso, percebemos que o princípio fundamental da consciência consiste no sentimento de amar aquilo que é bom para si, logo que sua razão identifica e formula a ideia do que é bom. Entretanto, para amar o que é bom, o ser humano não depende da razão. Pois é o amor ao bem, advindo da consciência, que pode fazer com que o homem rejeite o mal, e não o conhecimento que ele tem sobre o bem e o mal. A partir dessa reflexão, concluímos uma autonomia moral em Rousseau, que se desenvolve independentemente da razão, e que tem como fundamento a consciência. Sobre isso, afirma Rousseau:

Conhecer o bem não é amá-lo; o homem não tem um conhecimento inato do bem, mas assim que a sua razão faz com que o conheça, sua consciência leva-o a amá-lo: é este sentimento que é inato. Portanto, não creio, meu amigo, que seja impossível explicar por consequência, independentemente da própria razão. (ROUSSEAU, 2004, p. 411).

Robert Derathé na obra *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*<sup>18</sup>, apresenta suas considerações a respeito dos conceitos de razão e consciência no que tange às questões morais. Para ele, Rousseau admite a incapacidade da razão frente aos assuntos morais, como lemos:

Ele faz da consciência o verdadeiro guia do homem, e a considera como um sentimento, um instinto, um pulso. [...] Rousseau retira a razão da direção da nossa conduta para confiá-la ao sentimento. (DERATHÉ, 1948, p. 75, tradução nossa).

Derathé esclarece que, para Rousseau, a razão não consegue ser um freio para as paixões negativas. É a consciência que nos reporta sobre o bem e o mal. Ele entende a consciência em Jean-Jacques, como aquela que possui o sentimento capaz de nos orientar nos assuntos morais, o que revela a incapacidade da razão frente a essas questões. Esse sentimento consiste no amor à ordem estabelecida pela natureza e ao que é bom. É um sentimento natural do homem, que é o oposto ao sentimento de amor-próprio. O autor afirma haver, na teoria rousseauiana da consciência, uma dualidade, de um lado o

---

<sup>18</sup> DERATHÉ, R. *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, PUF, 1948.

sentimento de autopreservação, ou, amor-de-si e, por outro lado, o amor às ações em geral, ao bem de todos. Nesse contexto, esse sentimento de amor-próprio pode conduzir o homem a agir a favor de si em detrimento do outro. Ademais, o amor a si, conforme afirma Derathé é, para Rousseau, um sentimento primitivo que impulsiona o agir humano.

Para Derathé, a consciência é, também, fonte das respostas para todo julgamento moral na filosofia rousseauiana. Assim, ao colocar a consciência como responsável pelos assuntos morais, Rousseau refuta tanto os racionalistas quanto os juristas, que atribuem esse papel à razão. Para o filósofo em questão, a virtude está em seguir a lei natural; e a porta para ela é a consciência. Entretanto, para o comentador, a nossa razão também possuiu um papel importante na filosofia moral do genebrino, que consiste em reconhecer as paixões e conceituá-las como más.

Ainda sobre a razão em Rousseau, Derathé nos explica que o desenvolvimento das paixões negativas se dá no estado civil, onde há convivência social. À medida que essas paixões se desenvolvem, diminui a liberdade natural. Os sentimentos negativos tornam os homens escravos deles. No entanto, explica o pesquisador, Deus teria dado ao ser humano a capacidade de controle das paixões destrutivas ao nos dar a consciência. Isso possibilitou ao homem ser livre e ter autonomia sobre si mesmo. No estado de natureza o homem é livre, mas em sociedade está sujeito às paixões negativas e a ser dominado por elas. Porém, se souber usar sua consciência e, também, sua razão, permanecerá livre, mesmo vivendo em sociedade.

As reflexões sobre consciência e razão em Jean-Jacques Rousseau, feitas por Derathé, nos permite constatar, como já refletimos anteriormente, que, para o genebrino, a consciência e a razão permitem ao homem ser moralmente livre e capaz de julgar suas próprias ações. Assim, a consciência ama o bem e a nossa razão, por sua vez, nos leva a conhecê-lo. Além disso, a razão encontra-se suscetível ao amor-próprio, às paixões, diferentemente da consciência que é um instinto divino. A razão, em suas especulações, pode deixar-se envaidecer nas paixões e produzir inverdades. Diante disso, percebemos que ela é corruptível devido ao amor-próprio, que é a porta para as paixões negativas.

Demasiadas vezes a razão abandona o desejo desenfreado de conhecer e se deixa dominar pelo amor-próprio em especulações que ela faz, onde não é possível distinguir o verdadeiro do falso [...]. Nossas paixões nos cegam e envenenam a nossa razão. E essa passa a ser uma razão fascinada pela paixão que engendra sofismas com o que está a desculpar o adultério. Também é necessário para alcançar a verdade, escutar a voz

interior ou a voz da consciência, conforme explica Rousseau. (DERATHÉ, 1948, p. 127, tradução nossa).

Derathé sustenta que Rousseau, na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, recomenda que, para evitarmos erros advindos das paixões, devemos consultar nossa consciência. Todavia, à medida que se desenvolvem as sociedades, aumentam as paixões, porque a vida natural fica cada vez mais distante. Diante dessa questão, como é possível a consciência manter-se pura e incorruptível? O pesquisador elucida que a resposta dada por Rousseau a esse questionamento é o argumento religioso. Isso se justifica porque a teoria da consciência desse filósofo é de inspiração religiosa, posto que, essa faculdade é chamada pelo genebrino de instinto divino.

Segundo Rousseau a consciência nos torna semelhantes a Deus; assim deveríamos nos surpreender ao ver que só a contemplação do modelo divino pode armazenar na consciência sua pureza original e preservar a corrupção (DERATHÉ, 1948, p. 135, tradução nossa).

Diante disso, se o coração está voltado para as verdades divinas, à consciência fica imune às paixões.

Não podemos separar a vida moral da contemplação religiosa, porque qualquer esforço para o bem, e para toda a busca da verdade, precisamos necessariamente irmos ao ser supremo” (DERATHÉ, 1948, p. 34, tradução nossa).

Em Rousseau, ter o “coração” voltado para Deus, nos permite recusar a prática do mal presente na sociedade, explica o estudioso. A partir dessa afirmação, de cunho evidentemente, religioso, percebemos que moral e religião no pensamento de Rousseau, segundo esse pesquisador, estão intrinsecamente ligados. Evitar a prática do mal só é possível à medida que o ser humano se aproxima de Deus, fonte de toda a bondade, isso é feito com o uso da consciência, que é porta para as verdades eternas. Assim, se a consciência é porta para a entrada das verdades eternas e essas verdades são conhecidas pela razão, entendemos que essas faculdades são inseparáveis; “[...] porque a consciência não pode se desenvolver no homem sem as luzes da razão” (DERATHÉ, 1948, p. 134, tradução nossa).

Dessa forma, como visto, para Derathé, a consciência e a razão são as responsáveis pelo agir moral, ainda que a consciência ocupe um papel privilegiado no julgamento das ações humanas. Outrossim, essas faculdades também são resposta e fundamento para a crença religiosa apresentada por Rousseau na *Profissão de fé do Vigário Saboiano*. Isso porque, a justificativa para a fé no ser supremo, conforme declara o Vigário, está em sua

“luz interior” e não na pura racionalidade, nem mesmo na história da filosofia e menos ainda na teologia. Dessa forma, como essas faculdades estão contidas em sua alma, ele se vale delas para suas declarações de fé.

Os princípios fundamentais da sua fé religiosa, nos diz Rousseau, adota sua razão, confirmada por seu coração e todas trazem o selo de aprovação no silêncio das paixões; isso mostra que não pode haver verdadeiro desacordo entre o coração e a razão, desde que o coração esteja certo e que a razão permaneça saudável. (DERATHÉ, 1948, p. 135, tradução nossa).

## **O teísmo em Rousseau**

Rousseau professa, por intermédio do Vigário de Saboia, sua crença na religião natural e a iguala ao teísmo, concepção religiosa pungente em sua época, assim como o deísmo. Sobre isso, ele afirma, “Neles vejo, com pouca diferença o teísmo ou religião natural, que os cristãos fingem confundir com o ateísmo ou a irreligião, que é doutrina diretamente oposta” (ROUSSEAU, 2004, p. 418). Por esse motivo e pelas características da religião natural, na qual ela declara sua fé<sup>19</sup>, entendemos que o filósofo de Genebra era teísta. Entretanto, a definição “teísta” ainda não é suficiente para compreender as peculiaridades da sua crença, posto que, além de afirmar sua crença na religião natural, diferentemente dos demais teístas deste contexto histórico, ele confessa, conforme veremos no decorrer desta pesquisa, acreditar na revelação presente no Evangelho. Essa peculiaridade o diferencia da definição de “teísta” descrita por Diderot:

O teísta é aquele que está convencido da existência de Deus, da realidade do Bem e do Mal moral, da imortalidade da alma, das penas e das recompensas futuras, mas recusa a revelação que não se apresente a ele; nem a admite nem a nega. (DIDEROT apud LAGRÉE, 1991, p.63, tradução nossa).

O conceito de teísmo elaborado por Diderot, exprime o que significava ser teísta no período iluminista, ou seja, apesar da crença na existência de Deus, o teísta, em geral,

---

<sup>19</sup> Sobre a religião natural, declara Rousseau: “Vês em minha exposição apenas a religião natural; é muito estranho que seja preciso outra. Por onde conhecereis essa necessidade? De que posso ser culpado ao servir a Deus de acordo com as luzes que ele dá ao meu espírito e de acordo com os sentimentos que inspira ao meu coração?” (ROUSSEAU, 2004, p. 419).

não acreditava em revelações, em “livros sagrados” como a Bíblia. Por causa disso, se faz necessário investigarmos as particularidades do teísmo apresentado por Rousseau, conforme demonstraremos a seguir.

O teísmo de Rousseau, de acordo com o exposto, se traduz como religião natural, em que Deus fala diretamente ao coração humano através da consciência e pela testificação da razão; sem a exigência da mediação de uma doutrina positiva, com suas revelações. Pois, segundo ele, “As maiores ideias da divindade vêm-nos pela razão.” (ROUSSEAU, 2004, p. 419). Nesse sentido, os dogmas particulares das religiões positivas só confundem a natureza de Deus e seus princípios. Para o Vigário, o culto que Deus pede é o do coração. A partir dessa constatação acerca de Deus, o Vigário Saboiano apresenta uma crítica às religiões. Para o pároco, essas são compostas de dogmas criados por homens que mais afastam do que aproximam as pessoas da divindade. O ser superior não estaria, para ele, interessado em rituais e princípios pré-estabelecidos para o cultuar, mas, sim, se interessa pela sinceridade da fé. Deus não se relaciona com as pessoas, necessariamente, por intermédio da religião, entretanto através dos instintos naturais, pela natureza. A religião é circunstancial, pertencer a uma ou outra depende do nascimento. Ninguém é culpado de ter nascido nesse ou naquele território e, por conseguinte, em uma ou outra religião. Geralmente, as pessoas acolhem, muitas vezes obrigadas, a religião de seus pais, de seu país. Além disso, o pároco destaca que dentre as instituições, não há como saber qual é a verdadeira, qual agrada ou desagrade o ser supremo. A avaliação de uma religião seria sempre fruto de conjecturas humanas e, portanto, falíveis; seriam, sobretudo, homens “colocando palavras na boca de Deus”. Ademais, conclui, ou ele se agrada de todas as religiões, ou teria dado meios para os indivíduos identificarem aquela que é verdadeira. Por esse motivo, não seria justo exigir que todos acreditassem na mesma revelação e, ou, na mesma religião, ou, ainda, cressem integralmente em todos os dogmas estabelecidos por uma instituição. A partir dessa constatação, que critérios estabelecer em uma investigação de veracidade religiosa? A igreja Católica, por exemplo, e os protestantes, por vezes se valem dos milagres para testificarem sua fé. Todavia, reflete o personagem, os milagres e a revelação na qual esses acontecimentos extraordinários estão relatados, não podem ser justificados pela razão; e o melhor caminho para a busca da verdade é sempre o da razão.

Ao refletir sobre os milagres, que são a âncora da fé cristã europeia na modernidade, Rousseau, por intermédio do pároco personagem, investiga se a doutrina pode ou deve ser provada a partir do extraordinário. Primeiramente, pensa ele, seria

preciso provar um acontecimento milagroso e, ainda, se esse milagre é “divino” ou “diabólico”. Geralmente se o sinal advém de outro grupo religioso, a igreja romana afirma ser falso ou “diabólico” e, do outro lado, ocorre a mesma acusação. O que decai em um círculo vicioso sem fim. Ademais, o Deus apresentado e testificado pela religião, sempre exclui o outro, o que é contraditório para um Deus bondoso que se apresenta à nossa razão. Dessa forma, conclui o Vigário, se há uma revelação que apresenta Deus aos homens, ela deve ser clara e compreensível ao entendimento humano, assim “a fé se torna segura e firme pelo entendimento” (ROUSSEAU, 2004, p. 426). Dessa reflexão, Rousseau retoma a questão inicial da *Profissão de Fé*: qual é a verdadeira religião? Só é possível responder a essa pergunta, por meio de uma investigação acerca das religiões existentes, por intermédio da razão e não da teologia.

Na tentativa de identificar uma religião verdadeira, Rousseau se dedica, na *Profissão de Fé*, a uma reflexão sobre as quatro principais religiões positivas europeias contemporâneas a ele. As quatro admitem e seguem revelações. Nesse contexto, questiona o Vigário, como garantir a veracidade desses “livros sagrados”? Tais revelações são autênticas? Por que Deus colocaria tudo que os seres humanos precisam saber apenas em livros? Como fica a situação daqueles que não têm acesso a esses textos? Inicialmente, são perguntas sem respostas precisas. Dessa forma, o judaísmo, o islamismo, o cristianismo católico romano e o cristianismo protestante, são credos religiosos professados por uma parte da população mundial, porém muitos não tem conhecimento a respeito de nenhuma delas. Essas pessoas poderiam ser punidas pela divindade por desconhecimento, por não terem acesso às respectivas revelações?

Ainda sobre as revelações, o filósofo de Genebra destaca em sua investigação a Bíblia. Conforme ele explica, os cristãos, em geral, defendem a tese de que as pessoas que não professarem o Evangelho de Cristo serão condenadas em uma vida futura ao “inferno”. Desse fato, nasce a questão: mesmo que Cristo seja apresentado a alguém de um território não cristão, como obrigar essa pessoa a crer em um Deus até então desconhecido, ou forçá-lo a acreditar em palavras proferidas por estranhos<sup>20</sup>?

Diante dos questionamentos expostos sobre as religiões e suas revelações, o Vigário conclui que buscar uma religião verdadeira para seguir, dentre as existentes, é uma tarefa complexa e inconclusiva. Isso porque, estudar essas religiões por completo,

---

<sup>20</sup> Aqui, entendemos que Rousseau, de forma indireta, se posiciona criticamente ao proselitismo dos missionários. Esses viajam pelo mundo divulgando suas crenças e, muitas vezes, de forma impositiva.

traz desafios intelectuais, teológicos e territoriais que dificilmente seriam superados. Além disso, essa procura ou a definição de uma única religião como verdadeira, certamente conduziria à intolerância. Por esses motivos, essa investigação não seria exitosa. Essa conclusão se torna, além do argumento epistemológico já explicitado, mais uma alegação a favor do uso dos seus instintos e a luz natural na construção da sua religiosidade.

Vê, meu filho, a que absurdo levam o orgulho e a intolerância, quando cada um quer seguir totalmente a sua opinião e crê ter razão contra o resto do gênero humano. Tomo como testemunha esse Deus da paz, que adoro e que te anuncio, de que todas as minhas buscas foram sinceras, mas, vendo que não tinham nem jamais teriam êxito e que naufragava num oceano sem praias, voltei atrás e limitei minha fé à minhas noções primitivas. Nunca pude acreditar que Deus me ordenasse, sob pena de ir para o inferno, ser douto. 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 (ROUSSEAU, 2004, p. 438).

A natureza é visível, acessível e compreensível a todos. Por consequência, ela é admitida como fonte que revela Deus aos homens. Entretanto, o texto traz como personagem um padre que “empresta” sua “voz” a Rousseau para declarar sua fé, nesse caso, qual a posição desse pároco a respeito da revelação cristã? Sobre esse ponto, ele afirma haver uma dúvida respeitosa, conforme lemos:

[...] não sabendo o que decidir, não admito, nem a rejeito; rejeito apenas a obrigação de reconhecê-la, porque essa pretensa obrigação é incompatível com a justiça de Deus que, longe de retirar com ela os obstáculos para a salvação, tê-los-ia multiplicado, tê-lo-ia tornado intransponíveis para a maior parte do gênero humano. Afora isso, permaneço quanto a esse ponto numa dúvida respeitosa (ROUSSEAU, 2004, p. 438).

Nosso filósofo, apesar de afirmar possuir dúvidas quanto à Bíblia, não se coloca em uma posição de rejeição ao texto sagrado cristão, como boa parte dos iluministas. Ao contrário, profere elogios a relatos bíblicos que tratam da vida e obra de Cristo, os evangelhos. Entretanto, é contrário a imposição da crença na revelação para ter acesso a Deus. Esse acesso pode se dar pela natureza, pela luz interior. Estipular a Bíblia e, consequentemente a igreja, como caminho único de acesso ao divino, seria admitir um Deus injusto, posto que, como dito, muitas pessoas no mundo não tem conhecimento dos textos bíblicos e dos dogmas da igreja, ou, até mesmo, admitem outras revelações. Há uma diversidade de práticas religiosas e culturais. Apesar disso, confessa Rousseau:

Confesso-te também que a majestade das Escrituras me espanta, que a santidade do evangelho fala ao meu coração. Vê os livros dos filósofos com toda sua pompa: como não são pequenos perto dos evangelhos! É possível que um livro ao mesmo tempo tão sublime e tão simples seja obra dos homens? É possível que aquele cuja história ele conta seja apenas um homem? É aquele o tom de um entusiasta ou de um sectário ambicioso? Que mansidão, que pureza em seus costumes! Que graça comovente em suas lições! Que elevação em suas máximas! Que profunda sabedoria em seus discursos! Que presença de espírito, que finura e que precisão nas respostas! Que domínio sobre as paixões! Onde está o homem, onde está o sábio que sabia agir, sofrer morrer sem fraqueza e sem ostentação? Quando Platão retrata seu justo imaginário coberto de todo o opróbrio do crime e digno de todos os prêmios da virtude, pinta Jesus Cristo traço por traço; a semelhança é tão impressionante, que todos os Padres a sentiram, e não é impossível enganar-se a respeito. Que preconceitos, que cegueira é preciso ter para ousar comparar o filho de Sofronisco com o filho de Maria! Que distância entre um e outro! [...] Sócrates ao pegar a taça envenenada abençoa que lhe apresenta e chora; Jesus, no meio de um suplício horrendo, reza por seus carrascos furiosos. Sim, se a vida e morte de Sócrates são de um sábio, a vida e a morte de Jesus são de um Deus. (ROUSSEAU, 2004, p. 440).

Assim, o Vigário Saboiano, além de confessar sua crença na religião natural, que é referendada pelos instintos naturais, também professa sua fé no Evangelho e, conseqüentemente, em Jesus Cristo como Deus. Mesmo que admita que há relatos bíblicos difíceis de serem compreendidos e admitidos pela razão, como, os milagres, ainda assim, os evangelhos possuem marcas de verdade indubitáveis que se mostram suficientes para a crença na escritura sagrada cristã. Não obstante, admite do Evangelho e dos dogmas estipulados pela sua igreja, apenas os princípios que impactam em sua conduta. Quanto aos relatos dos quais não se pode ter certeza, permanece a dúvida respeitosa. Além disso, ainda sobre as religiões positivas, o Vigário assume uma postura tolerante ao afirmar que, “Creio que todas são boas quando nelas se serve a Deus convenientemente” (ROUSSEAU, 2004, p. 441). Porquanto, para ele, a divindade não recusa homenagens sinceras, independentemente de como são feitas. Posição contrária àquela dos líderes religiosos, que, em suas disputas teológicas, pensam agradar mais a Deus que o outro. Por fim, para ele, a bondade suprema não castiga as almas na vida futura, simplesmente por pensarem diferente; admitir esse dogma, como fazem muitos teólogos, é expressar intolerância religiosa.

Diante dessas afirmações, como é possível vivenciar uma religiosidade sem o amparo da estrutura institucional? Para o Vigário, a espiritualidade cristã pode se desenvolver independentemente da instituição e de seus dogmas. A fé em Deus, em

Cristo, não depende da igreja. Para sustentar essa posição, ele reflete sobre a estrutura organizacional e teológica da igreja. Nesse contexto, explica que, a instituição católica se fundamenta na revelação e se apresenta como intermediária entre Deus e os homens, ensinando por meio de rituais como servir a Deus. Para a igreja, não é possível cultuar o divino sem passar pela autoridade dos sacerdotes, eles seriam como representantes da divindade na terra. O que para Rousseau não passa de uma interpretação teológica equivocada dos ensinamentos bíblicos. Para Jean-Jacques, os teólogos erram ao se colocarem como únicos intérpretes bíblicos confiáveis e, também, quando se posicionam como mediadores entre Cristo e os humanos. Segundo ele, para os padres teólogos, não se pode servir a Deus sem prestar obediência aos dogmas que eles estabelecem enquanto líderes da igreja. A instituição religiosa não tolera aquele que não a professa. A igreja Católica Romana se afiança como única entidade verdadeiramente santa; assim como as demais instituições religiosas, cada qual com sua verdade, acredita ser a intermediária entre Deus e os homens. No entanto, conforme refletido, aceitar uma religião positiva como verdadeira é uma questão cultural, territorial e subjetiva. Por isso, o modo como cada um serve a Deus é indiferente, a divindade não está interessada, necessariamente, em rituais, mas na sinceridade da devoção. Por esse motivo, os líderes e seus dogmas são dispensáveis. Dessa maneira, para Rousseau, é possível sentir e se aproximar do ser superior por meio da “sinceridade do coração”, sem precisar de uma intermediação dogmática, ritualística, porém, por intermédio da razão e da consciência, faculdade que liga os homens diretamente a Deus.

É ter uma vaidade muito louca imaginar que Deus tenha um interesse tão grande pela forma da roupa do padre, pela ordem das palavras que ele diz, pelos gestos que faz no altar e por todas as suas genuflexões. Ah! Meu amigo permanece com toda a tua altura e continuarás bem perto da terra. Deus quer ser adorado em espírito e em verdade (ROUSSEAU, 2004, p.420).

Outrossim, o nosso filósofo acredita que a verdadeira prática religiosa é o domínio dos vícios e a exercício da boa moral. Porém, aqueles que desejam seguir uma religião, que o façam com sinceridade, que tenham foco na moralidade, na prática do bem e no cumprimento das leis e deveres de todos os cidadãos. O que pode ser feito em qualquer religião e, também, fora dela, o que não se pode é ceder lugar à intolerância.

Apesar das críticas, nesse texto, à Igreja Católica Romana, especialmente no que tange à mediação a que ela se propõe entre Deus e os homens, que, para ele, não é

necessária à prática da fé, Jean-Jacques Rousseau também é um crítico do ceticismo filosófico. Para ele, a dúvida sobre tudo pode ser mais dogmática do que a própria religião. Mesmo que o fanatismo religioso seja mais nefasto à sociedade que o ceticismo filosófico, tal atitude também pode ser prejudicial, posto que todo posicionamento extremista é socialmente problemático. Isso porque, o ceticismo filosófico torna os homens focados em si mesmos. Embora seus princípios não os levem à prática do mal, esses os conduzem à indiferença, suas virtudes se restringem aos livros e eles permanecem em seus gabinetes alheios à coletividade. Por conseguinte, para Rousseau, a religião, no campo moral, pode trazer mais benefícios ao Estado do que a filosofia. O que não significa uma defesa das religiões nacionais, visto que, para ele, o Estado moderno ideal é o não confessional. Todavia, é fundamental que as religiões privilegiem preceitos de sociabilidade, em detrimento do fanatismo e excluam dogmas e práticas intolerantes. “Pelos princípios, a filosofia não pode fazer nenhum bem que a religião não faça melhor” (ROUSSEAU, 2004, p. 447). Nesse sentido, os efeitos práticos da religiosidade na sociabilidade são maiores que os princípios filosóficos. Mesmo que um fiel não cumpra todas as regras da sua religião, o medo do castigo da divindade pode evitar a prática do mal. É evidente que essa reflexão não se estende ao fanático religioso, que é, por consequência, intolerante e conduz o mal moral.

Em relação ao cristianismo católico romano, reflete o Vigário, mesmo que haja historicamente, desde sua institucionalização, práticas intolerantes, violentas e moralmente reprováveis, é fato que seus princípios trouxeram, também, contribuições para uma sociedade mais humanizada, nas palavras do saboiano:

Todos os crimes cometidos no clero, como em qualquer outro lugar, não provam que a religião é inútil, mas sim que muito pouca gente tem religião. Nossos governos modernos devem sem dúvida ao cristianismo sua mais sólida autoridade e suas revoluções menos frequentes, ele os tornou menos sanguinários; isso se prova de fato comparando-os com os governos antigos. Mais bem conhecida, afastando o fanatismo, a religião deu maior mansidão aos costumes cristãos. Essa mudança não é obra das letras, pois em toda parte onde elas brilharam a humanidade não foi mais respeitada; as crueldades dos atenienses, dos egípcios, dos imperadores de Roma e dos chineses o atestam. Quantas obras de misericórdia são obra do Evangelho! Quantas restituições, quantas reparações a confissão não provoca entre os católicos. (ROUSSEAU, 2004, p. 448).

É importante ressaltar que a defesa de Rousseau à religião cristã está concentrada nos valores bíblicos do cristianismo não institucionalizado, pois ele tem plena consciência

dos excessos cometidos pela instituição ao longo da história. Nosso filósofo também faz referências positivas ao judaísmo, islamismo e outras religiões orientais no aspecto moral. Outrossim, apesar das leis morais filosóficas serem belas, na prática, aquelas advindas da religião, para ele, surtem mais efeitos no domínio das paixões negativas.

A *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* de Jean-Jacques Rousseau, conforme refletimos até aqui, nos fornece elementos essenciais para compreendermos a religião em Rousseau. Essa pode ser entendida como religião natural, onde Deus é conhecido pelos sentidos, testificado pela razão e, especialmente, pela consciência, que liga o homem a Deus. Nesse aspecto, conforme mencionado, ainda que o ser humano não seja capaz de compreender a divindade em sua totalidade, os instintos naturais permitem conhecer atributos divinos, tais, como, bondade e inteligência suprema. “Por mais que eu diga: Deus é assim; sinto-o, provo-o para mim mesmo, nem por isso concebo melhor como Deus pode ser assim.” (ROUSSEAU, 2004, p.404). Nesse contexto, entendemos essa como uma religião da consciência, que acredita nos ensinamentos do cristianismo bíblico: “[...] e o Evangelho tem marcas de verdade tão grandes, tão impressionantes, tão perfeitamente inimitáveis que o seu inventor seria mais espantoso do que o herói.” (ROUSSEAU, 2004, p.440). Uma religiosidade que crê na existência de Deus como criador dos astros, da terra e de tudo que nela existe; em que, a consciência é voz da alma e a receptora das verdades eternas dadas pelo ente eterno, aquela que permite ao homem conhecer a ideia de Deus.

Ademais, sabemos que Rousseau foi acusado de ateísmo pelos católicos da França e os protestantes de Genebra<sup>21</sup> por suas ideias a respeito da religião e da política. Todavia, o fato de Rousseau ter criticado a instituição religiosa, não significa que negue a existência de Deus, mas, sim, que ele rejeita a mediação promovida pela igreja. Se Deus se revela ao homem, não se faz necessário um mediador. O que importa ao homem não é seguir os dogmas da igreja para cultuar a Deus, todavia deve seguir aquilo que Deus o revela: “Nas minhas pregações prender-me-ia menos ao espírito da igreja do que ao espírito do Evangelho, em que o dogma é simples e a moral é sublime.” (ROUSSEAU, 2004, p.443). Contudo, além da defesa da religião natural, vimos que Rousseau também acredita na veracidade do Evangelho, crendo ser as palavras ditas por Jesus, ensinamentos de um Deus. Diante dessas evidências, identificamos aqui um filósofo que podemos

---

<sup>21</sup> Trataremos da questão da condenação de Jean-Jacques Rousseau e das obras *Contrato Social* e *Emílio* em Genebra, no segundo capítulo deste trabalho.

denominar seguramente de um teísta cristão. Teísta porque afirma crer na existência de Deus, na vida futura, ou seja, na imortalidade da alma, com recompensas ou castigos. Entretanto, além de teísta, também podemos identificá-lo como cristão, o que, como visto, é algo que lhe é muito particular e o diferencia dos teístas e deístas de sua época.<sup>22</sup>

Sobre o teísmo em Rousseau, o estudioso Henri Gouhier<sup>23</sup>, nos fornece elementos importantes para a compreensão desse tema, como veremos a seguir. Segundo Gouhier, o teísmo que Rousseau descreve na *Profissão de fé*, por mais que seja descrito pela “voz de um Padre”, não se fundamenta em revelação histórica, mas na natureza. Os artigos de fé apresentados pelo Vigário Saboiano são revelados a ele de maneira natural, ou seja, “saltam do seu coração”, da própria natureza. Por conseguinte, a mediação se torna inútil, pois Deus dá aos homens meios para se alcançar a Ele sem intermediação. Gouhier explica que Rousseau transita entre a religião natural e as religiões históricas, calvinismo e catolicismo, ou seja, ele não rejeita necessariamente as religiões. O que é de fundamental importância para compreender o teísmo rousseauísta, pois esse apresenta características cristãs.

Nascido em Genebra na religião calvinista, convertido ao catolicismo aos dezesseis anos, retornou ao protestantismo aos quarenta e dois anos, sempre em certa dificuldade com os pastores de ambos os rebanhos, esses fatos são importantes para compreender a filosofia de Rousseau, [...] na sua vida como em seu pensamento, o que é fundamental é a relação que ele vê entre a religião natural e as religiões históricas. (GOUHIER, 1984, p.37, tradução nossa.).

Por mais que haja uma ligação entre a religião natural e as cristãs, Gouhier esclarece que pela observação da natureza, a razão e a consciência permitem saber sobre o que importa conhecer. “Tudo o que as religiões históricas adicionam aos dogmas da religião natural é um tecido de afirmações sobre aquilo que sabemos” (GOUHIER, 1984, p.36, tradução nossa.). Todavia, como lemos nessa citação, Rousseau não descarta,

---

<sup>22</sup> Conforme já citado, de acordo com a definição feita por Diderot, entendemos que: “O teísta é aquele que está convencido da existência de Deus, da realidade do Bem e do Mal moral, da imortalidade da alma, das penas e das recompensas futuras, mas recusa a revelação que não se apresente a ele; nem a admite nem a nega. O deísta, ao contrário, está de acordo com o teísta somente sobre a existência de Deus e a existência do Bem e do Mal moral; nega a revelação, não acredita na imortalidade da alma, das penas e das recompensas futuras. (DIDEROT apud LAGRÉE, 1991, p.63, tradução nossa).

<sup>23</sup> GOUHIER, Henri. *Les Méditations Métaphysiques de Jean- Jacques Rousseau*. Librairie Philosophique J. Vrin. 1984.

totalmente, para o conhecimento da religião natural, aquilo que é passado pelas religiões históricas. Entretanto, ele elucida que, para o filósofo, o caráter natural das religiões históricas são o que existem nelas de mais puro ou verdadeiro, pois, certos dogmas, mistérios e rituais, são inúteis ao homem.

Aos olhos de Rousseau, a religião natural é o que há de especificamente religioso nas religiões históricas, o resto foram superstições, dogmas mais ou menos bárbaros, mistérios inúteis. A religião natural exprime a essência religiosa de toda a religião, seu outro nome dado por Marie Huber: [religião essencial]; as religiões históricas são apenas variedades que estão mais ou menos degradadas (GOUHIER, 1984, p.36, tradução nossa.).

Contudo, Rousseau admite a santidade e a veracidade dos evangelhos; e, ainda que haja descrito na Bíblia mistérios incompreensíveis à razão, conforme citamos, ele continua a crer que ela é a “palavra de Deus” revelada aos homens. O problema não está na Bíblia, todavia na interpretação que as instituições religiosas fazem do seu conteúdo para mediar aquilo que está contido no livro sagrado e transmitir aos fiéis. Sobre essa questão, reflete Gouhier: “É, pois, com alguma surpresa que, depois destas declarações, implica a famosa profissão de fé cristã do Vigário: Devo confessar que a majestade das Escrituras surpreendi a mim, a santidade do Evangelho fala ao meu coração” (GOUHIER, 1984, p.39, tradução nossa.).

Para esse estudioso, se Rousseau crê na Bíblia como uma forma de revelação divina ao homem, logo ele acredita na divindade de Jesus. Ele seria a razão e a consciência pura:

O que coloca Jesus acima dos maiores sábios, é fato que a razão e a consciência reconhecem na sua vida, assim como em seus ensinamentos, como perfeitamente reais e realmente perfeitos. Jesus é razão pura e consciência pura: essa pureza é o segredo de sua divindade. (GOUHIER, 1984, p.41, tradução nossa.).

A partir do entendimento de Henri Gouhier acerca do teísmo em Rousseau, ou seja, de que esse é um teísmo cristão, examinaremos o texto *Ficção ou Peça alegórica sobre a Revelação*<sup>24</sup>, que nos fornece mais elementos para compreendermos a religiosidade do genebrino. Na referida obra, Jean-Jacques apresenta Cristo como aquele

---

<sup>24</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *Ficção ou Peça alegórica sobre a Revelação*. In; Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre religião e a moral. Trad. José Oscar de Almeida Marques, org. Ed. Estação Liberdade. 2005. p.204.

que irá desvelar a cegueira dos homens. Nesse texto, ele inicia sua reflexão a respeito do primeiro homem que realizou o ato de filosofar, ou pensar sobre a natureza. Essa primeira reflexão versa sobre a observação dos movimentos realizados pelos elementos da natureza. Nesse cenário, o filósofo é aquele que capta e reflete sobre o movimento que se apresenta aos seus sentidos. Ele também observa que os astros estão tão ligados entre si e que em cada movimento há um sentido. O que conduz o primeiro filósofo a pensar qual seria a causa desse movimento, ou, até mesmo, o que mantém os astros ligados entre si?

Que mecanismo inconcebível pôde submeter todos os astros a essa lei, que não foi capaz de ligar dessa forma todas as partes do universo entre si, e por qual estranha faculdade de mim mesmo todas essas partes, unidas externamente por essa lei comum, são também unidas, em meu pensamento, em uma espécie de sistema que suspeito existir sem concebê-lo? (ROUSSEAU, 2005, p. 205).

O personagem chegará à conclusão de que existem leis pré-estabelecidas que fazem mover os astros e a terra, na qual se percebe o mesmo movimento. Deve haver uma lei que seja comum a eles. Resta saber quem as criou. Aqui, Rousseau se detém ao mesmo argumento da *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, em que, nessa obra, ele também aborda a questão do movimento dos astros e do mundo, cuja conclusão dessa reflexão é conceber Deus como causa primeira do movimento. Todavia, o primeiro filósofo da *Peça Alegórica* nota que o movimento dos animais se dá de forma espontânea e dos homens de maneira livre, o que foge a toda lei mecânica conhecida e, além disso, não é tão simples para ele, como é para o Vigário Saboiano, concluir que essa causa é Deus. O que irá resultar em um grande esforço do filósofo para compreender o que Rousseau chama na *Peça* de “mistérios da natureza”; contudo, através do uso das suas luzes naturais, ele se encontrará incapaz de desvendar esses mistérios.

Desse primeiro momento da *Ficção* percebemos que, para o seu autor, a reflexão filosófica, ou, a razão, possui limitações quando se dispõe a compreender a totalidade da natureza, como, por exemplo, sua causa. Podemos entender aqui que há uma crítica de Rousseau ao racionalismo filosófico. Assim, se a filosofia tem limites, torna-se necessário, para compreender essas questões, uma iluminação externa ao filósofo. A partir dessa observação, Jean-Jacques inicia o segundo momento do texto:

Um novo universo ofereceu-se, por assim dizer, à sua contemplação; ele percebeu a cadeia invisível que liga entre si todos os seres, viu uma mão poderosa estendida sobre tudo o que existe, o santuário da natureza abriu-se ao seu entendimento como se abre às inteligências celestes, e

todas as mais sublimes ideias que associamos à palavra Deus se apresentam ao seu espírito (ROUSSEAU, 2005, p.2007).

Nesse momento, o filósofo reconhece sua ignorância e ainda percebe que a filosofia não é detentora de toda a sabedoria. “No mesmo instante, todos os enigmas que tanto o haviam preocupado se esclarecem ao seu espírito” (ROUSSEAU, 2005, p.207). Ao conhecer a ideia de Deus, através dessa iluminação, ele se torna capaz de desvendar os mistérios da causa primeira e compreender as leis que fazem o mundo e seus elementos se moverem e conclui, então, que a causa é Deus. A vista disso, Rousseau mostra uma das formas pelo qual Deus se revela ao homem, por meio de uma iluminação que vai diretamente ao encontro da razão. Ele, então, passa a compreender aquilo que a filosofia, simplesmente com o uso das faculdades humanas, não foi capaz de explicar. Nasce daí o desejo de compartilhar com os outros tais sublimes descobertas,

Vamos, exclamou ele, arrebatado pelo zelo, levemos por toda parte com a explicação dos mistérios da natureza, a lei sublime do senhor que a governa e que se manifesta em suas obras. Ensinemos 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 desta 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 de seu Pai comum. (ROUSSEAU, 2005, p. 208).

No terceiro momento da *Peça*, Rousseau, ao exprimir nas atitudes do filósofo a necessidade de compartilhar a descoberta do Deus revelado a ele, mostra, também, a crença na existência e na imortalidade da alma, ao mencionar que a vontade suprema guarda recompensas em uma vida futura. Portanto, para ele, a alma existe e é eterna.

Na continuação da *Peça Alegórica*, seu autor passa a abordar uma nova forma de revelação, a saber, o sonho do filósofo. O sonho consiste na imagem “[...] de um edifício imenso, formado por uma cúpula resplandecente sustentada por sete estátuas colossais em lugar de colunas.” (ROUSSEAU, 2005, p.208). Esse talvez seja o momento mais importante desse texto, por exprimir, por meio de uma fábula, o sentimento do autor em relação à filosofia, em que, também, usará a imagem de Sócrates em sua concepção sobre o cristianismo. Seriam essas estátuas a representação dos pecados capitais, nos quais ele

se atenta a descrever somente a soberba, a luxúria e a avareza, como explica Marques<sup>25</sup>, tradutor do texto. Cada uma dessas imagens possuía uma quantidade razoável de adoradores. Porém, os frequentadores do templo estavam com os olhos vendados e somente os ministros enxergavam como aquelas estátuas realmente eram. Rousseau, então, descreve horrores de toda espécie que são praticados no templo e aqueles que ousavam retirar as vendas, que representa ouvir a voz da consciência, eram mortos. Esse sonho é usado por Jean- Jacques como uma representação da revelação que Deus faz aos homens mostrando-lhes aquilo que há de imoral no mundo e, essa imoralidade, vem das vendas nos olhos, porém ela pode ser retirada se os homens colocarem em prática aquilo que diz a consciência, a luz interior, que é, também, iluminada por Deus.

O texto continua, agora, o filósofo se depara com um homem, que, por estar distante dele, não conseguiu identificar. Esse homem devolvia a visão às pessoas que estavam presentes no templo, mas os ministros vigilantes “o imolaram sob a aclamação unânime do rebanho cego” (ROUSSEAU, 2005, p. 211). No decorrer da observação do templo, o filósofo se deparou com outro homem, que, de acordo com o autor, era um “velho muito feio”, no entanto, proferia um discurso simples e profundo. É esse “velho” quem irá tirar o véu das estátuas e mostrará aos adoradores a crueldade dos seres que eles veneram, propondo a eles que passem a adorar o Deus que lhes trará felicidade, não obstante, sua tentativa fora em vão. Por consequência, foi condenado à morte e foi obrigado a tomar “água verde”. Esse homem é Sócrates. Ele seria, para Rousseau, aquele que tentou levar luz ao entendimento dos homens, todavia foi uma tentativa fracassada.

Após a última tentativa não bem-sucedida de “curar a cegueira” dos homens, o filósofo da *Peça* escuta as seguintes palavras: “Eis aqui o filho do homem. Os céus se calam diante dele; terra escuta sua voz” (ROUSSEAU, 2005, p.213). A partir desse instante, Rousseau apresenta em sua *Alegoria* Jesus como filho de Deus, ressaltando sua humildade e doçura, será ele o salvador daquele povo. O homem então, descreve o autor, ao chegar naquele templo, com sua presença sublime jamais vista pelos presentes,

---

<sup>25</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *Ficção ou Peça alegórica sobre a Revelação*. In: Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre religião e a moral. Trad. José Oscar de Almeida Marques, org. Ed. Estação Liberdade. 2005. p.204-2014.

provocou neles uma comoção generalizada e a ira dos ministros. Esse homem levou sua luz a todos, nas palavras do autor:

Ao pregar uma moral divina, o popular e firme desconhecido arrebatava todos. Tudo anunciava uma revolução, bastar-lhe-ia dizer uma palavra e seus inimigos seriam aniquilados; mas aquele que vinha destruir a sanguinária intolerância evitava cuidadosamente imitá-la, e não empregou senão os meios adequados às coisas que tinha a dizer e às funções de que se tinha encarregado, e o povo, cujas paixões são todas furiosas, tornou-se menos exaltado em sua defesa. (ROUSSEAU, 2005, p.213).

É nesse momento do texto que Rousseau coloca Jesus e os ensinamentos que encontramos nos evangelhos como o responsável pelo desvelamento do bem e que somente por ele ser divino, foi capaz de retirar as vendas dos homens. Dessa alegoria, podemos identificar Cristo, no pensamento de Jean-Jacques, como o próprio Deus e os ensinamentos de Jesus são concebidos aqui como sublimes lições da moral. Para mais, esses princípios são entendidos como uma revelação extraordinária de Deus aos homens; e foi Jesus quem trouxe, através do bem, a felicidade. Diante disso, a *Peça Alegórica sobre a Revelação* soma mais elementos que nos permite identificar uma religiosidade cristã em Rousseau.

A respeito da *Ficção ou Peça Alegórica sobre a Revelação*, Leduc Fayette em *J. –J. Rousseau Et Le Mythe de L’antiquité*<sup>26</sup>, apresenta algumas considerações interessantes. Ela destaca que essa comparação entre Jesus e Sócrates não se encontra exclusivamente na obra de Rousseau, visto que, a igreja Católica já se valeu dessa analogia, como, por exemplo, na obra de São Justino<sup>27</sup>. Contudo, dentro da tradição dessa igreja observa-se um Sócrates cristianizado ou um helenismo cristão.

É necessário lembrar que a comparação entre Sócrates e Jesus se inscreve numa longa tradição que remonta aos Padres da Igreja, em primeiro lugar, a São Justino, grego que tenta cristianizar o helenismo e demonstra, em suas *Apologias*, que a doutrina cristã não contradita a

---

<sup>26</sup> LEDUC-FAYETTE, D. - *Jean-Jacques Rousseau et le Mythe de l’Antiquité*, Paris: J. Vrin, 1974.

<sup>27</sup> Flávio Justino (em latim: *Flavius Iustinus*; 100 - 165), também conhecido como Justino Mártir (em latim: *Iustinus Martir*) ou Justino de Nablus, foi um teólogo romano do século II, mártir e santo da Igreja Católica. São Justino, tido como um “filósofo cristão”, se converteu ao cristianismo por volta dos trinta anos. Tornou-se seu propagador da religião através das suas obras, as duas *Apologias*. Suas obras se tornaram documentos históricos importantes, porque nelas encontram-se informações sobre cristianismo desse período histórico, como, por exemplo, como eram celebrados os ritos litúrgicos, em particular a administração do batismo e a celebração do mistério eucarístico. (Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/santo-do-dia/06/01/s-justino--filosofo-e-martir.html>. Acesso em: 31/03/2023).

moral grega, pois o *logos*, se ele se manifesta em toda a plenitude pela mediação de Cristo, está presente em homens como Sócrates. (FAYETTE, 1974, p. 49, tradução nossa.).

Diferentemente dos padres, conforme nos mostra Fayette, Rousseau faz, na verdade, uma comparação entre ambos, em que ele mostrará um Jesus superior a figura de Sócrates, mas não se pode concluir dessa afirmação que o filósofo de Genebra desprezaria Sócrates e que não teria nenhuma admiração por ele. Fayette explica que Rousseau o admira por ser um modelo autêntico, todavia, ao mesmo tempo o critica, como no primeiro *Discurso*<sup>28</sup>, pela representação de uma espécie de fanatismo racionalista. Sócrates seria para Rousseau um modelo para os outros homens, no que se refere à sua moral, ou, suas virtudes, como, por exemplo, sua coragem diante da morte.

### ***A Religião civil***

Além da *Profissão de Fé* no *Emílio* e da *Peça Alegórica*, o capítulo *Da Religião civil*<sup>29</sup> no *Contrato Social* também é fundamental para entendermos o pensamento religioso de Rousseau, além de trazer elementos essenciais para a compreensão da relação entre Estado e religião em sua filosofia política. Por esse motivo, nos dedicaremos à investigação desse capítulo nas linhas a seguir.

Na referida obra, nosso autor evidencia que é importante que o cidadão possua uma religião, nas palavras dele, “Ora, é conveniente ao Estado que cada cidadão possua uma religião [...]” (ROUSSEAU, 2005, p. 133). Nesse sentido, para ele, se é adequado que o cidadão possua uma religião, então essa deve ser mantida no Estado moderno. Diante dessa constatação, nascem as seguintes questões: qual das religiões existentes é adequada ao Estado moderno? Seria uma retomada das religiões nacionais? Para respondermos essas perguntas é preciso, primeiramente, compreender a reflexão apresentada por nosso filósofo no texto em questão a respeito das religiões.

---

<sup>28</sup> A expressão primeiro *Discurso* se refere a obra *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*.

<sup>29</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Da religião civil. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social e outros escritos*. Trad. Rolando Roque da Silva. Ed. Cultrix, São Paulo, 2005, p. 126-134.

Em *Da Religião civil*, ele inicia sua investigação pela análise dos governos teocráticos da antiguidade que resultaram em uma diversidade de expressões religiosas no mundo, nas palavras dele, “Colocando-se Deus à testa de cada sociedade política, resultou a existência de tantos deuses quantos povos havia” (ROUSSEAU, 2005, p. 126). Essa diversidade religiosa foi, inclusive, causa de intolerância civil e religiosa entre povos antigos. Entretanto, essa intolerância era entre nações distintas e não internamente. A intolerância religiosa em um mesmo território é fruto, segundo o genebrino, do cristianismo. Além disso, uma nação não impunha a outra seu culto, cada povo se restringia a seu Deus. Só havia submissão a outra religião em caso de usurpação de território, em que, a nação vencedora determinava ao povo derrotado e, portanto, dominado, o seu culto. Apenas os romanos permitiam que uma nação conquistada, mediante tributo, pudesse continuar homenageando sua (s) divindade (s). Além disso, por estratégia política, por vezes, incorporavam crenças e rituais de outras sociedades; daí se originou o paganismo romano, segundo Rousseau. Dessa reflexão, nosso autor conclui que as religiões nacionais não são adequadas ao Estado moderno, pois provocam intolerância civil e religiosa entre os povos e, além disso, a união entre Estado e religião retira das pessoas a liberdade de escolha. Aqui, é importante ressaltar que em toda a filosofia rousseauísta há a necessidade da preservação da liberdade, pois é um direito natural e deve permanecer no Estado como liberdade civil, algo que não acontecia no período das religiões nacionais.

Rousseau concebe a liberdade como algo imanente ao homem, é da natureza humana ser livre, conforme lemos no *Discurso sobre a origem e fundamento da desigualdade entre os homens*:

Sendo a liberdade um dom recebido da Natureza em virtude de sua qualidade de homens, não têm seus pais o menor direito de os despojar; de sorte que, se para estabelecer a escravatura foi preciso praticar violência contra a natureza. (ROUSSEAU, 2005, p. 196.).

Nessa citação, Rousseau profere essas palavras quando questiona a escravatura e a julga como uma violência à natureza humana. “O homem nasce livre e a toda parte se encontra sob ferros” (ROUSSEAU, 2005, p. 21). É nesse contexto que o autor entende que as religiões nacionais podem conduzir à prática da intolerância religiosa e a restrição da liberdade. Assim, estabelecer uma religião positiva como oficial, pode acarretar a proibição de pertencer a outros cultos, situação recorrente na idade moderna.

Das religiões nacionais, o genebrino direciona sua investigação para o cristianismo, religião dominante na Europa nesse período histórico. Para ele, o cristianismo bíblico era uma religião com um propósito de reino espiritual, conforme ensinava Jesus e seus discípulos. Não havia interesse no poder e nas questões de Estado. Toda essa perspectiva muda com o advento da institucionalização, com o nascimento da Igreja Católica Apostólica Romana<sup>30</sup>, em que, gradualmente, essa instituição e o Estado se fundem. O que evidencia uma clara diferença entre o cristianismo primitivo bíblico e a igreja Católica. Essa fusão entre Estado e religião causa conflito no homem que é, ao mesmo tempo, cidadão e fiel, “[...] onde jamais se pode saber a que senhor ou sacerdote se estava obrigado a obedecer.” (ROUSSEAU, 2005, p. 128). Dessa reflexão inicial nasce a questão central do referido capítulo do *Contrato Social*, a saber, mesmo diante de todas as questões levantadas a respeito da religião, ainda assim, é possível que ela seja útil ao corpo político, ao Estado moderno?

Para responder essa pergunta, além de investigar sobre as religiões existentes, é preciso também compreender o significado que assume o termo “religião” no capítulo *Da Religião Civil*, no *Contrato Social*. Diante disso, Rousseau concebe três significados ao termo religião; conceitos que estão diretamente vinculados às expressões religiosas predominantes na Europa ao longo da história. Assim, o termo “religião” pode ser compreendido, primeiramente, como, “religião do homem”, que se refere ao cristianismo bíblico, aquele descrito especialmente nos evangelhos, que relatam sobre a vida de Cristo

---

<sup>30</sup> A história da Igreja Católica Apostólica Romana passa pela evolução e popularização do cristianismo primitivo até o momento em que é oficializada por Roma. A crença cristã era pregada pelos apóstolos e seus sucessores após a morte de Cristo. A fé dos seguidores de Jesus Cristo foi divulgada com êxito entre a população pobre e os escravos em Roma, mesmo diante da perseguição violenta que sofreram. Esses ideais cristãos fortaleceram, de certa maneira, a resistência das camadas menos favorecidas. Por esse motivo, a perseguição aos que praticavam essa religião foi muito intensa, o que levou muitos fiéis à morte. Geralmente, conforme a tradição romana, os condenados eram executados em público nas arenas de espetáculos, ou, eram crucificados. Um dos imperadores que vivenciaram esse período de perseguição aos cristãos foi Diocleciano, que foi ainda mais severo contra o cristianismo. Em 313, com o governo de Constantino, por interesses políticos, foi concedida liberdade de culto aos cristãos, pondo-se fim às perseguições. Por volta de 325, iniciou-se a aproximação entre o Estado e o cristianismo, ainda sob o governo de Constantino. Todavia, foi o imperador Teodósio quem concluiu esse processo em 380 com a promulgação do edito de Tessalônica, no qual reconheceu o cristianismo como religião oficial do Estado romano. A partir de 392, o cristianismo passou a ser culto obrigatório e o paganismo foi proibido. Nascia, assim, a Igreja Católica Apostólica Romana, que possuía liderança e organização institucional própria, que não interferia diretamente, à princípio, nos assuntos políticos; no entanto, tinha o apoio do Estado. O estreitamento entre igreja e Estado se deu de forma gradual ao longo da história, e teve seu ápice na idade média. (JOHNSON, Paul. *História do Cristianismo*. Trad. Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: Imago, 2001).

e seus seguidores, chamamos também de cristianismo primitivo. No texto em questão, Rousseau também designa a “religião do homem” como verdadeiro teísmo<sup>31</sup>, em que o interesse dos fiéis não estaria no mundo material, mas em uma realidade metafísica. Outrossim, “religião” também pode ser entendida e classificada como “religiões nacionais”, conforme já mencionadas nesse trabalho, se refere às antigas religiões oficiais de cada Estado da antiguidade e fixadas por leis positivas. Elas eram propriamente o que se pode chamar de “direito divino civil ou positivo”. Uma teocracia em que príncipe e o pontífice são unos. Entretanto, Jean-Jacques ressalta que as religiões nacionais são positivas no que tange ao fato de levar o povo a amar as leis, como se fosse um dever divino; porém está alicerçada na mentira de unir o sagrado ao Estado e não conduz as pessoas a cultuar verdadeiramente a Deus. Por fim, ele esclarece o último significado do termo em questão, que consiste no “cristianismo romano”, ou “religião do padre”, um direito misto que confere dois senhores, duas legislações, que gera devotos e cidadãos, fato que provoca divisão no corpo político, algo, segundo nosso autor, nefasto ao Estado.

Nesse contexto, a “religião do homem” é para Jean-Jacques a verdadeira religião no que concerne ao culto puro ao divino, além de expressar uma moral sublime, nas palavras de Rousseau:

[...] a religião do homem ou cristianismo, não o de nossos dias, mas o dos Evangelhos, que é de todo diferente. Por essa religião sagrada, sublime, verdadeiramente, os homens, filhos do mesmo Deus, se reconhecem todos como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve, nem na morte. Mas essa religião, não tendo nenhuma relação particular com o corpo político, deixa entregue às leis a única força que de si mesmas tiram, sem lhes acrescentar nenhuma outra; e, devido a isso, um dos grandes laços da sociedade particular fica sem efeito. Ainda mais, ao invés de unir os corações dos cidadãos ao Estado, ela os afasta, como, aliás, de todas as coisas terrenas. De minha parte, nada conheço mais contrário ao espírito social (ROUSSEAU, 2005, p.129).

Entretanto, por seu interesse não estar na realidade material, a “religião do homem” não é adequada ao Estado moderno, “A pátria do cristão não é deste mundo” (ROUSSEAU, 2005, p. 131). Isso porque, esses cristãos não têm interesse político, mesmo que manifestem, por causa de seus valores, empenho em servir ao coletivo e cumprir as leis estabelecidas, eles têm pouco interesse em questões fundamentais a

---

<sup>31</sup> Sobre a religião do homem, declara Rousseau: “a religião do homem [...] é a pura e simples religião dos Evangelhos, o verdadeiro teísmo [...]”. (ROUSSEAU, 2005, p. 129).

qualquer nação, tais como, a manutenção da soberania. Em caso de guerra, por exemplo, mesmo não se recusando a lutar, fariam poucos esforços para vencer o inimigo, seriam piedosos, algo imanente a eles. Nesse caso, evitar a morte não é seu objetivo. Para eles, explica Rousseau,

O essencial é atingir o paraíso, e a resignação não é senão um meio de chegar a ele. [...] De preferência saberão morrer a triunfar. [...] Os piedosos cristãos serão batidos, esmagados, destruídos, antes de terem tido tempo de se reconhecerem, ou então se salvarão graças ao desprezo do inimigo (ROUSSEAU, 2005, p. 132).

O pesquisador Trevisan<sup>32</sup>, em seu estudo sobre a “religião do homem” em Rousseau, traz considerações importantes sobre essa questão, como veremos a seguir:

A religião de direito divino natural – a primeira espécie -- é o Evangelho, e Rousseau a considera “santa, sublime e verdadeira”. É a religião que irmana todos os homens numa sociedade que não se dissolve nem com a morte. Porém, esse espírito largo de sociedade e o desapego às realidades temporais são os piores inimigos do Estado, no sentido de não propiciar a formação de bons cidadãos, integrados no Corpo político e conscientes da importância da vontade geral (TREVISAN, 1978, p.72).

Aqui, o pesquisador nos mostra a crítica de Rousseau ao cristianismo bíblico em relação a sua função no corpo político; ou seja, Jean-Jacques identifica no cristão uma espécie de escravidão, no sentido de uma excessiva servidão e dependência. Isso pode ser visto em suas atitudes de fé, o que facilitaria a prática da tirania, algo evidentemente ruim, porque essa prática comprometeria, seriamente, o exercício da vontade geral. Por isso, por mais sublime que seja a religião do homem, ela não é totalmente adequada ao Estado moderno, entretanto, o filósofo ao propor a religião mais adequada, preserva aquilo que ele mais admira nesse cristianismo, o culto puro a Deus.

Em relação à “religião do padre” ou à igreja Católica Apostólica Romana, nosso filósofo esclarece que ela se fundamenta na revelação e se apresenta como intermediária entre Deus e os homens, que ensina por meio de rituais como servir a Deus; e, nesse sentido, não é possível cultuar Deus sem passar pela autoridade dos sacerdotes. Eles

---

<sup>32</sup> TREVISAN, Rubens Murilo. *A teologia Política de Rousseau*. São Paulo, USP, 1978. Dissertação (Mestrado).

seriam como representantes da divindade na terra, “[...] dizem-me que era preciso uma revelação para ensinar aos homens a maneira pela qual Deus deveria ser servido” (ROUSSEAU, 2004, p.420). O que para Rousseau não passa de uma interpretação equivocada. Jean-Jacques ressalta ainda que, na visão dessa instituição, aquele que não serve aos padres não pode servir a Deus. Nessa perspectiva, o homem nascido em outra cultura, que professa outra religião, não alcançaria a salvação. Entretanto, critica nosso autor, a doutrina católica pode parecer verdade aos seus fiéis, mas a outros, não.

A igreja Católica por ser hierarquicamente organizada, assim como o Estado, compete pela lealdade dos cidadãos, “Tudo que rompe a unidade social nada vale; todas as instituições, que põem o homem em contradição consigo mesmo, não servem para coisa alguma” (ROUSSEAU, 2005, p.130). Após colocar essa questão, Rousseau esclarece que os cidadãos que se professam católicos passam a ter dois soberanos, a Igreja e o Estado, devendo servir a ambos. Isso provoca uma divisão no homem, ele passa a ser cidadão e fiel. Logo, não irá cumprir integralmente seus deveres de fiel e cidadão. Todos os atos dos fiéis devem estar em acordo com as normas do clero, mesmo que estejam em contradição com os deveres de cidadão. Entretanto, ressalta o genebrino, mesmo católicos, esses homens não deixaram de ser cidadãos, devendo, necessariamente, cumprir com os deveres decretados pelo seu soberano. Nesse sentido, há obrigações cidadãs que podem em algum momento entrar em conflito com as da religião, como, por exemplo, em caso de guerra, gerando empasses difíceis de serem resolvidos.

Jean-Jacques continua sua reflexão e enfatiza que, além da divisão do corpo social, a igreja Católica pode, por vezes, conduzir à intolerância religiosa. Isso porque, naquele contexto histórico, em geral, essa instituição não tolera aquele que não a professa. A igreja se coloca como única entidade verdadeiramente santa; assim como as demais instituições religiosas, cada qual com sua revelação acreditam ser a intermediária entre Deus e os homens. Nesse aspecto, reflete Rousseau, se submetemos às revelações a um exame racional e da consciência, chegaríamos à conclusão de que os dogmas dessas religiões são obscuros e não levam a adorar a verdadeiramente Deus. Nesse sentido, para nosso filósofo, a igreja Católica mudou a simplicidade e o espírito sincero do cristianismo primitivo, nas palavras dele, “Então, tudo mudou de face. Os humildes cristãos mudaram de linguagem, e cedo viram o pretendido mundo espiritual transformando-se, sob a direção de um chefe visível, no mais violento despotismo neste mesmo mundo” (ROUSSEAU, 2005, p. 128).

Nesse contexto, diante dessa reflexão e de todas as questões acerca da religião trazidas até aqui, retomamos a pergunta de Rousseau, é conveniente que o Estado moderno possua uma religião? Em caso de uma resposta positiva, qual das concepções religiosas apresentadas nessa obra seria a mais adequada aos cidadãos? Dessa forma, o filósofo de Genebra dá uma resposta positiva à primeira pergunta, ou seja, para ele, “é conveniente ao Estado que cada cidadão possua uma religião” (ROUSSEAU, 2005, p. 133). Entretanto, a vertente religiosa não será definida pelo Estado, não será uma religião oficial, posto que os cidadãos terão liberdade de escolher sobre qual culto seguir. Além disso, outra ressalva feita por Rousseau, consiste no fato de que as religiões a serem preservadas são aquelas úteis à pátria, pois o direito advindo do contrato social, não deve ultrapassar os limites da utilidade pública. Essa utilidade incide sobre o fato da religião fazer o cidadão amar às leis e cumprir seus deveres. Assim, a prática religiosa só interessa ao corpo político no que se refere às questões morais e os deveres dos particulares. Não obstante, a dimensão espiritual das religiões não diz respeito ao príncipe. Diante dessa problemática, nenhuma das categorias religiosas investigadas são, em sua totalidade, adequadas à nação moderna, ainda que possam apresentar, em certa medida, características positivas. Por esse motivo, cabe ao soberano estabelecer uma “profissão de fé puramente civil”, cujo objetivo último é levar o povo a amar as leis, estabelecendo princípios previamente fixados, essenciais a todos os cidadãos, denominados “dogmas positivos”, que compõem a “religião civil”.

Os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações nem comentários. A existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e providente, a vida humana, a felicidade dos justos, o castigo dos perversos, a santidade do contrato social e das leis: eis os dogmas positivos. (ROUSSEAU, 2005, p.134).

Os dogmas da “religião civil” evidenciam princípios fundamentalmente morais e não uma organização religiosa. Por mais que, entre esses dogmas, se admita a existência de Deus, não se percebe a necessidade de estabelecer rituais para cultuá-lo. Nesse contexto, as leituras que fizemos até aqui nos permite dizer que, para Rousseau, Deus é reconhecido enquanto divindade poderosa; entretanto, para distingui-lo como tal, também não há a necessidade da existência de templos e organização hierárquica. Ademais, por ser essa uma religião civil, ela fica sob a responsabilidade do soberano. Isso porque, o que essa religião pretende é estabelecer no Estado preceitos de sociabilidade, liberdade,

conservação e a prática da boa moral, além da adoração natural a Deus; e, ainda, impedir a intolerância religiosa.

A respeito dos dogmas positivos é interessante notar que por serem estabelecidos pelo soberano, eles teriam o peso de uma lei e não apenas de princípios morais direcionadores da conduta cidadã. São tão importantes para o Estado, que aqueles tomarem conhecimento e se recusarem a “crer” ou cumpri-los, devem ser banidos da sociedade, nas palavras de Rousseau, “conquanto não possa obrigar ninguém a crer, pode ele banir do Estado quem neles não acreditar; pode bani-lo, não como ímpio, mas sim como insociável, como incapaz de amar sinceramente as leis” (ROUSSEAU, 2005, p.134). A afirmação de banir do Estado aquele que não “crê”, é uma afirmação, aparentemente, intolerante, o que entra em contradição tanto com o princípio da liberdade, quanto da tolerância religiosa e civil presente na filosofia rousseauísta. Sobre essa questão, consultamos a tese de doutorado de Almeida Júnior<sup>33</sup>, que nos ajuda a compreender melhor essa controvérsia. Ele explica que “banir o que não crê” não significa estabelecer um julgamento da fé alheia, todavia julgar atitudes que possam prejudicar a comunidade. Assim, esclarece Almeida Júnior, não se trata de condenar o cidadão por não crer nos dogmas da religião civil, mas por não os respeitar, visto que eles têm como fim à sociabilidade e o bem moral, conforme lemos:

No capítulo sobre a Religião Civil Rousseau resolve este problema com a seguinte concepção: “Se alguém, depois de ter reconhecido estes dogmas, conduzir-se como se não cresse neles deve ser punido com a morte porque cometeu o maior de todos os crimes-mentiu às leis”. Não se trata de julgar as convicções ou fé dos homens, mas somente seus comportamentos que afetem a sociedade, pois “os súditos só devem ao soberano contas de suas opiniões enquanto elas interessam à comunidade”. Ainda a este respeito, afirma na Carta a D'Alembert: “[...] pois um dos deveres que ela (a religião) me impõe é o de respeitar os segredos das consciências. Senhor, julguemos as ações dos homens e deixemos Deus julgar a fé”. A questão não é, portanto, acreditar nos dogmas, mas respeitá-los e agir em conformidade com eles. (ALMEIDA JÚNIOR, 2009, p. 191).

Os dogmas da religião civil, em geral, são entendidos como princípios de sociabilidade, que marcam a separação entre Estado e religião. Nesse contexto, Kawauche

---

<sup>33</sup> ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito de. *A Filosofia Contra a Intolerância*. São Paulo: Doutorado/ USP, 2009.

(2012, p.184) assegura que no *Contrato Social*, no capítulo da *Religião civil*, encontramos uma separação definitiva entre Estado e religião. Nesse sentido, os dogmas positivos devem ser concebidos como preceitos de sociabilidade de uma religião não religiosa, nas palavras dele: “Para que dogmas? E por que uma religião civil? Certamente poderíamos defender nosso autor argumentando que se trata de uma religião não religiosa, ou simplesmente um imperativo social categórico” (KAWAUCHE, 2012, p. 185). Entretanto, mesmo que, de fato, sejam princípios de sociabilidade, eles são compostos por três dogmas tipicamente cristãos, a saber, “[...] A existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e providente, a felicidade dos justos, o castigo dos perversos [...]” (ROUSSEAU, 2005, p. 135). Tal fato “lança luz” sobre a influência dessa religião na filosofia moral e política de Rousseau, especialmente, por estar presente no *Contrato Social*, principal obra política dele. Se assim não fosse, por que estabelecer princípios religiosos como dogmas civis?

Por fim, no referido capítulo, Rousseau estabelece como dogma negativo a “intolerância religiosa”, princípio que preserva no Estado apenas as religiões que são tolerantes umas com as outras e bane a que promove intolerância. Nesse aspecto, para nosso filósofo, intolerância civil e religiosa são unas, pois uma conduz à outra. A tolerância é um princípio direcionador da política rousseauiana, “devemos tolerar todos, desde que sejam tolerantes” (ROUSSEAU, 2004, p. 134). Ademais, é essencial preservar das religiões, dogmas que proporcionem a formação de bons cidadãos, cientes dos seus deveres para com a pátria.

Assim, o *Contrato Social* e a *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* nos fornecem elementos centrais para compreendermos o cristianismo em Rousseau, tanto no que tange aos aspectos metafísicos religiosos, quanto ao viés prático, moral, no sentido de compreender os impactos dessa religiosidade em seu pensamento político e moral. Sobre isso, para Trevisan, encontramos um paralelismo metafísico, moral e político nessas obras, conforme ele explica:

Se confrontarmos os artigos de fé do Vigário Saboiano com os dogmas da religião civil propostos no *Contrato Social*, constataremos um paralelismo: há sempre a afirmação de um Deus cuja vontade poderosa move o Universo, cuja inteligência governa todas as coisas e que criou o homem à sua imagem, capaz, por conseguinte de praticar o bem ou o mal livremente. Trata-se do mesmo conteúdo teológico tomado em níveis diferentes: o primeiro numa perspectiva teórica, metafísica- a religião do homem-, o segundo numa perspectiva prática, social e política- a religião do cidadão. (TREVISAN, 1978, p. 79).

Diante desse paralelismo metafísico exposto por Trevisan, resta-nos entender o porquê do nosso filósofo tratar a temática da religião de maneira diversa em suas obras. Vimos na *Profissão de Fé*, Rousseau, por meio do Vigário, declarar sua fé na religião natural, atestada pela razão e pela consciência, “Vês em minha exposição apenas religião natural; é muito estranho que seja preciso outra” (ROUSSEAU, 2004, p. 419); no *Contrato Social*, afirma: “Ora, é conveniente ao Estado que cada cidadão possua uma religião que o faça amar os seus deveres; todavia os dogmas dessa religião só interessa ao Estado e a seus membros enquanto se relacionam com a moral [...]” (ROUSSEAU, 2005, 133); e, ainda, na *Ficção ou Peça Alegórica sobre a Revelação*, ele exalta a sublimidade da moral e sabedoria de Cristo, como a de um Deus; além disso, reconhece a veracidade do Evangelho no *Emílio*; outrossim, enaltece a religião do homem, no capítulo *Da Religião Civil*, como a que presta verdadeiro culto a Deus; e, em todas, é um crítico das instituições religiosas. Diante disso, percebemos que em cada uma dessas obras a religião em Rousseau assume características diversas e, ao mesmo tempo, há pontos de convergência. Frente a esta problemática, seria possível elaborar um o conceito definitivo do que consiste à religião expressada por Rousseau, essa seria de fato, como dissemos, um teísmo cristão? Para responder a essa pergunta, analisaremos a seguir o que os comentadores Lagrée e Gouhier concluem a respeito dessa questão.

Em *La religion naturelle*<sup>34</sup>, Jacqueline Lagrée, a partir de um estudo da *Profissão de fé do Vigário Saboiano*, afirma que o conceito de religião natural consiste em uma essência ou religião pura. Essa é o último refúgio de uma sociedade puramente ética.

Conforme Lagrée, Rousseau fundamenta o teísmo ou religião natural a partir dos seguintes princípios; a crença em uma vontade universal; a existência de Deus; a punição do perverso e a recompensa do justo após a morte. Segundo ela, quando Jean-Jacques afirma que “Deus quer ser adorado em espírito em verdade”, ele se refere ao “culto do coração”, aquele em que não há necessidade de um culto formal determinado pelas instituições religiosas e, como último princípio, ela afirma que, para o filósofo, as leis religiosas e divinas se confrontam com a lei moral. As verdades da religião são independentes das instituições. A autora entende que, para Rousseau, o coração justo é o verdadeiro templo da divindade.

---

<sup>34</sup> LAGRÉE, Jacqueline. *La religion naturelle*. Ed. Puf. Universitaires de France; 1991.

Lagrée acredita que o conceito de religião natural em Rousseau se fundamenta na autoridade da razão. A crença nasce naturalmente no coração do homem. Além disso, a clareza e a simplicidade dos princípios teístas estão em concordância com a liberdade do homem e são dadas a eles de forma livre. Isso porque, o Evangelho fala diretamente ao coração do homem, sem a mediação das instituições. Assim, o verdadeiro cristianismo deve se basear, necessariamente, nos evangelhos, que expõem a figura do Cristo, o verdadeiro Deus, esse fala diretamente ao coração do homem<sup>35</sup>.

Nesse sentido, Gouhier também irá afirmar, como vimos, que, para Rousseau, a religião natural é passível de ser compreendida pela razão. Todas as questões pertinentes aos evangelhos são à base da adoração teísta em Jean-Jacques, que a razão compreende até certo ponto. No entanto, para ele, Rousseau reconhece os limites da razão frente às problemáticas metafísicas da religião natural. Afirma ainda que, o que contém nos ensinamentos de Jesus, está presente também em nossa razão, ou seja, a capacidade de abstração do sentimento da existência de Deus<sup>36</sup>.

Nesse contexto, tanto para Jacqueline Lagrée, quanto para Henri Gouhier, o teísmo descrito na *Profissão de Fé* como religião natural, equivale ao conceito de religião do homem contida no capítulo *Da Religião civil*, pois fala do Evangelho como meio de levar o verdadeiro Deus, Cristo, direto ao coração do homem, aos moldes da religião natural. O que nos permite deduzir que, por mais que haja três definições dessa religião, conforme citado anteriormente, a saber, religião do homem, religião civil e religião natural, percebemos uma convergência entre elas como partes de um todo denominado teísmo. Por consequência, o teísmo em Rousseau, seria então uma expressão religiosa cristã, que reconhece o Evangelho como fonte da “palavra de Deus”, por mais que nele existam mistérios incompreensíveis à razão. Não obstante, Deus, Cristo, também “fala diretamente ao coração do homem”, sem haver a necessidade de uma instituição, ou até mesmo da revelação, para mediar Deus e os homens, ou seja, de maneira natural. Isso porque, Deus se revela ao homem por três vias: pela natureza, por meio das escrituras sagradas e pela consciência. Ademais, se Deus se revela ao homem e, ainda, por três vias, não se faz necessário um mediador, por isso assume uma posição crítica para com a instituição, que se estipula como mediadora entre Deus e os homens. De resto, o criador

---

<sup>35</sup> LAGRÉE, Jacqueline. *La religion naturelle*. Ed. Puf. Universitaires de France; 1991, p.75.

<sup>36</sup> GOUHIER, Henri. *Les Meditations Metaphysiques de Jean Jacques Rousseau*. Paris: J Vrin, 1984, p. 209-211.

dotou o homem de consciência que o liga a Ele, é ela que permite julgar a moralidade das ações humanas, conduzindo para a prática do bem, da boa moral, conforme previsto na religião civil.

### O “antagonismo” religioso em Rousseau

Ainda que cheguemos à conclusão de que Rousseau era um teísta cristão, cuja identidade religiosa independe da igreja, há comentadores que não compartilham dessa definição e sustentam que Rousseau é um crítico do cristianismo. Sobre essa problemática, por exemplo, Touchefeu<sup>37</sup>, em sua reflexão sobre o capítulo da *Religião civil*, no *Contrato Social*, entende que, para Rousseau, os dogmas cristãos seriam incompatíveis com os princípios do Estado moderno, com a cidadania. Logo, pela reflexão apresentada por esse comentador<sup>38</sup>, entendemos que, para ele, Rousseau mantém uma postura política crítica ao cristianismo, visto que, o tema cristianismo e cidadania, dentre outras questões, se apresenta no *Contrato Social* sob uma antinomia permanente.

Nesse contexto, Touchefeu identifica na obra de Rousseau um antagonismo religioso em sua teoria sobre a “religião do homem”, como direito divino natural e a “religião do cidadão”, como direito divino civil ou positivo. Esse antagonismo versa no fato de que o genebrino apresentaria na *Religião civil* uma espécie de religião mista, que ele denomina de “síntese caótica”. Essa síntese desqualifica a igreja romana, principalmente quando a compara com a religião dos lamas, seria essa uma comparação exótica. O que nos conduz a entender que, para ele, a proposta da religião civil rousseauiana equivale a uma espécie de combinação entre direito divino natural e direito divino civil, que deu origem a um conceito de religião complexo e antagônico.

Segundo Touchefeu, Rousseau acredita que o momento anterior ao cristianismo era mais favorável à educação do bom cidadão, esse era passivo e tolerante. O politeísmo praticado em Roma, por exemplo, extinguiu a possibilidade da prática da intolerância.

---

<sup>37</sup> TOUCHEFEU, Yves. *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 1999.

<sup>38</sup> *ibid*, 1999.

Além disso, as religiões nacionais, ou, do cidadão, não impunham seu culto a outras regiões; diferentemente do cristianismo que tem a pretensão de ser universal.

Jean-Jacques poderia ter explicado que com o cristianismo, o sentimento religioso receberia enfim sua forma pura. Não, ele destaca primeiro o caráter degradador dessa nova religião que rompe a unidade do Estado. Dessa forma, ele retoma a acusação lançada pela historiografia filosófica: o cristianismo destruiu o império romano. Rousseau saberá dizê-lo de forma decisiva: “quando a cruz expulsou a águia, todo o valor romano desapareceu.” (OC III, 467). A forma de escrever indica que Jean-Jacques é solidário a um ponto de vista que existe em seu tempo, discretamente nos escritos de Montesquieu, brilhantemente sob a pena de Voltaire, magistralmente na grande obra do historiador britânico Gibson. [...] Jean-Jacques conduz sua análise de modo categórico ao explicar que se o cristianismo cindiu o império romano, é porque, em sua essência, é destruidor da ordem civil. (TOUCHEFEU, 1999, p.244 a 245, tradução nossa).

O cristianismo provocou uma separação entre o sistema teológico e o sistema político. A partir de Cristo, surge na terra um “reino espiritual” separado do político, cujos interesses são distintos. Tal fato acarreta rompimento na unidade do Estado, mantido na antiguidade no formato das “religiões nacionais”. Essa é uma das principais características negativas do cristianismo. Por consequência disso, Touchefeu afirma que Rousseau acredita que o advento do cristianismo é um dos fatores responsáveis pela queda do Império Romano, por ter provocado uma divisão no Estado. Ao fazer essa afirmação, ele coloca o pensamento religioso de Jean- Jacques Rousseau em concordância com o pensamento religioso de Voltaire, filósofo deísta que se mostra contrário à instituição religiosa, ao cristianismo.

Além da intolerância religiosa, o comentador ressalta que, para Rousseau, por mais que existam atributos positivos no cristianismo, os mesmos atributos se tornam nocivos ao corpo político, como, por exemplo, a “doçura cristã”. Esta seria incompatível com a liberdade política. O cristianismo produz homens fracos. Nesse momento, Touchefeu afirma que Rousseau, ao defender essa posição sobre o cristianismo, também estaria em concordância com Maquiavel, que acredita que essa religião coloca os homens à parte da “glória do mundo”. Para justificar tais argumentos, ele se fundamenta exclusivamente no capítulo da *Religião civil* do *Contrato Social*<sup>39</sup>, em que Rousseau apresenta críticas ao cristianismo primitivo e ao catolicismo, denominada de “religião do

---

<sup>39</sup> ROUSSEAU, Jean – Jacques. *O contrato social e outros escritos*. Trad. Rolando Roque da Silva. Ed. Cultrix; São Paulo, 2005, p. 133.

padre”. Nesse capítulo, Jean-Jacques apresenta uma análise sobre a questão da guerra em um Estado cristão e conclui que o cristianismo pode possibilitar que um governo tirânico usurpe o poder, devido à subserviência do cristão<sup>40</sup>. Nesse sentido, cristianismo e cidadania não seriam conciliáveis.

Além de Maquiavel, nessa linha interpretativa traçada por Touchefeu, Rousseau estaria em acordo com toda uma teoria política anterior a de seu pensamento; que, por sua vez, mantém uma postura avessa à religião, como, Holbach, quando discute os efeitos políticos da religião cristã. Para Holbach, os cristãos combatem para Deus e não agem como cidadãos<sup>41</sup>. Eles possuem uma moral incompatível com a manutenção do Estado. Rousseau defenderia essa mesma posição, tornando-se, assim, nessa perspectiva, um crítico do cristianismo.

Assim, como demonstrado, o comentador nos conduz a entender que Jean-Jacques acredita que a religião cristã é nociva ao corpo político. Para essa afirmação, o pesquisador se baseia na citação da *Religião civil* "não há nada mais contrário ao espírito social". Entretanto, quando Touchefeu coloca a concepção de filósofos antirreligiosos junto a Rousseau, no tange a relação religião e Estado e, ainda, iguala o pensamento religioso de Jean-Jacques ao de Voltaire, ele nega a essência da proposta religiosa de Rousseau, na medida em que o genebrino se declara cristão em suas obras e adepto do teísmo, que, no caso dele, engloba o cristianismo primitivo bíblico, mas rejeita a instituição. Um dos problemas dessa interpretação, está no fato de não separar o cristianismo institucionalizado, ou seja, a “religião dos padres”, do cristianismo primitivo, ou, “religião do homem”, como afirma Jean-Jacques, essa última seria o verdadeiro teísmo. Distinção feita pelo próprio genebrino em suas obras. Isso porque, não são os ensinamentos de Jesus Cristo que provocam uma divisão no Estado, todavia a institucionalização do cristianismo. Além disso, para analisar o pensamento religioso de Rousseau, é preciso considerar outras obras importantes do nosso filósofo que tratam dessa temática, como *Emílio*, *Júlia ou a Nova Heloísa*, *Cartas escritas da montanha* e outros textos. Nesse sentido, a leitura isolada e, muitas vezes, literal da *Religião civil*, do *Contrato Social*, pode levar a interpretação de que, em Rousseau, cidadania e cristianismo

---

<sup>40</sup> Sobre a relação “cristianismo e tirania”, Rousseau (2005, p. 133) afirma: “O cristianismo prega unicamente a servidão e a dependência. Seu espírito é bastante favorável à tirania”.

<sup>41</sup> TOUCHEFEU, Yves. *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 1999.

seriam inconciliáveis e, portanto, Jean-Jacques, no âmbito político, seria um crítico do cristianismo.

Além de Touchefeu, que sustenta que nosso filósofo era um crítico do cristianismo, há pesquisadores que não partilham da ideia de que Rousseau era um devoto cristão, como Starobinski<sup>42</sup>. Esse, por exemplo, em sua interpretação acerca do texto *Peça Alegórica sobre a Revelação*, defende que, em Rousseau, Jesus não é concebido como um ente divino. Nesse contexto, ao refletir sobre a *Peça*, ele explica que Jesus seria superior a Sócrates apenas na medida em que é um exemplo de humanidade. Ao analisar, na *Peça Alegórica*, o “sonho do filósofo”, esse pesquisador conclui:

A alegoria se deixa facilmente decifrar: o ídolo não passa do fanatismo que sacrifica os homens fingindo adorar o céu. É o adversário que a filosofia das luzes decidiu destruir e Rousseau, aqui faz causa comum com os s que criticam duramente os padres impostores e a crueldade supersticiosa. Entretanto, Rousseau nos diz que não basta desvelar o mal: seu poder de ilusão e de fascínio permanece inteiro. O velho, condenado a beber “a água verde”, morrerá prestando uma homenagem inesperada à estátua hedionda. A face real do mal foi posta a nu: mas ainda não é o bastante. Resta manifestar a verdade do bem. O ato essencial ainda não foi consumado. (STAROBINSKI, 1991, p.77-78).

Aqui, Starobinski nos mostra que esse movimento feito pelo “velho” que anuncia aos homens a existência do mal, não é suficiente para convencer a todos. É preciso que o bem também seja revelado e, quem irá estabelecer o bem, é Cristo; no último ato da peça.

Conforme esse autor, a figura de Cristo, descrita por Rousseau, seria a representação do bem absoluto. Em todo o texto, o mundo seria composto por duas realidades, a saber, o bem absoluto e o mal absoluto. Starobinski ressalta que o momento mais importante dessa obra não é o desvelamento do mal realizado pelo “velho”, ou seja, Sócrates, mas o desvelamento do bem, que é feito por aquele que o estudioso intitula homem divino. “Uma consciência agora se abre para nós e, por sua própria transparência, essa consciência se anuncia como a fonte de uma verdade universal” (STAROBINSKI, 1991, p. 78). O Deus homem se anuncia e em um mesmo instante os presentes o escutam e o compreendem, ou seja, em uma revelação imediata. Assim, ele conclui que Cristo

---

<sup>42</sup> STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a Transparência e o Obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

para Rousseau é, na verdade, um grande exemplo a ser seguido pela humanidade, e não um mediador divino. “Se é maior que Sócrates, não é por sua divindade, mas por sua mais corajosa humanidade” (STAROBINSKI, 1991, p. 79). Ele usa o exemplo da morte de Cristo para afirmar que Rousseau não a concebe como a morte de um Deus, mas de uma “alma heroica”; evento que não conduz a implicações sobrenaturais. Dessa forma, foi por esse motivo que, propositalmente, Rousseau tenha acabado ou inacabado sua *Peça* antes de mencionar a crucificação de Jesus. Seria esse o movimento mais lógico, uma vez que, “conduziu” Sócrates até a morte, mencionando inclusive o líquido verde que ele tomou. Para Starobinski, se Jean-Jacques chegasse até a crucificação, em seu texto, deveria falar da divindade de Cristo, pois após sua morte segue-se a ressurreição, algo impensável para um humano. Se não o fez, é porque, para ele, Jesus Cristo não é divino.

Nesse sentido, Starobinski nos conduz a entender que, para ele, Rousseau rejeita o Evangelho na forma como esse é apresentado pela instituição religiosa; isto significa, um Jesus divino que salva a humanidade por intermédio de sua morte e ressurreição. Para o comentador, Rousseau não procura sua salvação por meio de Cristo ou do Evangelho; nas palavras dele, “Recusa um evangelho de Cristo, que colocaria o valor absoluto do Cristo morto para salvar os homens” (STAROBINSKI, 1991, p. 80). Para o estudioso Jesus é um “educador do gênero humano” (STAROBINSKI, 1991, p. 80) e não um intermediador divino. Nesse caso, todos os homens deveriam seguir a Cristo para serem como ele foi. Cristo não é um salvador, mas um exemplo de quem soube ouvir a voz da consciência e colocou-a em prática como orientadora das suas ações, como ninguém jamais o fez, nem mesmo Sócrates.

Essa posição apresentada por Starobinski, ou seja, de que Cristo, para Jean-Jacques Rousseau, seria um humano de alma nobre, nos remete à interpretação de Touchefeu, quando reflete sobre o teísmo do filósofo genebrino. Por isso, a partir da leitura desses comentadores, inferimos que, na visão deles, se Rousseau não concebe Cristo como Deus, logo ele não acredita no Evangelho como revelação divina. Por consequência disso, a partir perspectiva desses comentadores e, de acordo com a interpretação de Touchefeu, o teísmo de Rousseau se igualaria ao teísmo de Voltaire<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> TOUCHEFEU, Yves. *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 1999, p. 243-245.

Diante dessa questão, torna-se necessário compreendermos o teísmo em Voltaire, para elucidarmos melhor esse problema.

Voltaire se afirma teísta, ele acredita na existência de uma divindade suprema, que é concebida pela razão. Entretanto, ele não crê nas religiões que se fundamentam em revelações, que é o caso do cristianismo. “Que é fé? Seria acreditarmos naquilo que é evidente? Não! É evidente que há um Ser necessário, eterno, supremo, inteligente. Todavia isso não é artigo de fé, e sim, de razão.” (VOLTAIRE, 2004, p.222).

Em seu *Dicionário Filosófico*<sup>44</sup>, Voltaire define o teísta como aquele que crer na “existência de um Ente supremo tão bom quanto poderoso que formou todos os seres extensos, vegetativos, sensitivos e reflexivos; que perpetua às espécies, que castiga sem crueldade os crimes e recompensa com bondade às ações virtuosas, esse é um teísta.” (VOLTAIRE, 2004, p.472). Para ele, a crença em um ser supremo é algo que é dado pela razão, sem a necessidade de uma revelação, quer dizer, da religião. Ele critica a fé advinda da religião, por fazer o fiel acreditar em situações absurdas para a razão humana.

No verbete “Fé”, Voltaire (2004, p. 2021) declara que, para os religiosos, a fé seria: “Crê nas coisas porque elas são impossíveis”. Ela seria o caminho que conduz a salvação, mesmo que, para isso, leve a acreditar em fatos inconcebíveis pela razão. Esse sentimento torna “verdadeiro” aquilo que é contraditório e impossível.

Somente pela fé os asiáticos podem acreditar na viagem que Maomé fez pelos sete planetas, nas encarnações do deus Fô, de Visnu, de Xaca, de Brama, de Samonocadão etc. Coitados, veem sua inteligência sob tortura, submetem-na, tremem de analisar os fatos, não querem ser empalados nem assados vivos e gritam: ““Creio”” (VOLTAIRE, 2004. p. 222 - 223).

Por mais que Voltaire criticou a fé religiosa, ele se afirma crédulo em Deus, mas, para ele, o ser supremo não é o descrito pela religião, como explica em seu verbete, “Deus”. Esse é conceituado, em seu *Dicionário*, a partir de um diálogo entre o teólogo de Constantinopla, Logômacos e o senhor Dondindaque da cidade de Cita, que louvava a Deus, juntamente com sua família, em sua língua natal.

---

<sup>44</sup> VOLTAIRE. *Dicionário Filosófico e outras obras*. Tradução de Marilena de Souza Chauí. *Coleção Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Logômacos: Ah! Logo vi que ia dizer alguma asneira. Passemos a plano mais elevado. Bárbaro, quem te disse que Deus existe?

Dondindaque: Toda natureza.

Logômacos: Não basta. Que ideias tens do Ser Supremo?

Dondindaque: Que é meu criador, meu soberano, que me recompensará quando praticar o bem e me castigará quando cometer o mal. (VOLTAIRE, 2004, p.158).

Nesse diálogo, vemos que, o que causou espanto no teólogo foi o fato dele partir da compreensão de que teologia tem a prerrogativa de dizer em qual língua Deus deve ser reverenciado, posto que, os teólogos seriam intermediários entre Deus e os homens. Por esse motivo, ao perceber que aquela família orava na língua cita e, por causa disso, evidentemente, ainda não havia sido catequizada, ainda assim, pelas palavras proferidas na oração, estava claro que reconheciam o criador. Dondindaque, um bárbaro, acreditava na existência de Deus como um ser supremo, justo e criador da natureza, porém sem ter conhecimento dos atributos divinos contidos na revelação, porquanto não fora catequizado. Assim, conclui-se que ele reconheceu o criador por meio da natureza.

Por mais que Logômacos e os demais teólogos se julguem conhecedores, por meio das escrituras sagradas, da natureza divina, no diálogo em questão, eles não se mostram capazes de explicá-las. Conceitos como “essência divina” e “ser infinito”, além de serem complexos ao entendimento humano, não revelam, necessariamente, aquilo que Deus é. O ser supremo, sua justiça, sua perfeição, se apresentam por meio de sua obra, a natureza. Portanto, conclui Voltaire, não é preciso uma teologia para reconhecer e entender a existência do divino.

Nesse verbete, Voltaire revela sua posição teísta frente às questões religiosas, na medida em que evidencia que a revelação e a igreja são dispensáveis no que concerne à crença em Deus. A teologia e suas definições são inúteis ao homem, pois, mesmo um bárbaro é capaz de reconhecer Deus; e, para isso, basta valer-se do seu intelecto e da natureza. Essa é uma evidente crítica às ideias do criador apresentadas pela instituição religiosa. Daí se conclui que a razão e o pensamento nos levam a Deus e não é preciso, nem mesmo, ser um filósofo para realizar esse feito.

Se a ideia teológica de Deus não é aquela na qual crê Voltaire, no verbete “cristianismo”, ele apresenta uma visão cética em relação a essa religião. Nesse texto, ele

crítica o cristianismo e coloca em dúvida a veracidade dos relatos contidos no Evangelho, esses não seriam fatos históricos, mas relatos improváveis.

Nesse contexto, além de entender que a teologia e, conseqüentemente, as revelações são dispensáveis para reconhecer a existência de Deus, Voltaire também demonstra ceticismo para com o cristianismo. Segundo ele, os acontecimentos que se seguem no decorrer da vida de Cristo até posteriormente a sua morte, como os milagres, prodígios de toda espécie, apresentam contradições e situações impensáveis à mente humana. Por causa disso, podem ser apenas histórias sobrenaturais inventadas e não fatos, até porque não há, afirma Voltaire, relatos da vida de Cristo feito por historiadores da época, como Flávio Josefo<sup>45</sup>, apenas existem os dos evangelhos.

Em meio a uma reflexão crítica, Voltaire aponta questões do cristianismo bíblico até a formação da igreja, que colocam em dúvida a credibilidade dos dogmas defendidos pela instituição, como, por exemplo, a divindade de Cristo, discutida em um dos diversos concílios que se sucederam à formação da igreja.

Convocou, reuniu Constantino em Nicéia, em frente a Constantinopla, o primeiro concílio ecumênico, presidido por Ózio. Lá se decidiu a magna questão que agitava a igreja, referente à divindade de Jesus Cristo. Uns esposaram a opinião de Orígenes, que dia no sexto capítulo contra Celso: “Endereçamos as nossas preces a Deus por Jesus, que está entre as naturezas incriadas, que nos transmite a graça de seu pai e na qualidade de pontífice nosso depõe a Deus as nossas orações”. Estribavam-se, outrossim, em diversos passos de S. Paulo, alguns dos quais transcrevemos páginas atrás. Sobretudo apegaram-se a estas palavras de Cristo: “Meu pai é maior que eu”. Viam em Jesus o primogênito da criação, a mais pura emanção do Ser Supremo, mas não Deus precisamente (VOLTAIRE, 2004, p.136).

Nesse contexto, para Voltaire, os concílios e a falta de um entendimento comum entre os membros acerca de questões centrais, como a exemplificada, a saber, a divindade de Cristo, evidenciam a incoerência dos dogmas estabelecidos pela igreja Católica. Nesses eventos históricos, os teólogos não teriam encontrado um princípio comum, logo os principais dogmas que fundamentam a instituições não foram fruto de uma decisão unânime, mas uma definição tomada pela ordem hierárquica, ou seja, ao final dos

---

<sup>45</sup> Flávio Josefo foi um historiador e apologista judaico-romano, descendente de uma linhagem de importantes sacerdotes e reis, que, dentre outros escritos, registrou a destruição de Jerusalém, em 70 d.C., pelas tropas do imperador romano Vespasiano, comandadas por seu filho Tito, futuro imperador. As obras de Josefo fornecem um importante panorama do judaísmo no século I. (XAVIER, Joabson. *Flávio Josefo e a escrita da história*. Revista Alétheia, Volume 1/2, jan./jul., 2011, p.132-143).

concílios, prevaleceu a palavra do clérigo de posição superior. Foi nesse contexto que se definiu que Cristo é Deus.

A partir das reflexões apresentadas, entendemos que Voltaire se coloca como um crítico do cristianismo e cético em relação aos dogmas da igreja. Todavia, afirma crê na existência de Deus, como um ser poderoso, virtuoso, que castiga a crueldade e recompensa os justos; esse Deus nós podemos reconhecer pela razão. Por isso é possível concluir que sua posição em relação a Deus é de um teísta.

O teísta para Voltaire, reconhece a existência de uma entidade suprema, mas não se encontra na atitude de conhecedor da natureza divina, “Ele não sabe como Deus castiga, como favorece, como perdoa, já que não é assaz temerário para se gabar de conhecer a maneira de agir de Deus” (VOLTAIRE, 2004, p.472). No entanto, acredita na providência mesmo sem compreender como ela age no mundo. Porém, esse teísta não é partidário de nenhuma religião, por conseguinte de nenhuma revelação. Quanto a essa questão o filósofo afirma: “Acredita que a religião não consiste nas opiniões de uma metafísica ininteligível nem em voas artefatos, mas na adoração e na justiça. O seu culto é a ação do bem. Sua doutrina é a submissão a Deus.” (VOLTAIRE, 2004, p. 472).

Ao analisarmos o teísmo de Voltaire com suas concepções a respeito da religião, percebemos que esse é distinto do teísmo de Rousseau. Dessa maneira, Touchefeu ao colocar o pensamento religioso de ambos como semelhantes, cometeu um erro conceitual. Esse fato se torna mais evidente ao retomarmos a definição dada por Diderot em sua *Suite de l'apologie de M. l'abbé de Prades*:

O teísta é aquele que está convencido da existência de Deus, da realidade do Bem e do Mal moral, da imortalidade da alma, das penas e das recompensas futuras, mas recusa a revelação que não se apresente a ele; nem a admite nem a nega. O deísta, ao contrário, está de acordo com o teísta somente sobre a existência de Deus e a existência do Bem e do Mal moral; nega a revelação, dúvida da imortalidade da alma, das penas e das recompensas futuras. (DIDEROT apud LAGRÉE, 1991, p.63, tradução nossa).

Assim, novamente, fundamentados na definição de Diderot, entendemos que Voltaire era, na verdade, um deísta e, Rousseau, ao contrário, como já demonstrado, um teísta; além de teísta, Jean-Jacques também era cristão. Ele crê na revelação, ou melhor, acredita na santidade do Evangelho. Todavia, o filósofo de Genebra também entende que

Deus fala diretamente ao coração do homem por outros meios, que não somente o da revelação. Por esse motivo, Rousseau não afirma que a leitura da Bíblia é algo obrigatório para se ter fé em Deus, pois nem todos terão acesso a ela, ou seja, é possível conhecer e crer em Deus através de outras fontes, como, por exemplo, pela nossa consciência.

Entretanto, ambos os filósofos se mostram contrários à instituição como mediadora entre Deus e os homens. Voltaire não acredita, diferentemente dos cristãos, que Deus revela aos homens a sua natureza, ou seja, como ele é; todavia, mesmo sem saber exatamente quem é Deus e seus atributos, o filósofo crê na sua existência. Não obstante, para ele, Deus não interfere na natureza. Dessa forma, se o ser supremo não se revela aos homens, os livros sagrados não são a palavra de Deus. Por causa disso, a igreja, que se fundamenta nessa revelação, não possuiu nenhuma credibilidade.

Acerca do pensamento religioso de Voltaire, Lagrée<sup>46</sup> esclarece que a religião é expressa no pensamento dele através de uma luta entre duas vertentes, a saber, contra a igreja estabelecida e contra a sinagoga; ou seja, contra as instituições religiosas cristãs e, também, contrária ao judaísmo. Para Lagrée, ele não mantém uma posição de ateísmo, como pensam alguns estudiosos do seu pensamento. Voltaire não é ateu, afirma a autora, porque se mostra crente em Deus, contudo não crer na instituição. Por esse motivo, ela o classifica como deísta. A pesquisadora explica que esse termo “deísmo” surgiu, a princípio, como uma maneira de designar aquele que se declara crente na existência de Deus, mas que rejeita a religiões reveladas, conforme explica:

Uma das primeiras ocorrências do termo aparece com o protestante Pierre Viret em 1563, para designar seus adversários que não são ateus porque reconhecem um Deus criador, mas não admitem a revelação cristã; o deísmo no século XVI como no XVII é o primeiro, aquele que nega a providência divina e a imortalidade da alma (LAGRÉE, 1991, p. 63, tradução nossa).

No entanto, segundo ela, é no século XVIII que se registra, nas palavras de Diderot, uma distinção clara entre deísmo e teísmo, como visto anteriormente. Assim, entendemos que Lagrée classifica o pensamento religioso de Voltaire como deísta. No entanto, tanto Voltaire como Rousseau se denominam teístas. Todavia, conforme a distinção conceitual da época entre teísmo e deísmo, o pensamento de Voltaire não está

---

<sup>46</sup> LAGRÉE, Jacqueline. *La religion naturelle*. Ed. Puf. Universitaires de France; 1991.

em concordância com aquela definição de teísmo de Diderot, como percebemos na indagação de Lagrée: “Voltaire é verdadeiramente teísta segundo a distinção terminológica da época?” (LAGRÉE, 1991, p. 64, tradução nossa). Dessa reflexão, a autora conclui então que o teísmo de Voltaire se aproxima do deísmo na medida em que critica a superstição e ainda nega a revelação. Assim, ela assevera que se seguirmos de maneira rigorosa a terminologia de Diderot, Voltaire não poderia se autodenominar teísta.

[...] em função de todos esses elementos, seguindo uma aplicação rigorosa da terminologia diderotiana, gostaria que reservássemos e qualificássemos de teísta Rousseau. Voltaire se situa em uma posição mediana e instável entre deísmo e teísmo, deísmo contra os teístas religiosos como Rousseau e teísta ao afirmar-se contra o deísmo dos enciclopedistas, que é um dissimulado ateísmo (LAGRÉE, 1991, p. 65, tradução nossa).

Resta ainda analisarmos a questão posta por Touchefeu a respeito da não conciliação entre cristianismo e cidadania, por, dentre outras questões, essa religião conduzir à intolerância. Para isso, recorreremos ao pesquisador Almeida Júnior<sup>47</sup>. Esse esclarece que há trechos da *Religião civil* que levam alguns comentadores, como no caso em questão, a entenderem que o cristianismo romano conduziria à intolerância, por exemplo, a afirmação de Rousseau (2005, p.131), “De minha parte, não há nada mais contrário ao espírito social”. Entretanto, ele destaca que as religiões nacionais, na perspectiva de Jean-Jacques, também podem conduzir à intolerância. Além disso, Almeida Júnior avalia que o capítulo em questão não aponta apenas os pontos negativos da religião em sua relação com o Estado, mas que evidencia que há aspectos positivos nessa relação, como os valores sociais cristãos, que, segundo ele, na concepção de Rousseau, os valores cristãos humanizam o homem e, portanto, são benéficos ao corpo social.

Almeida Júnior elucida que a afirmação de Rousseau de que o cristianismo “é contrário ao espírito social” não significa que ele é um crítico do cristianismo, entretanto apenas que ele ressalta o que há de negativo nessa religião em sua relação com o Estado. Outrossim, mesmo que haja declarações críticas ao cristianismo primitivo e ao institucionalizado, essas não podem ser interpretadas de forma literal. Além dos mais,

---

<sup>47</sup> ALMEIDA JR, José Benedito. *A Filosofia contra a intolerância: Política e Religião no Pensamento de Jean – Jacques Rousseau*. Tese de Doutorado em Filosofia- Universidade de São Paulo, 2008.

ressalta o comentador, é preciso entender que há uma diferença entre o cristianismo do Evangelho e o cristianismo institucionalizado, pois, para nosso filósofo, a cisão entre cidadão e fiel é protagonizada pela religião institucional e não pelo cristianismo bíblico, que seria o verdadeiro cristianismo. Esse último é compatível com a cidadania. Nesse sentido, como dissemos, Touchefeu, em suas reflexões, não considerou a separação conceitual entre cristianismo institucionalizado e o bíblico, o que para Almeida Júnior também seria um equívoco.

Pelo fato de Rousseau trazer a ideia de que o cristianismo impediria a cidadania plena nas sociedades em que foi implantado, Almeida Júnior explica que tal ideia levou muitos intérpretes a identificarem em Rousseau uma postura anticristã. Inclusive, nesse aspecto, essa religião teria sido a responsável pela queda do Império Romano. Entretanto, segundo ele, essa linha interpretativa estaria equivocada, visto que, proferir críticas ao cristianismo e refletir sobre seus problemas históricos não faz do filósofo um anticristão. Além disso, esclarece o pesquisador:

*A expressão quando a cruz expulsou a águia, todo valor romano desapareceu sintetiza a ideia de ter sido o advento do cristianismo decisivo para encaminhar o Império Romano ao seu final, mas antes parece mais um efeito de retórica que levou muitos intérpretes a um equívoco histórico. A cruz expulsou a águia por volta do século IV quando a verdadeira cidadania romana já havia desaparecido há muito tempo, soterrada pelos usos e costumes do tempo do Império Romano. Rousseau tinha clareza da diferença entre estes dois períodos da história romana e só podemos atribuir duas causas para o uso desta expressão: ou foi um efeito retórico ou foi, como ele mesmo assume nas *Cartas Escritas da Montanha*, um erro de interpretação que ele cometeu. De qualquer modo, se o cristianismo contribuiu para a queda de Roma, isso não significa que foi a única causa. (ALMEIDA JÚNIOR, 2008, p. 34).*

Ainda sobre cristianismo e cidadania em Rousseau, Almeida Júnior sustenta que, apesar de Rousseau não ser anticristão, como defende alguns pesquisadores, ele ressalta que essa religião, na perspectiva de Rousseau, não pode ser fundamento do contrato social, porque as instituições podem promover um conflito religioso. Isso porque, disputam qual seria a verdadeira instituição mediadora entre Cristo e os homens, além de, desejarem submeter às leis civis à igreja. Por outro lado, essa religião não favorece o Estado, visto que os fiéis cidadãos não oferecem resistência aos tiranos, devido aos seus valores de submissão. Dessa reflexão, acerca da relação religião e Estado em Jean-Jacques Rousseau, o comentador conclui que:

Mesmo sendo cristão, está consciente de que leis civis não devem ser regidas pelos princípios religiosos de uma instituição positiva, porque as leis não devem se filiar a um credo em particular sob o risco de provocar cisões fatais no seio da sociedade. A essência do cristianismo pode até ser contrária à política, mas não à sociedade, pois se o afirmasse encontraríamos as passagens nas quais ele diria que o cristianismo deveria ser banido das sociedades para não as desestruturar. Ora, tal iniciativa seria absolutamente contraditória ao espírito de tolerância que aparece em sua obra. Então, as relações entre cristianismo e política não são marcadas por uma antinomia, mas por uma cisão. Esta constatação não é uma crítica ao cristianismo, mas um elogio ao seu verdadeiro espírito; a crítica é dirigida aos contemporâneos de Rousseau que ainda procuravam nesta religião os fundamentos do Estado. Rousseau é ácido e incisivo em salientar o quanto o cristianismo pode ser prejudicial ao Estado uma vez que se queira fazer dele religião oficial e não por causa de sua essência. Não há, portanto, qualquer anticristianismo no pensamento de Rousseau. (ALMEIDA JUNIOR, 2008, p. 34).

Se o *Contrato Social* e *Emílio ou da Educação* são controversos e, para alguns, como Starobinski, trazem dúvidas quanto a ideia de Rousseau ser um devoto cristão, na *Carta a Christophe de Beaumont*, encontramos mais elementos, nas declarações do próprio filósofo, que nos fazem sustentar a hipótese de cristianismo. Nessa carta, Rousseau se afirma cristão, ao se defender da acusação de anticristianismo, feita pelo então arcebispo de Paris Christophe de Beaumont: “Sou cristão, senhor Arcebispo, e sinceramente cristão, segundo a doutrina do Evangelho. Sou cristão não como discípulo dos padres, mas como discípulo de Jesus Cristo”. (ROUSSEAU, 2005, p.44); e, ainda, afirma crer na revelação, como veremos logo mais.

Em 1762, por meio da *Carta Pastoral*<sup>48</sup>, Christophe de Beaumont condenou publicamente Rousseau e o livro *Emílio ou da Educação*, publicado naquele ano. A carta foi lida em várias paróquias de Paris e, posteriormente, veio a condenação pelo parlamento francês.

Por essas razões, considerando o livro que tem por título *Emílio, ou Da educação, de J.-J. Rousseau, cidadão de Genebra, em Amsterdã, por Jan Néaulme, editor, 1762*; depois de haver consultado a opinião de várias pessoas que se distinguem por sua piedade e sua sabedoria, e de ter invocado o santo nome de Deus, nós condenamos o dito livro como contendo uma doutrina abominável, própria a derrubar a lei natural e a destruir os fundamentos da religião cristã; estabelecendo máximas contrárias à moral evangélica; tendendo a perturbar a paz dos Estados,

---

<sup>48</sup> BEAUMONT, Christophe de. *Carta Pastoral de Christophe de Beaumont Arcebispo de Paris (1762)*. In: *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre religião e a moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques e outros, org. Ed. Estação Liberdade. 2005. p. 217-236.

a revoltar os súditos contra a autoridade de seu soberano; contendo um grande número de proposições respectivamente falsas, escandalosas, plenas de ódio contra a Igreja e seus ministros, transgressoras do respeito devido à santa Escritura e à tradição da Igreja, errôneas, ímpias, blasfemadoras e heréticas. Em consequência, proibimos expressamente todas as pessoas de nossa diocese de ler ou possuir o referido livro, sob as penas da lei. E nossa presente Carta Pastoral será lida no sermão das missas paroquiais das igrejas das cidades, subúrbios e diocese de Paris; publicada e afixada em todo o lugar que seja necessário. Escrito em Paris, em nosso palácio arquiépiscopal, no dia vinte de agosto de mil setecentos e sessenta e dois. (BEAUMONT, 2005, p.235-236).

Em resposta às acusações sofridas, Rousseau, já em exílio, redige em sua defesa e de sua obra a *Carta a Christophe de Beaumont*<sup>49</sup>, com a promessa inicial de que não proferiria acusações ao arcebispo, mas apenas se defenderia. Nessa ele também se defende da condenação e da perseguição por parte do parlamento francês. “Não me queixo, portanto, de que o senhor tenha escrito uma Carta Pastoral contra meu livro, mas de que a tenha escrito contra minha pessoa, de forma tão desonesta quanto falaciosa” (ROUSSEAU, 2005, p.46).

Em sua carta ao arcebispo, Rousseau se assume como um autor protestante, “Ele, um prelado católico, lança uma Carta Pastoral contra um autor protestante e assoma a seu púlpito para examinar, como juiz, a doutrina particular de um herético” (ROUSSEAU, 2005, p.44). Aqui, ele levanta a questão de um católico condenar um protestante, talvez fossem esses traços de intolerância religiosa, que Rousseau não deixa claro a princípio, porque não desenvolveu esse raciocínio nas primeiras páginas da sua defesa, porém, no decorrer da *Carta*, percebemos que ele acredita que sua condenação foi fruto de intolerância.

Entretanto, sobre a justificativa dada por Rousseau da sua condenação ser consequência da intolerância religiosa e ainda, de que *Carta Pastoral* deveria condenar a obra e não o autor, segundo Lefebvre<sup>50</sup>, tal argumento é passível de questionamento. Nesse contexto, Philippe Lefebvre, ao analisar a *Carta a Beaumont*, explica que Rousseau fundamenta sua defesa, primeiramente, na crença de que sua condenação foi devido a uma questão geográfica, cultural e religiosa, uma vez que, nascido em país protestante,

---

<sup>49</sup> ROUSSEAU, J. - J. *Carta a Beaumont*. In: *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre religião e a moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques e outros, org. Ed. Estação Liberdade. 2005. p.37-118.

<sup>50</sup> LEFEBVRE, Philippe. *Les pouvoirs de la parole. L'Église et Rousseau*. Paris: Editions du CERF, 1992.

professa a religião do seu país. Para o estudioso, Rousseau entende que a igreja não pode censurar ou condenar aqueles que não fazem parte da igreja.

O autor em questão esclarece que a *Carta Pastoral* de Beaumont não foi enviada a Rousseau, mas aos fiéis da igreja, com o pretexto de evitar que os fiéis cometam o erro de lerem *Emílio*. Com base em defesas eclesiásticas feita a Beaumont, como a de Jean François de Montillet<sup>51</sup>, ele explica que Rousseau não pode pretender escapar do tribunal eclesiástico em Paris por ser protestante. Segundo Lefebvre, o arcebispo de Auch tem razão em sua condenação ao *Emílio*. O fato de Rousseau ser estrangeiro não pode ser argumento para o arcebispo de Paris não ter se manifestado contra sua obra, se esse era seu desejo.

Nesse contexto, o autor de *Les pouvoirs de La parole* coloca a questão tratada por Jean-Jacques em sua *Carta a Beaumont*,

Mas porque então falar constantemente sobre o autor e não se limitar a sua obra? Novamente Rousseau traz, em novos termos, para a igreja, o problema da condenação. A *Profissão de Fé* do Vigário Saboiano não é somente uma obra teórica, uma declaração de doutrina. É também uma história pessoal, é um homem envolvido em todo seu debate com sua própria crença. Portanto, separar o homem da sua obra, o que Rousseau pediu ao arcebispo, porque acreditava ser possível, é realmente impossível. (LEFEBVRE, 1992, p. 76, tradução nossa).

Assim, Lefebvre nos mostra que o desejo de Rousseau de que o arcebispo se restringisse a fazer críticas ao *Emílio* e não apontamentos pessoais, era algo que não poderia ser realizado por Beaumont. Isso porque, as próprias obras do genebrino expõem a crença religiosa do filósofo e não somente sua filosofia, é como se fosse uma profissão de fé de Rousseau e não do Vigário. Dessa maneira, não se pode reprimir Beaumont pelos apontamentos pessoais feitos em sua *Carta Pastoral* ao autor do *Emílio*.

Além do problema da intolerância religiosa apontada por Rousseau em sua resposta a Beaumont, para sustentar seu argumento, ele ainda afirma na *Carta* que, o arcebispo, era partidário dos jansenistas, uma linha de eclesiásticos da igreja divergente dos jesuítas, que possuíam uma postura mais radical e um comportamento intolerante. Nesse contexto, a condenação advinda do parlamento, também seria fruto de uma intolerância civil aos estrangeiros, posto que Rousseau era cidadão de Genebra.

---

<sup>51</sup> Jean François de Montillet, contemporâneo a Beaumont, foi arcebispo de Auch, França.

Uma coisa espantosa, dentre as que me permito relatar, é ver o intrépido Christophe de Beaumont, homem incapaz de dobrar-se diante de qualquer poder e de condescender com os jansenistas, torna-se inadvertidamente satélite deles e instrumento de sua hostilidade; ver seu mais inconciliável inimigo arruinar-me por eu ter recusado abraçar seu partido, por não ter querido empunhar a pluma contra os jesuítas, pelos quais não tenho afeto, mas de quem não tenho queixas, e que vejo sendo perseguidos. (ROUSSEAU, 2005, p.45).

No campo moral e teológico, uma das primeiras críticas desenvolvidas por Beaumont em sua *Carta Pastoral* é sobre o modelo de educação de Rousseau, que não condenava os vícios, não possuía ensinamento religioso, logo produziria homens anticristãos, que não seriam detentores de valores morais e nem mesmo formariam bons cidadãos. Para o clérigo em questão, é justamente o ensino religioso, desde a infância, o catecismo, o ensino da escritura sagrada e dos dogmas, que evitaria a prática do mal. Alguém que se afirma cristão, como Jean-Jacques, não poderia assumir tal posição.

Para responder a essa questão, Rousseau retoma ao *Livro IV*<sup>52</sup> do *Emílio*, no qual explica que a educação religiosa e moral do personagem Emílio será dada na idade da razão, em que ele é capaz de compreender tais conceitos, por estar cognitivamente e emocionalmente preparado. Isso é justificável pelo fato de entender que Deus se revela ao homem por meio das suas obras, da natureza, dos instintos humanos; contudo, somente é capaz de entender essa revelação natural, aquele que cultivou seu espírito durante toda sua infância e adolescência e, agora, se encontra na idade da razão. No entanto, aquele que está em condições de compreender a ordem do universo, como, por exemplo, os filósofos, e a rejeita, esse sim é passível de punição, e não o inocente, como prevê o arcebispo.

Dessa forma, Rousseau se declara cristão, mas defende abertamente um cristianismo aos moldes do teísmo, conforme lemos em suas palavras:

Proclamarei minha religião, porque tenho uma, e a proclamarei abertamente, porque tenho a coragem de fazê-lo e porque seria desejável, para o bem dos homens, que essa fosse à religião do gênero humano. Sou cristão, Senhor Arcebispo, e sinceramente cristão, segundo a doutrina do Evangelho. Sou cristão não como discípulo dos padres, mas como discípulo de Jesus Cristo. 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

---

<sup>52</sup> ROUSSEAU, J.J. Livro IV. In: ROUSSEAU, J.J. *Emílio ou da Educação*, tradução de Roberto Leal, São Paulo, Martins Fontes, 2004.

acreditar no que era necessário para ser bom. Quando ele resumiu a lei e os profetas, foi muito mais em atos de virtude que em fórmulas de crença, e ele me disse, ele próprio e por meio dos apóstolos, que aquele que ama seu irmão cumpriu a lei. De minha parte, suficientemente convencido das verdades essenciais do cristianismo que servem de fundamento a toda boa moral, buscando, além disso, nutri meu coração com o espírito de Evangelho, sem atormentar minha razão com o que nele me parecia obscuro, persuadido, enfim, de que qualquer um que ame a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo é um verdadeiro cristão, eu esforço-me para sê-lo, deixando de lado toda as sutilezas de doutrina, todas essas pomposas algaravias com as quais os fariseus confundem nossos deveres e ofuscam nossa fé e, com São Paulo, pondo a própria fé abaixo da caridade. (ROUSSEAU, 2005, p.72).

Ao lermos essa citação da *Carta a Beaumont*, verificamos que Jean-Jacques Rousseau se declara cristão e ainda acredita nos preceitos morais encontrados nos evangelhos, como o do amor ao próximo. Todavia, ele rejeita a doutrina católica e os dogmas estabelecidos por essa religião, que são frutos das interpretações teológicas da igreja. Para se crer em Deus, conforme dito, não é preciso se submeter à autoridade da igreja, mas a dos apóstolos, ou da Escritura sagrada. Assim, vemos que, para ele, a crença em Deus, independente dos rituais católicos, conduzem o homem à salvação. Ademais, acreditamos que Rousseau, pelos motivos descritos até então, não é um antirreligioso, todavia é contrário à intermediação da instituição religiosa. Além do mais, não notamos na *Carta a Beaumont* e na *Profissão de Fé* uma crítica, ou, até mesmo, rejeição ao protestantismo praticado em Genebra, sua terra natal, ao contrário, vemos que ele a concebe como:

Feliz por ter nascido na religião mais razoável e mais santa que há sobre a terra permaneça indissolavelmente ligado ao culto de meus pais, como eles, tomo a Escritura e a razão como as únicas regras de minha crença; como eles, desafio a autoridade dos homens e concordo em submeter-me a suas fórmulas apenas quando percebo a verdade delas; como ele, junto-me, em meu coração, aos verdadeiros servidores de Jesus Cristo e aos verdadeiros adoradores de Deus, para oferecer-lhe, na comunhão dos fiéis, as homenagens de sua Igreja. (ROUSSEAU, 2005, p. 72).

Nesse contexto, percebemos aqui, que a crítica apresentada à instituição religiosa se refere à igreja romana e não às demais. Talvez, por acreditar que a melhor religião é aquela ao qual pertencem nossos pais e, ainda, por estar em um contexto de defesa das acusações sofridas de um bispo católico. Porém, em 1764, ao publicar a *Cartas Escritas*

*da Montanha*<sup>53</sup>, Rousseau também proferiu críticas ao protestantismo calvinista, como veremos no segundo capítulo deste trabalho.

Todavia, mesmo que evidencie sua crença em Cristo e, conseqüentemente no Evangelho, conforme já citado, “Sou cristão, Senhor Arcebispo, e sinceramente cristão, segundo a doutrina do Evangelho. Sou cristão não como discípulo dos padres, mas como discípulos de Jesus Cristo” (ROUSSEAU, 2005, p. 72), há estudiosos que questionam a fé de Rousseau na Bíblia enquanto revelação divina. Sobre essa questão, o estudioso Yennah, em seu artigo *Rousseau lecteur de la Bible*<sup>54</sup>, defende que apesar das declarações positivas que o genebrino faz a respeito da Bíblia, considera que nosso filósofo não atribuiu à revelação cristã um caráter sagrado, como veremos a seguir.

Segundo Yennah, a Bíblia é um dos livros mais lidos e mais distribuídos existentes e fez parte da leitura básica de muitos intelectuais no século XVIII na Europa. Contudo, sua influência nos pensadores desse período, que viviam em pleno iluminismo, deu-se de formas variadas.

Para ele, a leitura da Bíblia também despertou certo interesse em Rousseau, porém não de maneira efetiva. Yennah, para justificar essa afirmação, se fundamenta no fato de que o filósofo citar a Bíblia em vários de seus escritos, seja em obras completas, fragmentos ou cartas, além de descrever Cristo em um formato passional. Ele ressalta que a revelação cristã somente é significativa para Rousseau “na medida em que revaloriza sua própria experiência” (YENNAH, 1999, p. 94, tradução nossa).

Em seu texto, Yennah traça um paralelo entre João Batista, que proclamava a vinda de Cristo e acabou condenado, e Rousseau, que anunciava aos parisienses uma moral independente da religião e que, por esse motivo, também foi condenado. Além desse paralelo, em seu artigo, o autor apresenta outras comparações entre a vida e obra de Rousseau e narrativas bíblicas, como, por exemplo, quando afirma que, assim como no dia de Pentecoste o Espírito Santo falou através dos primeiros apóstolos, quem soprou as luzes a Rousseau em seu primeiro *Discurso* e falou por meio de sua boca foi Fabricius, e usou a mesma linguagem dos apóstolos. Ademais, Yennah coloca a questão do

---

<sup>53</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria C.P. Pissarra; Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC.; UNESP, 2006.

<sup>54</sup> YENNAH, Robert. *Rousseau lecteur de la Bible. Jean-Jacques Rousseau et la Lecture*, org. Tanguy L’Aminot. Oxford: Voltaire Foundation, 1999.

isolamento, que tem como finalidade encontrar a verdade, atitude tomada tanto por João Batista quanto por Rousseau.

Todavia, mesmo ao considerar que a revelação cristã influenciou o estilo léxico de Rousseau, para Yennah as escrituras sagradas não influenciaram necessariamente o pensamento desse filósofo e nem mesmo a sua crença religiosa. É como se a Bíblia não fosse para Jean-Jacques um referencial de fé, ou a “palavra de Deus”. Por consequência disso, Yennah nos leva a entender que a Bíblia não é concebida pelo filósofo genebrino como a revelação divina.

Na verdade, temos tentado aqui mostrar que através das suas obras literárias e especialmente sua autobiografia, que Rousseau emprestou ideias, frases e palavras bíblicas, através do hábito que ele tinha adquirido por lê-la regularmente. Tornando-se autor de vários livros, Rousseau parece exigir do seu leitor certo conhecimento da Bíblia. Esse leitor é cúmplice nesse processo e está em melhor posição para apreciar as alusões e frases baseadas na Bíblia. Os contextos em que ocorrem essas alusões são mais significativos a eles à primeira vista, ou para aqueles que ignoram as Escrituras. (YENNAH, 1999, p. 104, tradução nossa).

Entretanto, segundo Yennah, por mais que existam marcas da Bíblia nas obras de Rousseau, ele modifica os propósitos dos textos sagrados em seu favor. Num exercício de manipulação do conteúdo bíblico.

Esta é mais uma razão para o leitor de Rousseau evitar, isto é, o leitor da Bíblia, como o autor, para não ser enganado pela utilização feita pelo cidadão de Genebra e seus conhecimentos bíblicos. (YENNAH, 1999, p. 104-105, tradução nossa).

A partir da leitura desse artigo, verificamos que Yennah é partidário de Beaumont no que se refere às acusações feitas a Rousseau, de que ele deturpa o cristianismo em suas obras, mesmo que por meio de entrelinhas. Dessa forma, se os propósitos de um leitor for entender a Bíblia nas obras de Rousseau, ele não o deve fazer, ao contrário, deve evitar a leitura. Isso para que não possa ser enganado por esse filósofo, conforme ressalta esse autor. Por isso ele concluiu, de fato, a Bíblia é um livro que inspirou o estilo literário de Rousseau, mas, tem tanta importância na obra dele quanto “A imagem de Roma, de Atenas, de Esparta e de seus grandes homens” (YENNAH, 1999, p. 96, tradução nossa).

Entretanto, ao analisarmos a posição de Yennah em comparação às declarações de Jean-Jacques Rousseau, não somente no texto em questão, mas em outros momentos de sua obra, identificamos uma clara contradição, pois nosso filósofo evidencia em suas declarações que considera os ensinamentos de Jesus, relatados no Evangelho, como palavras de um Deus, mesmo que haja na Bíblia relatos que ele admite serem incompreensíveis à razão. Para exemplificarmos tal fato, retomamos os trechos da *Profissão de Fé*, já citados neste trabalho, que esclarecem essa questão:

Confesso-te também que a majestade das Escrituras me espanta, que a santidade do evangelho fala ao meu coração. Vê os livros dos filósofos com toda sua pompa: como não são pequenos perto dos evangelhos! É possível que um livro ao mesmo tempo tão sublime e tão simples seja obra dos homens? É possível que aquele cuja história ele conta seja apenas um homem? É aquele o tom de um entusiasta ou de um sectário ambicioso? Que mansidão, que pureza em seus costumes! Que graça comovente em suas lições! Que elevação em suas máximas! Que profunda sabedoria em seus discursos! Que presença de espírito, que finura e que precisão nas respostas! Que domínio sobre as paixões! Onde está o homem, onde está o sábio que sabia agir, sofrer morrer sem fraqueza e sem ostentação? [...] Sócrates ao pegar a taça envenenada abençoa que lhe apresenta e chora; Jesus, no meio de um suplício horrendo, reza por seus carrascos furiosos. Sim, se a vida e morte de Sócrates são de um sábio, a vida e a morte de Jesus são de um Deus. (ROUSSEAU, 2004, p. 440).

Além do problema da intolerância civil e religiosa, o filósofo de Genebra aborda na *Carta a Beaumont* a questão do distanciamento entre a verdadeira religião, o teísmo, daquilo que é praticado nas instituições religiosas. Para nosso filósofo, as diversas interpretações feitas pelas religiões, em particular, pelos teólogos da igreja, que tentam explicar as “verdades sobre Deus”, distanciam cada vez mais o ser humano de Deus. Nesse sentido, quanto mais o tempo passa, mais teorias são criadas e se afastam do propósito inicial da religião. Essa reflexão nos conduz a entender o fato de Rousseau chamar no capítulo *Da Religião Civil*<sup>55</sup> o cristianismo primitivo de mais santo, ou de verdadeiro cristianismo. Talvez essa afirmação seja pelo motivo de, naquela época, os fiéis não se preocuparem em desvelar os mistérios teológicos, no entanto, apenas, seguirem aquilo em que acreditavam, aquilo que tocava sua consciência. Nesse sentido, entendemos que desde o cristianismo primitivo, até a institucionalização da religião, há

---

<sup>55</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Da religião civil. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social e outros escritos*. Trad. Rolando Roque da Silva. Ed. Cultrix, São Paulo, 2005, p. 126-134.

uma degeneração da religião, conseqüentemente, dos valores morais cristãos, nas palavras de Rousseau:

Mas quanto mais as religiões envelhecem, mais perdem de vista seu objetivo. As sutilezas se multiplicam, quer-se tudo explicar, tudo decidir, tudo entender; a doutrina se refina incessantemente e a moral se debita cada vez mais. [...] O que significa que os doutores, indo cada qual mais longe que os outros, sabem sobre esses artigos mais do que disseram os apóstolos e Jesus Cristo. São Paulo confessa ver apenas obscuramente e conhecer apenas em parte. Efetivamente nossos teólogos estão mais avançados: eles veem tudo, sabem tudo; eles nos tornam claro o que é obscuro na Escritura; decidem sobre o que estava indeciso; fazem-nos sentir, com sua usual modéstia, que os autores sacros tinham grande necessidade de seu auxílio para se fazerem entender, e que o próprio Espírito Santo não conseguiria se explicar claramente sem eles. (ROUSSEAU, 2005, p. 85).

Assim, fundamentados em tudo o que foi apresentado neste capítulo, concluímos que Rousseau era um teísta cristão e que sua crença não estava vinculada a nenhuma instituição religiosa, mas em sentimentos naturais, na razão, na revelação bíblica e na natureza; ainda que aceite, formalmente, a religião de Genebra. Além disso, entendemos, também, que sua concepção religiosa foi fundamental para a construção da sua filosofia moral, a partir da elaboração dos conceitos rousseauísta de consciência e razão.

Procuramos apresentar neste capítulo um estudo do pensamento religioso de Jean-Jacques Rousseau para compreendermos as peculiaridades do que denominamos de “teísmo cristão” e, assim, entendemos como essa expressão religiosa impactou seu pensamento moral. No segundo capítulo deste trabalho, investigaremos de que maneira a religião influenciou sua obra política, em especial, *O Contrato Social*. Para essa pesquisa, escolhemos analisar a relação entre a república protestante de Genebra e a filosofia política do nosso filósofo.

## CAPÍTULO 2:

### A RELIGIÃO DE GENEBRA E SUA RELAÇÃO COM A FILOSOFIA POLÍTICA DE ROUSSEAU

No primeiro capítulo deste trabalho apresentamos a concepção religiosa de Jean-Jacques Rousseau e a identificamos como um teísmo cristão, cuja fé no criador pode se manifestar independentemente das instituições, de forma direta e por meio dos instintos naturais consciência e razão. Naquele cenário, demonstramos que sua concepção religiosa trouxe impactos em sua filosofia moral. Além do exposto, também acreditamos que a religião influenciou sua obra política. Por esse motivo, neste capítulo, nos dedicaremos ao estudo da influência da religião em seu pensamento político, especialmente a partir da investigação da relação Rousseau e Genebra. Nesse contexto, temos como objetivo compreender como o genebrino se relacionou com o protestantismo calvinista, tanto em sua filosofia, quanto em sua biografia e religiosidade; além de entendermos os possíveis impactos dos princípios dessa religião em importantes obras teóricas, como, *Contrato Social* e *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens* e outras.

#### **Rousseau, o cidadão de Genebra**

Jean-Jacques Rousseau nasceu em 1712 em Genebra. Filho de Isaac Rousseau e Suzanne Bernard. Sua mãe faleceu em decorrência do parto, oito dias após seu nascimento. Por consequência, foi deixado por seu pai aos cuidados de sua tia, que também se chamava Suzane. Ela lhe educou dentro dos princípios calvinistas, religião oficial de Genebra. Seu pai, que era um burguês relojoeiro, se mudou para Constantinopla, na esperança de melhorar os negócios. Sua tia foi quem lhe deu as primeiras lições de educação formal e lhe propiciava leituras profundas, conforme ele relata nas *Confissões*<sup>56</sup>. Entretanto, os primeiros estudos regulares foram sob a orientação do Pastor Lambercier, em Bossey. Quando adolescente, Jean-Jacques saiu de Genebra e se refugiou em Annecy,

---

<sup>56</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As Confissões*. Trad. Wilson Lousada. Ed. Martin Claret. São Paulo, 2011.

onde esteve sob os cuidados da senhora de Warens, que o encaminhou a Turim, para um estabelecimento destinado ao catecismo católico. Lá, em 1728, com dezesseis anos, ele abnegou a religião dos pais e se converteu ao catolicismo, tanto pela influência da senhora Warens, quanto pela “sobrevivência”, em razão de não estar mais em um território protestante.

O momento em que o terror me sugeriu o projeto de fugir me pareceu tão triste quanto me pareceu encantador aquele em que o executei. Criança ainda, deixar minha terra, meus parentes, meus esteios, meus recursos; deixar uma aprendizagem a meio caminho sem saber suficientemente meu ofício para dele viver; entregar-me aos horrores da miséria sem ter nenhum meio de sair dela; na idade da fraqueza e da inocência, expor-me a todas as tentações do vício e do desespero; procurar, em terras distantes, os males, os erros, as armadilhas, a escravidão e a morte, sob um jugo bem mais inflexível do que aquele que eu não tinha suportado: era isso o que ia fazer, era a perspectiva que deveria considerar. Como era diferente do que eu imaginava! (ROUSSEAU, 2011, p. 57).

Por ter se convertido ao catolicismo, havia perdido seus direitos de cidadão genebrino. No entanto, ao estar novamente em sua terra natal, agora com quarenta e dois anos, após participar de um ritual religioso em 1754, ele retorna ao protestantismo. O ato fez com que ele retomasse seus direitos de cidadão de Genebra. Nesse mesmo período, entre 1753 e 1755, ele se dedicou a escrever seu *Discurso Sobre a Origem e Os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*, publicado em 1755, no qual introduz o texto com uma *Dedicatória* a Genebra. Nessa publicação, ele demonstra sua alegria em ser novamente um cidadão genebrino e por estar de volta à religião de seus pais. O segundo *Discurso* foi produzido com intuito de participar do concurso lançado pela academia Dijon, que trazia a questão: “qual a origem da desigualdade entre os homens”? Rousseau já havia sido premiado por essa academia, em 1750, pelo seu primeiro *Discurso, ou Discurso Sobre as Ciências e as Artes*. O segundo *Discurso* não obteve êxito no concurso.

Apesar de ser, novamente, oficialmente protestante, Jean-Jacques ao escrever e publicar em 1762 o *Contrato Social e Emílio ou Da Educação*, apresentou uma posição crítica para com as instituições religiosas. Fica claro, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, que o teísmo cristão do genebrino não está subordinado às autoridades eclesiásticas. Entretanto, em vários momentos da sua obra, como na *Carta a Beaumont*, se assume protestante: “Ele, um prelado católico, lança uma *Carta Pastoral* contra um

autor protestante [...]” (ROUSSEAU, 2005, p. 44). Além disso, na *Dedicatória*<sup>57</sup>, exalta a religião reformada e a classifica como verdadeiro cristianismo, homenageou, inclusive, os pastores da sua pátria: “veneráveis pastores das almas, cuja viva e doce eloquência leva tanto mais aos corações as máximas do Evangelho quanto começam sempre por praticá-las eles próprios!” (ROUSSEAU, 2001, p. 6). No entanto, como sabemos, sua fé protestante foi questionada pelos pastores de Genebra; e, de fato, em muitos aspectos, a expressão religiosa de Rousseau escapa aos dogmas da religião reformada. Diante desse antagonismo, seria possível traçar um paralelo entre o teísmo de Rousseau e o protestantismo de Genebra?

Além da temática religiosa, encontramos em relevantes obras de cunho político, uma admiração por Genebra, especialmente no que tange à sua organização política e sua constituição. Esse fato é notório no *Contrato Social*, quando faz menção a Genebra “[...] feliz, todas as vezes que medito sobre os governos, de achar sempre, em minhas pesquisas, novas razões para amar o meu país”. (ROUSSEAU, 2005, p. 21). Também, no texto *Dedicatória*, Rousseau descreve sua terra natal como um modelo adequado de sociedade. Além da *Carta a D’Alembert*, na qual defende Genebra das críticas feitas por D’Alembert no verbete “Genebra” do sétimo volume da *Enciclopédia* e em outros textos. Esse posicionamento positivo acerca da sua pátria se altera após a condenação dele e de suas obras em 1762, em que passou a ser um crítico das instituições genebrinas. Neste contexto, sabemos que a organização política da Genebra dos tempos de Rousseau, era constituída sob o protestantismo calvinista. João Calvino foi um dos principais legisladores dessa Genebra do período moderno. Não era possível separar os princípios calvinistas da estrutura política e do modo de vida genebrino. Diante dos fatos, faz se necessário compreender o contexto histórico e político de Genebra, bem como sua religião, o protestantismo calvinista, que formava a base daquela república admirada e, também, criticada por seu cidadão, Jean-Jacques Rousseau; e, após essa investigação, compreender até que ponto, ou não, a organização política e social de Genebra influenciou a filosofia política rousseauniana

---

<sup>57</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Dedicatória. In: *Discurso sobre a origem e fundamento da desigualdade entre os homens*, 2001. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000053.pdf>. Acesso em: 12/11/2022.

O protestantismo teve seu marco inicial em 31 de outubro de 1517, quando Martinho Lutero pregou as 95 teses nas portas da Catedral de Wittenberg<sup>58</sup>. O motivo principal era o aumento da venda de indulgências, que tinha como objetivo a construção da igreja de São Pedro em Roma. Lutero acreditava que o perdão não podia ser dado por homens por intermédio das indulgências, todavia pela vontade divina. Para ele, a salvação vem pela fé e não pelas obras. Esse é o pilar da sua doutrina da “justificação pela fé”. Nascia ali a *Reforma Protestante*, que se expandiu, posteriormente, num cenário de perseguição e intolerância, por toda a Europa. Vale ressaltar que o monge não pretendia romper com a igreja romana, mas reformá-la. Ele foi excomungado em janeiro de 1521.

Em Genebra as ideias protestantes foram trazidas pelo francês Guilherme Farel. Esse era um defensor dos ideais protestantes na França. Suas intenções reformadoras foram condenadas pela universidade de Sorbonne, o que o forçou a fugir para os cantões suíços, onde se estabeleceu em Genebra, em 1532. É ele quem convida o jovem francês João Calvino para morar em Genebra, pois ele foi obrigado a sair da França por ser simpatizante do luteranismo. Farel permaneceu como ministro em Genebra, juntamente com Calvino. Entretanto, eles possuíam divergências de caráter eclesiástico, especialmente no tange a questão da eucaristia. Com o passar dos anos as divergências se acirraram. Diante disso, Calvino foi para Estrasburgo, no leste da França, e lá permaneceu entre 1538 e 1541. Em 1538, Farel foi banido de Genebra pelo conselho administrativo. Com isso, João Calvino foi convidado a retornar e se tornou um dos principais legisladores dessa república; ele contribuiu, significativamente, com a organização social e política da terra natal de Rousseau.

A adoção do protestantismo em Genebra em 1536, foi determinante para a consolidação da sua independência política e constituição da sua soberania. Antes de 1534, Genebra era dependente de Roma e governada pelo episcopado<sup>59</sup>. Entretanto, na realidade, a nação estava sob o domínio da Casa da Saboia. Isso gerava conflitos constantes e disputas de poder. Em 1219<sup>60</sup>, quando o conde de Genebra reconheceu e oficializou o bispo local como legítimo governante, os conflitos tiveram uma trégua.

---

<sup>58</sup> BITUN, Ricardo. *A Reforma Protestante. História, Teologia e Desafios*. Ed. Hagnos, São Paulo, 2020.

<sup>59</sup>PISSARRA, Maria Constança Peres; SOUSA, Maria das Graças. A República genebrina. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria C.P. Pissarra; Maria das Graças de Souza. Ed. Unesp/EDUC. São Paulo, 2006.

<sup>60</sup> Esse momento é conhecido como “Tratado de Desingy”.

Todavia, antes do protestantismo, essas disputas de poder sempre retornavam, em determinados momentos, protagonizados, na maioria das vezes, pela Casa de Saboia e seu partido saboiano. Além do clero e dos demais nobres de Genebra, os comerciantes, por outro lado, também lutavam para terem seus direitos reconhecidos pelo episcopado. Foi assim que surgiu a "Comuna", constituída pelos chamados síndicos e procuradores que se reuniam periodicamente em forma de assembleias gerais. Os síndicos eram eleitos pelos burgueses, e o direito ao voto era hereditário. Da "Comuna", ou, "Conselho Geral", eram eleitos quatro síndicos que formavam o "Pequeno Conselho", responsáveis pelas questões cotidianas, possuíam uma espécie de poder executivo, enquanto as leis ficavam a cargo do Grande Conselho ou Conselho Geral. Nesse momento da história, Genebra estava dividida em três grandes poderes, a Casa de Saboia, os condes de Genebra, ou seja, a aristocracia, o episcopado romano e a comuna dos burgueses.

Com o crescimento do poder e da influência dos burgueses por meio do Grande Conselho, os conflitos com o episcopado se acirraram e o desejo de soberania cresceu. Nesse contexto, Genebra se aproximava gradativamente dos suíços e fechou um acordo com eles. Nesse movimento, a cidade deixou de ser uma importante zona de comércio, o que provocou um declínio na economia. Após conflitos com os saboianos, por causa dessa aproximação, foi firmado um acordo com os suíços e houve o rompimento com a Casa de Saboia. O que também conduziu, progressivamente, a emancipação da tutela episcopal, entre os anos de 1527 e 1534. Isso fez com que a estrutura inicial do Grande e Pequeno conselho se alterasse, surgiu então o "Conselho dos 200", também entendido como Conselho Geral, que elegia anualmente vinte síndicos do conselho executivo, ou "Pequeno Conselho". Entretanto, os conflitos pela tomada do comando em Genebra continuaram. A cidade teve sua história marcada entre os séculos XVI e início do XVII pelas disputas de poder, em que alternava momentos de paz e conflitos. A disputa final foi novamente protagonizada pela Casa de Saboia, no início do século XVII, foi a intitulada "Noite da Escalada"<sup>61</sup>, uma tentativa fracassada de tomada de poder. Em 1603, após acordos realizados entre os conselhos e o Duque de Saboia, a Casa de Saboia reconheceu a independência de Genebra.

---

<sup>61</sup> Nome dado ao ataque perpetrado pelas tropas de Carlos Emanuel I de Saboia, na noite de 11 a 12 de dezembro de 1602. O nome provém do facto de os atacantes terem usado escadas para escalar as muralhas da cidade. O duque de Saboia não obteve êxito nessa tentativa, ele foi combatido pela população genebrina.

Foi a ruptura da antiga estrutura que fez com que Genebra acolhesse a religião reformada em 1536, pois já recebia, há tempos, influência das ideias protestantes trazidas por mercadores alemães e, também, como vimos, por líderes religiosos como, Guilherme de Farel e, posteriormente, João Calvino. Esse, como sabemos, foi protagonista na formulação dos éditos dessa nova república e fundador do protestantismo genebrino, o calvinismo, que se difere em alguns aspectos do protestantismo alemão de Lutero, ao elaborar a doutrina da predestinação<sup>62</sup>. Genebra recebeu adeptos do protestantismo de toda Europa e se tornou um refúgio para os adeptos da religião reformada.

Além da sistematização religiosa promovida por Calvino por meio, principalmente, das *Institutas*<sup>63</sup> e das *Ordenações*<sup>64</sup>, Calvino foi fundamental na organização dessa nova Genebra, conforme explica Bilier<sup>65</sup>. Ele exercia uma liderança organizadora e promoveu uma reforma urbana tanto no âmbito político, quanto moral. Antes de Calvino, apesar de já existirem os conselhos e as assembleias, a divisão do poder entre clero, nobreza e burguesia não permitia uma organização constitucional, não havia uma normatização legislativa genebrina. Devido à sua influência e notório conhecimento jurídico, João Calvino foi chamado pelos conselhos e protagonizou a confecção do corpo de leis da cidade. Uma legislação pautada pela separação legal entre assuntos eclesiásticos e demandas cíveis do Estado. Ademais, caracterizada pela participação popular, ao menos para aqueles que eram considerados cidadãos de Genebra.

Aqui, é importante ressaltar que essa república, desde sua fundação é, na realidade, uma sociedade estratificada, onde apenas o patriarcado e os burgueses eram considerados cidadãos e podiam participar do Grande Conselho e, somente membros do patriarcado, podiam compor o Pequeno Conselho e serem eleitos síndicos ou magistrados. Além dessas duas classes, havia em Genebra os chamados “nativos”, filhos de estrangeiros que tinham algum direito, como, por exemplo, exercer profissões menos lucrativas e comprar

---

<sup>62</sup> Calvino afirmava que Deus, desde sempre, já sabia quem eram as pessoas que seriam salvas por ele, assim, como, as que não seriam. Portanto, para o calvinismo, Deus é o soberano de todas as coisas e nada acontece se não for conforme a sua vontade.

<sup>63</sup> CALVINO, João. *Institutas da Religião Cristã*. Trad. Valter Graciano Martins. Ed. Fiel, São José dos Campos, SP, 2018.

<sup>64</sup> CALVIN, Jean. *Les ordonnances ecclésiastiques de l'église de Genève*. Lyon: [s.n.], 1562. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5478956v.texteImage>. Acesso: 02/12/2022.

<sup>65</sup> BILIER, André. *O Pensamento Econômico Social de Calvino*. Ed. Casa Editora Presbiteriana, São Paulo, 1990.

imóveis; os “estrangeiros”, eram temporários na cidade, mas podiam alcançar condição de “habitantes”; e, no último grau da pirâmide social, encontravam-se os “súditos”, soldados mercenários ou camponeses, que a partir do século XVII não podiam mais adquirir o título de “burguês”. O que evidencia uma república não necessariamente democrática e, muito menos, com plena soberania popular. Essa estratificação e, especialmente, a disputa de poder entre as duas classes privilegiadas, a saber, o patriarcado e a burguesia, gerava inúmeros conflitos. Somente no século XVIII, em 1738, foi adotado pelo Conselho Geral o “Regulamento da Mediação”, que apaziguava essas disputas de poder entre a aristocracia e a burguesia, ao mesmo tempo em que, na prática, diminuía o poder do Grande Conselho, como veremos no decorrer deste capítulo. O édito de 1738 estabeleceu uma relativa paz nesse Estado. Porém, em 1762, com a condenação de Rousseau e de suas obras, publicadas nesse mesmo ano, inaugurou-se uma nova etapa de conflitos entre as classes dominantes; especialmente devido à concentração de poder do patriarcado.

Apesar do Estado possuir uma religião oficial e ser profundamente definido por ela, desde um conjunto de éditos, religiosos e políticos, originalmente aprovados em 1543, já se previa uma separação organizacional entre Estado e as questões religiosas, o que não ocorria no período em que Genebra era de domínio romano, onde, inclusive, era administrada pelo episcopado. Nesse contexto, a nova estrutura estipulava a separação entre os assuntos teológicos, executivos e legislativos. O Consistório, entidade advinda da “companhia dos pastores”, era responsável pelos assuntos da igreja e julgava aqueles que, porventura, eram acusados de heresia, além de cuidar da educação e questões relacionadas à moralidade. O Conselho dos duzentos, ou, Grande Conselho, ou, ainda, Conselho Geral, correspondia ao poder legislativo e elegia anualmente os ministros e magistrados (síndicos) que compunham o Pequeno Conselho, órgão executivo e jurídico. Essa estrutura organizacional, segundo alguns estudiosos<sup>66</sup>, como dissemos, teve Calvino como seu principal legislador. O líder calvinista, como percebemos na obra *Les ordonnances ecclésiastiques de l'église de Genève*<sup>67</sup> e, também, nos éditos políticos,

---

<sup>66</sup> PISSARRA, Maria Constança Peres & SOUSA, Maria das Graças. A República genebrina. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Trad. Maria Constança Peres Pissarra & Maria das Graças de Souza. Ed. Unesp e EDUC. São Paulo, 2006.

<sup>67</sup> CALVIN, Jean. *Les ordonnances ecclésiastiques de l'église de Genève*. Lyon: [s.n], 1562. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr>. Acesso em: 01/11/2022.

retirou autoridade da igreja sobre as causas cíveis e atribuiu aos magistrados o poder que havia sido exercido pelos bispos católicos. Assim, não havia dúvida que ele não permitia a interferência do Estado nas decisões da igreja e nem o contrário, ou seja, cabia ao Consistório os assuntos e julgamentos teológicos, bem como era de responsabilidade do Pequeno Conselho julgar demandas cíveis. Entretanto, nos casos em que a ofensa eclesiástica também fosse considerada uma ameaça à ordem e aos costumes de Genebra, além de aplicarem as penas eclesiástica, conforme previsto nas *Ordenações*, os pastores do Consistório também encaminhavam os casos para que fossem julgados pelos magistrados do Pequeno Conselho. Assim, vemos que, na estrutura idealizada por ele, a igreja seria autônoma em seus assuntos de fé e disciplina eclesiástica. Entretanto, o Estado deveria ouvir a igreja em tomada de decisões e, também, protegê-la.

### **Rousseau e sua relação com Genebra**

Foi nesta república protestante que nasceu o cidadão burguês Jean-Jacques Rousseau em 1712. É para essa nação, organizada sob o “Regulamento da Ilustre mediação” de 1738, que ele publicou em 1755 sua *Dedicatória*<sup>68</sup>:

Procurando as melhores máximas que o bom senso possa ditar sobre a constituição de um governo, fiquei tão impressionado ao vê-las todas em execução no vosso, que, mesmo sem ter nascido dentro dos vossos muros, achei que não poderia dispensar-me de oferecer este quadro da sociedade humana àquele de todos os povos que me parece possuir as maiores vantagens delas e ter melhor prevenido os seus abusos. Se eu tivesse de escolher o lugar do meu nascimento, teria escolhido uma sociedade de grandeza limitada pela extensão das faculdades humanas, isto é, pela possibilidade de ser bem governada, e onde, bastando-se cada qual ao seu mister, ninguém fosse constrangido a atribuir a outros as funções de que estivesse encarregado; um Estado em que, todos os particulares se conhecendo entre si, nem as manobras obscuras do vício, nem a modéstia da virtude pudessem subtrair-se aos olhares e ao julgamento do público, e em que esse doce hábito de se ver e de se conhecer fizesse do amor da pátria o amor dos cidadãos, em vez do da terra. (ROUSSEAU, 2001, p. 3).

---

<sup>68</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Dedicatória. In: *Discurso sobre a origem e fundamento da desigualdade entre os homens*, 2001. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000053.pdf>. Acesso em: 12/11/2022.

Se nos baseássemos exclusivamente nesse texto, que antecede o segundo *Discurso*<sup>69</sup>, poderíamos afirmar, seguramente, que Genebra teria sido a grande inspiração para a filosofia política do nosso filósofo, mesmo diante dos diversos elogios encontrados em sua obra a modelos políticos da antiguidade, como, Esparta e Roma. A essas, apesar de ressaltar as virtudes delas, quando, por exemplo, cita no *Contrato Social* as assembleias romanas como exemplo de participação popular<sup>70</sup>, não as exalta com tanto louvor como faz ao reverenciar sua terra natal. Na *Dedicatória*, Rousseau faz menção a essa república como um modelo adequado de sociedade, que garante a ordem pública e a felicidade dos particulares. Ressalta ainda, a magnitude dos seus cidadãos e de seus governantes, dentre outras considerações positivas à sua constituição. Ademais, enaltece a religião e os pastores de Genebra ao dizer “veneráveis pastores das almas, cuja viva e doce eloquência leva tanto mais aos corações as máximas do Evangelho quanto começam sempre por praticá-las eles próprios!” (ROUSSEAU, 2001, p. 8). Assim, sua exultação para com sua pátria é evidenciada logo no início do texto, ao afirmar:

Tenho tido a felicidade de nascer entre vós, como poderia eu meditar sobre a igualdade que a natureza pôs entre os homens e sobre a desigualdade que eles instituíram, sem pensar na profunda sabedoria com a qual uma e outra, felizmente combinadas nesse Estado, concorrem, da maneira mais próxima da lei natural e mais favorável à sociedade, para a manutenção da ordem pública e para a felicidade dos particulares?” (ROUSSEAU, 2001, p. 3).

Genebra seria então, no texto 1755, um Estado ideal no que tange ao cumprimento da vontade geral, com garantias à soberania do povo, reunido em assembleias; além da soberania econômica, territorial e política, com vistas à liberdade civil. Tais afirmações sobre essa república se enquadram perfeitamente nos princípios rousseauianos presentes no *Contrato Social* (1762), publicados sete anos após o segundo *Discurso* (1755). Assim, é interessante notar que no *Contrato Social*, Rousseau, na introdução do *Livro I*<sup>71</sup>,

---

<sup>69</sup> ROUSSEAU, J.J. - *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social e outros escritos*. Trad. Rolando Roque da Silva. Ed. Cultrix, São Paulo, 2005, p. 143-208.

<sup>70</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Dos comícios romanos. In: *O Contrato Social e outros escritos*. Trad. Rolando Roque da Silva. Ed. Cultrix, São Paulo, 2005, p. 110-119.

<sup>71</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Livro I. In: *O Contrato Social e outros escritos*. Trad. Rolando Roque da Silva. Ed. Cultrix, São Paulo, 2005, p. 21-37.

classifica sua pátria como um Estado livre e a colocada em superioridade ao demais no que se refere à liberdade e soberania representada pelo sufrágio:

Nascido cidadão de um Estado Livre (Genebra) e membro do soberano, por frágil que seja a influência de minha voz nos negócios públicos, basta-me o direito de votar para me impor o dever de me instruir no tocante a isso: feliz, todas as vezes que medito sobre os governos, de achar sempre, em minhas pesquisas, novas razões para amar o de meu país. (ROUSSEAU, 2005, p. 21).

Contudo, em que aspecto a organização política e social de Genebra está em concordância com os princípios do *Contrato Social*?

Para respondermos a essa pergunta é preciso refletir sobre os princípios da filosofia política do nosso autor. Em suma, no *Contrato Social*, Rousseau estabeleceu o princípio da soberania popular, que tem origem no povo. O que está em conformidade com outros pensadores modernos, como, Montesquieu, os juristas, os contratualistas e outros, que são, inclusive, citados nesta obra. Entretanto, o que diferencia nosso filósofo dos demais, é que essa soberania, além de ter origem na população, também pertence ao povo e deve ser exercida por ele. Nesse aspecto, Jean-Jacques é contrário à representatividade política. Segundo Derathé, em *Rousseau e a ciência política de seu tempo*<sup>72</sup>, o fato do genebrino estabelecer a soberania como inalienável, ou seja, que tem origem no povo e deve sempre ser exercida por ele, foi algo revolucionário para época, e marcou a originalidade do seu pensamento político; nas palavras do pesquisador:

O que é novo em sua doutrina é a afirmação de que a soberania deve sempre residir no povo e que este não pode confiar seu exercício aos governantes, quaisquer que sejam eles. A soberania é inalienável, não pode haver outro soberano além do povo. O único Estado legítimo é aquele em que o próprio povo exerce a soberania, isto é, o Estado republicano. (DERATHÉ, 2009, p. 87).

Para que o princípio da inalienabilidade e indivisibilidade da soberania popular seja estabelecido no Estado, é preciso garantir o cumprimento da vontade geral. Assim, o povo nomeia executores dessa vontade e não representantes. Os executores, poder

---

<sup>72</sup> DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natalia Maruyama. Ed. Barcarolla; Discurso Editorial, São Paulo, 2009.

executivo, executa as leis que são expressão da vontade geral. Essa diz respeito a todos, ela expressa as vontades e interesses que são comuns a toda a população dentro do pacto social, como uma soma das vontades particulares. Dessa forma, a vontade geral deve governar o Estado. Sobre esse fato, no *Livro II*<sup>73</sup> do *Contrato Social*, Rousseau afirma:

A primeira e mais importante consequência dos princípios acima estabelecidos está em que somente a vontade geral tem possibilidade de dirigir as forças do Estado, segundo o fim de sua instituição, isto é, o bem comum, pois, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi a conciliação desses mesmos interesses que a tornou possível. Eis o que há de comum nesses diferentes interesses fornecedores do laço social; e, se não houvesse algum ponto em torno do qual todos os interesses se harmonizam, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, é unicamente à base desse interesse comum que a sociedade deve ser governada. (ROUSSEAU, 2005, p. 38).

A vontade geral deve governar, pois somente ela é garantidora da soberania popular, porquanto visa o bem comum. Isso porque, o soberano é um ser coletivo, que só pode ser representado por si mesmo. Dessa maneira, quando em uma sociedade o poder é representativo, ou seja, depositado nas mãos do governante, ele pode governar com base em vontades particulares com interesses individuais, ou em benefício de uma classe específica em detrimento da outra; “[...] a vontade particular, por sua natureza, tende às preferências, e a vontade geral à igualdade.” (ROUSSEAU, 2005, p. 38). Por esse motivo, o poder deve permanecer nas mãos do povo, que deverá eleger apenas os executores da vontade geral.

Entretanto, Jean-Jacques explica que a vontade geral pode errar. Isso ocorre quando o povo comete erros em suas deliberações, especialmente, em ocasiões que manifesta seu pensamento, isto é, sua vontade em detrimento do coletivo. Por isso, para se evitar equívocos, é fundamental compreender a diferença entre “vontade de todos” e “vontade geral”. A primeira visa sempre interesse privado, o que gera conflitos e desestabilização do Estado. A segunda, se refere àquilo que é comum a todos. Assim, para evitar erros é preciso que o povo esteja sempre informado acerca daquilo que se irá

---

<sup>73</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Livro II. In: *O Contrato Social e outros escritos*. Trad. Rolando Roque da Silva. Ed. Cultrix, São Paulo, 2005, p. 39-63.

discutir, ou deliberar. Dessa forma, é preciso compreender e diferenciar o que é interesse comum, que beneficia a todos, dos interesses particulares, só assim se pode evitar escolhas equivocadas.

Enquanto soberano, detentor de direitos e do poder político, o povo, dentro do corpo político, também possui deveres de cidadão. Toda vez que realiza um ato de soberania, além de conferir benefícios a todos, também traz obrigações para todos os cidadãos. Sobre isso, explica nosso filósofo:

Todos os serviços que possa um cidadão prestar ao Estado, tão logo o soberano os solicite, passam a constituir um dever, mas, de seu lado, o soberano não em o direito de sobrecarregar os vassallos de nenhum grilhão inútil à comunidade; se quer o poder desejar: porque, sob lei da razão nada se faz sem causa, do mesmo modo que sob lei natural. (ROUSSEAU, 2005, p. 42).

Assim, Rousseau estabelece limites ao poder soberano. Esse limite reside no exercício da vontade geral e designa uma igualdade de direitos e deveres, um princípio de poder com viés democrático, que é melhor exercido em uma organização política republicana. Conforme explica Derathé:

Com Rousseau, ela se volta deliberadamente para a via da democracia. O Contrato Social só pode, segundo ele, engendrar uma única forma de Estado, aquela em que o povo é soberano, isto é, o que hoje chamamos de regime democrático. (DERATHÉ, 2009, p. 88).

Nesse contexto, sabemos que Genebra era, aparentemente, ao menos no âmbito constitucional e organizacional, uma república que, na contemporaneidade, poderíamos denominá-la como democrática, porque, dentre outras características, preservava os ideais de liberdade civil; em que o poder legislativo era exercido por seus cidadãos em forma de assembleias populares. O que consistia em uma configuração de governo inovador para o século XVIII e, talvez, por isso, tenha chamado a atenção do seu cidadão filósofo. Entretanto, do ponto de vista prático, é importante ressaltar que a sociedade estratificada genebrina, com uma pequena parcela considerada cidadã, em nada se parecia com uma república democrática. Nem mesmo esse fato evitou, a princípio, que Rousseau, antes de sua condenação em 1762, proferisse elogios a Genebra em suas obras e, ainda, tenha se referido a ela como um modelo republicano que garantiria o cumprimento da

vontade geral. A partir desses apontamentos, nascem alguns questionamentos; primeiramente, será que Jean-Jacques desconhecia a real situação da sociedade Genebrina e manteve uma posição ilusória quanto a Genebra, isso porque esteve longe da sua terra natal boa parte de sua vida adulta? Eventualmente, é possível que ele tenha sido irônico nos enaltecimentos proferidos à sua pátria? Ou, ainda, há uma terceira hipótese, a de que essa percepção positiva para com a república em questão se restringia à Genebra enquanto entidade legal, ou, constitucional e não ao que ocorria na realidade. Outrossim, ao compreender a relação Rousseau e Genebra, é possível afirmar que esse modelo republicano inspirou de alguma forma sua filosofia política? Por fim, resta entender qual a posição de Rousseau quanto à religião reformada, que teria contribuído para o modelo político e os valores estabelecidos em sua pátria.

Segundo Bertram<sup>74</sup> existem três caminhos interpretativos para compreender a relação entre Rousseau e Genebra. O primeiro consiste na ideia de que Jean-Jacques era ignorante sobre a real situação política dessa república e, também, não tinha conhecimento suficiente acerca da sua constituição, isso até 1762, ano em que, como sabemos, o *Emílio* e o *Contrato Social* foram condenados. Nesse sentido, obras políticas escritas antes da condenação não poderiam ter relação com sua terra natal. Outra possibilidade, é a de que o texto *Dedicatória*, por exemplo, e as referências à república em questão no *Contrato Social*, seriam irônicas, como uma crítica sofisticada, difícil de ser percebida em uma primeira leitura, mas que fica clara em 1764, com a publicação da *Cartas Escritas da Montanha*; e, por isso, nosso filósofo seria crítico da sua pátria e a concebia como uma verdadeira oligarquia constituída. Por fim, há uma terceira possibilidade, a que entende que, de fato, Rousseau foi inspirado por essa república protestante, mas não a Genebra real e, sim, a institucional. Além disso, para essa terceira linha interpretativa, Jean-Jacques tinha real conhecimento dos problemas genebrinos e, ainda assim, considerou seu modelo político constitucional como exemplo de soberania popular.

---

<sup>74</sup> BERTRAM, C. (2015). *Rousseau e Genebra*. Trans/Form/Ação: *Revista De Filosofia*, 38(Special Issue). Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/5379/3748>. Acesso em: 23/11/2022.

No caminho da primeira hipótese interpretativa dada por Bertram, temos a posição sustentada por Robert Derathé<sup>75</sup>, acerca da relação entre Jean-Jacques e Genebra. Para ele, não há a possibilidade do filósofo genebrino ter se inspirado em sua terra natal ao elaborar seus princípios políticos para o Estado moderno, pelo simples fato dele desconhecer a real situação de Genebra e pouco sabia das leis contidas em sua constituição, antes de 1762. Apesar disso, Derathé admite que há pequenas semelhanças entre os princípios políticos rousseauianos e as instituições genebrinas. Diante desse entendimento, ele defende que a inspiração para os escritos políticos de Rousseau estaria na tradição filosófica, nos juriconsultos e não em Genebra.

Para defender sua proposição, Derathé recorre à tese de John Stephenson Spink<sup>76</sup>. Segundo nosso comentador, Spink defende que Rousseau tinha pouco conhecimento sobre a constituição genebrina e, ao mesmo tempo, por não residir em sua terra natal, também era ignorante quanto a oligarquia presente em sua pátria. Fundamentado nessa tese, Derathé reitera ser difícil encontrar pontos de confluência entre os princípios defendidos por Rousseau e a ordem política da república em questão. Além disso, no texto em que escreve sua defesa à condenação sofrida pelo Pequeno Conselho<sup>77</sup> de Genebra, se mostra um crítico do poder exercido por esse conselho e denuncia a oligarquia genebrina.

Na concepção do autor de *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, nosso filósofo só teve real conhecimento da constituição genebrina no período posterior à publicação das *Cartas Escritas do Campo*, em 1762, texto escrito pelo então procurador geral de Genebra Jean-Robert Tronchin<sup>78</sup>. Fato que teria feito sua atenção se voltar à história e à constituição da sua terra natal, para construir os argumentos da sua defesa. Assim, o Rousseau da *Dedicatória*, era, de fato, um ingênuo quanto à política genebrina. Para mais, Derathé explica que a provável motivação da homenagem em 1755, foi em

---

<sup>75</sup> DERATHÉ, Robert. O Contrato Social e a Constituição de Genebra. In: *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natalia Maruyama. Ed. Barcarolla; Discurso Editorial, São Paulo, 2009, p. 32.

<sup>76</sup> SPINK, J. S. *Rousseau et Genève*. Paris: Bovin, 1934.

<sup>77</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria Constança Peres Pissarra & Maria das Graças de Souza. Ed. Unesp e EDUC. São Paulo, 2006.

<sup>78</sup> TRONCHIN, J. *Lettres écrites de la campagne*. Ed. Gallica. Proche Genève: [s.n], Éd. 1765. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr>. Acesso em: 12/11/2022.

razão de ter tido seus direitos de cidadão de Genebra restabelecidos em 1754, ao ser reintegrado à igreja calvinista, o que explicaria sua exultação.

Além do exposto, Robert Derathé argumenta que o nosso autor não tinha foco em Genebra quando redigiu seus princípios políticos. Porquanto, sua pretensão era desenvolver preceitos universais. Prova disso, foi o fato dele ter escrito as *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*<sup>79</sup>. Por fim, sobre a relação Rousseau e Genebra, afirma o estudioso:

Apesar do que ele tenha dito, Rousseau jamais acreditou que a aplicação de seus princípios devesse limitar-se a Genebra, nem mesmo aos pequenos Estados. Pois, se assim acreditasse, como poderia ter escrito as *Considerações sobre a Polônia*? Na realidade, o Contrato Social é, a seus olhos, um livro universal, “um livro para todos os tempos”. Quando ele declara que tem em vista sobretudo sua pátria, a sorte da Europa está, em seu pensamento, ligada à de Genebra, e ele não sonha menos com a “felicidade do gênero humano” do que com a de seus concidadãos. (DERATHÉ, 2009, p. 35).

Na segunda linha interpretativa a respeito da relação Rousseau e Genebra, aquela que compreende a *Dedicatória* e outras referências a Genebra como irônicas e essencialmente críticas, temos a pesquisadora Helena Rosenblatt<sup>80</sup>. Para ela, Rousseau possuía pleno conhecimento da situação política de Genebra, que consistia em um governo oligárquico que privilegiava o patriarcado em detrimento dos demais. Jean-Jacques estaria tão consciente dessa situação de injustiça e desigualdade, que agiu politicamente ao refutar a concentração de poder por parte do Pequeno Conselho e ao defender os ideais do partido popular burguês nas *Cartas Escritas da Montanha*.

Nesse contexto, para Rosenblatt, a *Dedicatória* apresenta uma crítica sofisticada ao governo Genebrino, difícil de ser entendida pelos estudiosos que dispensam o contexto histórico vivido por Rousseau, quando se dedicam ao estudo de seu pensamento. Para ela, compreender e considerar o contexto histórico, bem como o texto que antecede o segundo

---

<sup>79</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982.

<sup>80</sup> ROSENBLATT, Helena. *Rousseau 's gift to Geneva*. City University of New York, Graduate Center. 2006. Disponível em: [https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1244&context=gc\\_pubs](https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1244&context=gc_pubs). Acesso em: 21/11/2022.

*Discurso*, são estratégias fundamentais para entender os princípios políticos rousseauianos, especialmente os estabelecidos no *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. Que, ela entende, não ser somente um tratado de filosofia política, mas ser, em partes, um texto de denúncia dos problemas políticos da sua pátria. Sobre essa questão ela afirma:

Muitas vezes as pessoas parecem esquecer que Rousseau dedicou seu segundo *Discurso* à “República da Genebra.” É uma pena porque, ao fazê-lo, perdem pistas preciosas não só sobre o significado do *Discurso* em si, mas, também, sobre seu lugar no pensamento político de Rousseau como um todo. Também é bastante curioso, porque a carta dedicatória de Rousseau a Genebra não é tão fácil de ignorar; na edição da *Pléiade*, por exemplo, ela ocupa mais de dez páginas de texto bem redigido e, portanto, tem quase o dobro do tamanho do livro de Rousseau. Frequentemente apenas citam o “Prefácio” que o segue. Ignorar a dedicação a Genebra é parte de problema maior na erudição de Rousseau: a tendência ainda difundida de ler Rousseau fora do contexto histórico e com pouca preocupação com o significado pretendido. (ROSENBLATT, 2006, p.1, tradução nossa).

Rosenblatt, ao admitir que a hipótese de que a *Dedicatória* seria um texto crítico que denuncia os problemas genebrinos, declara ainda que, esse pode ter sido escrito por Rousseau como uma mensagem aos seus compatriotas burgueses de que ele estava atento às ameaças vividas por eles e da possível destruição da república protestante independente e justa, conquistada com muita luta. Dessa forma, para ela, haveria nessa dedicação uma suposta denúncia dos perigos que sua república sofria por parte da mudança de valores do patriarcado, que se afastava cada vez mais dos ideais de justiça e liberdade advindos da igreja Reformada, e que punha em risco a soberania do partido popular. Nas palavras de Helena,

A *Dedicatória* de Rousseau deixa claro que ele pretendia, de fato, enviar uma mensagem a seus semelhantes. Sua república estava em perigo e precisava de sua atenção imediata. Através de lisonja ostensiva, Rousseau fez uma crítica engenhosa dos valores dos magistrados patrícios de Genebra, bem como uma alerta a respeito da direção em que estavam levando a república. De fato, a *Dedicatória* também contém um esboço da teoria de Rousseau do Estado democrático ideal. No entanto, não são apenas as ideias políticas expressas na *Dedicatória* e no segundo *Discurso*, tão interessantes e dignos de atenção; mas, também, como ele entrega sua mensagem. (ROSENBLATT, 2006, p.1, tradução nossa).

Assim, para Rosenblatt, se Jean-Jacques foi, desde sempre, um crítico da sua terra natal e pleno conhecedor da situação política da sua pátria, ele não poderia ter se inspirado nela para elaborar seus ideais republicanos. Entretanto, independentemente de ter sido ou não influenciado por Genebra em seus escritos, compreender o contexto político e histórico da sua pátria, são essenciais para compreender seu pensamento.

A terceira possibilidade de compreensão da relação entre a obra do nosso autor e sua pátria, é a defendida por Gabriella Silvestrini e Christophe Bertran. Para eles, Jean-Jacques Rousseau possuía um significativo conhecimento sobre as instituições políticas de Genebra, bem como das suas injustiças e, apesar disso, essa república serviu de modelo para a construção dos princípios republicanos de liberdade e soberania popular inalienáveis, presentes em sua obra. Refletiremos, primeiramente, a respeito dos argumentos de Silvestrini.

Silvestrini, em suas reflexões sobre a relação entre Rousseau e Genebra, na obra *Genève comme modèle dans la pensée politique de Rousseau*<sup>81</sup>, compreende que nosso filósofo vinculou a referida república ao seu pensamento e trouxe para suas ideias políticas as instituições genebrinas e seu modelo organizacional. Para ela, por exemplo, Jean-Jacques defende que as assembleias periódicas do Grande Conselho são exemplos de exercício da soberania popular, o que evidencia uma inspiração vinda do modelo genebrino.

Como argumento para a tese descrita, Silvestrini analisa o *Livro III do Contrato Social*, no capítulo *Da aristocracia*<sup>82</sup>. Segundo ela, quando Rousseau faz referências a Veneza, na verdade, ele se refere indiretamente à Genebra. Isso quando compara a aristocracia hereditária com a eletiva. Essa última, para ela, se refere à sua pátria, ao processo de escolha dos magistrados feita pelo Grande Conselho, o que seria um exercício de soberania popular.

---

<sup>81</sup> SILVESTRINI, G. *Genève comme modèle dans la pensée politique de Rousseau*. In: BERNARDI, B.; GUENARD, F.; SILVESTRINI, G. (Eds.). *Religion, liberté, justice: un commentaire sur les Lettres Écrites de La Montagne de J.-J. Rousseau*. Paris: Vrin, 2005. p.211-240.

<sup>82</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Da aristocracia*. In: *O Contrato Social e outros escritos*. Trad. Rolando Roque da Silva. Ed. Cultrix, São Paulo, 2005, p. 65-66.

A ligação retórica entre Veneza e Genebra também está clara no *Livro 4 do Contrato*, quando Rousseau aborda o tema dos sufrágios no capítulo *Das eleições*<sup>83</sup>. Aqui, nosso autor admite Genebra como um modelo aristocrático e não republicano, apesar das suas instituições se afirmarem como uma república. Entretanto, ainda que aristocrático, era uma aristocracia eletiva, havia garantia do exercício de soberania mediante as assembleias periódicas do Grande Conselho e seu poder de voto, ao menos para a classe burguesa. No entanto, segundo Silvestrini, ao comparar as duas nações, Veneza não seria um exemplo genebrino, mas uma alerta quanto à possibilidade de perda da soberania popular e presumível usurpação do poder por parte do executivo, conforme ocorreu em Veneza. Esse fato demonstra que nosso filósofo possuía plena consciência dos perigos representados pela oligarquia genebrina. Todavia, para ela, essa posição só se torna clara nas *Cartas escritas da montanha*.

Além do texto, *Genève comme modèle dans la pensée politique de Rousseau*, no artigo *Le républicanisme de Rousseau mis en contexte: le cas de Genève*<sup>84</sup>, a estudiosa em questão, também traz contribuições importantes sobre a análise Rousseau e Genebra, ao apresentar um estudo a respeito do republicanismo genebrino em comparação ao republicanismo de Jean-Jacques. Silvestrini explica que o modelo republicano de Genebra é profundamente influenciado pela reforma protestante, que fez parte do processo de luta pela independência do papado e construção da soberania dessa nação. Nessa perspectiva, o ideal republicano daquela sociedade foi construído a partir dos valores da fé reformada, que inspirou os fundamentos da Genebra da Idade Moderna.

Nesse contexto, Silvestrini afirma que a reforma protestante se fundamentava na liberdade, nas virtudes morais cristãs e na igualdade. Esses valores faziam parte das reivindicações teológicas dos protestantes. Isso em razão de lutarem pela liberdade religiosa e de interpretação da Bíblia. Além disso, reivindicavam igualdade política, especialmente para a classe burguesa, que desde o século XVI, foi a classe que mais aderiu ao movimento protestante na Europa. Isso devido ao fato dos protestantes não

---

<sup>83</sup> Ibid.; p. 108-109.

<sup>84</sup> SILVESTRINI, Gabriella. *Le républicanisme de Rousseau mis en contexte: le cas de Genève*. Presses Universitaires de France | « Les Études philosophiques » 2007/4 n° 83 | p.519 a 541. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2007-4-page-519.htm>. Acesso em: 23/11/2022.

condenarem o lucro, pilar da burguesia, mas apenas serem contra o mau uso dos recursos financeiros. Os protestantes, também, denunciavam os abusos praticados, naquela época, pelos líderes da Igreja Católica Romana, como, por exemplo, a venda de indulgências, o que mostra ser uma atitude contrária aos valores cristãos que eles defendiam. Todas essas concepções atraíram a classe burguesa genebrina, que queria se ver livre dos nobres da Casa de Saboia. Ideias que, além do exposto, chamaram a atenção do patriarcado que desejava independência do papado romano e tinham a vontade de assumir o poder. Foram esses ideais que impulsionaram a elaboração da constituição de Genebra, que, como sabemos, teve o reformador João Calvino, como um dos protagonistas da elaboração das leis e estruturação institucional dessa nação.

Desde a conquista da independência de Genebra e formação do seu modelo republicano, os valores advindos do protestantismo, como dito, liberdade, virtudes cristãs e igualdade, permaneceram no imaginário da população por todo o período moderno. Em Genebra, acreditava-se que a referida república era um exemplo de uma nação cristã livre e justa. Silvestrini ressalta que até o “Edito da mediação” em 1738, esses princípios republicanos estavam, inclusive, previstos em lei. Entretanto, como se sabe, na prática, tudo era diferente do imaginário popular. O partido popular burguês, que cultivava essa visão utópica de um país justo, reivindicava sempre o retorno a esses ideais. Essa imagem de uma república livre e um Estado moderno, repercutiu em toda a Europa, desde o século XVI, especialmente por suas entidades políticas legais, todavia, pouco se sabia da situação real de Genebra.

Entendido os valores sobre os quais a república genebrina foi construída, falta compreender seu modelo republicano. Para Silvestrini, a noção de soberania na constituição de Genebra reside na organização e atribuições estipuladas para o Conselho Geral, que, como sabemos, era composto pelos cidadãos e burgueses. Nesse contexto, a república se fundamentou na ideia de uma soberania absoluta e indivisível, constituída pelo direito de legislar e eleger os membros do poder executivo. Entretanto, ao escolher magistrados do Pequeno Conselho, e ao depositar neles poderes para além daqueles do Conselho Geral, Genebra passa a ser classificada como uma “república mista”, ou, como Rousseau conceitua no *Contrato Social*, uma “aristocracia eletiva” e não como uma república democrática; mas, que, ainda assim, dentro da concepção de Jean-Jacques, permanecia o princípio da soberania popular. Em Genebra, explica nossa pesquisadora, a soberania era limitada pela lei, e essa reside, embora parcialmente, no Conselho Geral.

Algo desde sempre denunciado pelo partido popular. Diante do exposto, Gabriella Silvestrini conclui que o republicanismo da pátria de Jean-Jacques Rousseau pode ser entendido como,

[...] um modelo republicano baseado na ideia da soberania do Conselho Geral, que se afasta do modelo de democracia pura ou governos "puramente populares": todos concordam que a liberdade é mais assegurada se as pessoas confiam o exercício da soberania aos magistrados. Tampouco os magistrados negam ao Conselho Geral o direito de exercer por si mesmo os atos mais importantes de soberania, como a sanção de leis, eleições e a votação de tratados. Por fim, todos afirmam que o soberano tem o direito de fazer as alterações que desejar nas leis, embora reconheça que em Genebra essa mudança só pode ser feita com o apoio de todas as ordens do Estado, dos magistrados e do povo. Entretanto, os magistrados usam esta superioridade para apagar qualquer dependência do seu poder sobre o Conselho Geral e, portanto, sobre os cidadãos burgueses que constituem a maioria, e que não aceitam submeter a sua atividade a um controle formal dos cidadãos. (SILVESTRINI, 2007, p. 525, tradução nossa).

Compreendido o republicanismo de Genebra, falta entender o republicanismo de Rousseau, para investigar se ele foi influenciado pela organização política da sua terra natal. Dito isso, Silvestrini esclarece que o republicanismo do nosso filósofo é fundamentado na soberania popular inalienável e na liberdade civil. Nesse sentido, sua pátria era, assim como era para boa parte da Europa, um referencial de república democrática, ao menos do ponto de vista legal, como já explanado. Por isso, existem três características que igualam o modelo genebrino aos princípios políticos do que seria um Estado ideal na concepção de Rousseau, a saber, os valores republicanos expressos por ele, tais, como, igualdade, virtudes, justiça e liberdade. Em segundo lugar, o ideal de liberdade como submissão de todos à lei. Ideal que Jean-Jacques, assim como seus compatriotas da década de 1730, entenderam, em um viés conservador, de preservar a antiga constituição genebrina, fato explicitado nas *Cartas Escritas de Montanha*. Por último, em Genebra, assim como na filosofia de Jean-Jacques, há o princípio de separação entre o povo, que é soberano, e o governo, que possui a função de executor das leis, mas não deve possuir soberania.

Diante de tudo já exposto acerca da realidade política de Genebra, que apesar de ter elaborado e estabelecido uma constituição que dava garantias à liberdade, igualdade e o exercícios das virtudes cristãs protestantes, sabemos que, na realidade, era uma sociedade estratificada e desigual, que em nada exercia, por exemplo, o valor cristão da

solidariedade. Entretanto, Rousseau não deu ênfase a esses problemas em seus textos políticos anteriores a 1764, e nem, aparentemente, parece ter se preocupado com essa questão ao escrever sua *Dedicatória*, mesmo a partir do pressuposto, defendido por Silvestrini, de que ele tinha pleno conhecimento das injustiças cometidas em seu país. O que se torna um problema para aqueles que identificam nosso filósofo como um defensor da igualdade, da liberdade, em suma, dos valores republicanos. Para resolver esse impasse, a comentadora em questão justifica que Jean-Jacques mantinha uma visão política moderada, exatamente como a dos genebrinos, com propósitos conciliatórios e não revolucionários. Além disso, há, possivelmente, a motivação pessoal, por não querer se indispor com o governo, em razão de, naquele contexto, ter retomado seus direitos de cidadão. Por último, porque não residia em Genebra, e tal situação não afetaria a ele diretamente; realidade que muda com a condenação.

[...] é importante para nossos propósitos ressaltar que o texto da *Dedicatória* expressa uma visão política moderada, que como a dos genebrinos, revelava uma forte aspiração de unidade e uma não menos forte adesão ao compromisso político alcançado pelo “Édito de Mediação” de 1738. Outra razão, muito mais pessoal, Rousseau também pediu moderação: quando voltou a Genebra para retomar seu título de cidadão e restabelecer as relações com sua cidade natal, não tinha interesse em expressar doutrinas que o governo pudesse considerar sediciosas. (SILVESTRINI, 2007, p. 527, tradução nossa).

Expostas as possibilidades que justificariam a aparente inércia de Rousseau frente aos problemas políticos de Genebra, faz-se necessário entender por que, mesmo consciente dessa desigualdade de direitos, nosso filósofo tenha se referido a ela como um modelo de república soberana popular e, possivelmente, a teve como inspiração. Para Gabriella Silvestrini, Jean-Jacques estaria preocupado em seus escritos políticos com o princípio da inalienabilidade do poder e não onde reside o poder político. Essa questão já estava resolvida, ou seja, a soberania pertence ao povo. Dito isso, tanto no que se refere aos valores, quanto às leis, Genebra, especialmente antes do édito de 1738, atribuía o poder político aos cidadãos, especialmente no momento de nascimento dessa república, logo após a independência. Nesse contexto, nosso filósofo no *Contrato Social* e no segundo *Discurso* se preocupou com a possibilidade de alienação do poder soberano por parte do governo, esse teria sido o foco das suas reflexões. Algo que ocorreu em Genebra e que foi denunciado por ele nas *Cartas escritas da montanha* em 1764. Sobre essa questão, afirma nossa comentadora:

Nesta perspectiva, é fácil ver que a questão-chave que está no centro das reflexões teóricas e abordagens políticas dos cidadãos de Genebra, a saber, o problema dos limites do poder, e não tanto do soberano, mas sim dos governantes, que está também no centro da segunda parte do segundo *Discurso*, onde Rousseau analisa o progresso da desigualdade, culminado com “a mudança do poder legítimo em poder arbitrário”. Trata-se também do problema político fundamental do Contrato Social e mais genericamente do republicanismo de Rousseau, ou seja, que o príncipe tende a oprimir o soberano, que é “o vício inerente e inevitável do corpo político”. (SILVESTRINI, 2007, p. 527, tradução nossa).

Entretanto, declara Silvestrini, é fato que o republicanismo de Genebra e o de Rousseau possuem suas diferenças. Porquanto, nosso filósofo pretende que seus princípios republicanos sejam universais, pois ele é um crítico dos governos monárquicos, das aristocracias hereditárias. Em Genebra, nem mesmo o partido popular tem essa preocupação de universalização dos seus valores. Os genebrinos não sustentavam a tese de uma soberania inalienável, visto que, consideravam a monarquia como legítima, bem como o sistema representativo, apesar de se organizarem em uma espécie de democracia direta mista. Além disso, a soberania em Rousseau pertence ao povo; no entanto, para os genebrinos, ao patriarcado e aos burgueses. Outra diferença notável está no pensamento religioso e moral, defende Gabriella Silvestrini quando explica, por exemplo, que os pastores calvinistas não denunciavam o modelo econômico baseado em relações comerciais muitas vezes injustas, com vistas ao acúmulo de riquezas. Nessa questão, nosso filósofo era um crítico da sociedade comercial moderna, pois, para ele, tal modo de vida era incompatível com os valores de vida simples, solidário e pacífico difundidos pelo cristianismo.

Diante do exposto a respeito do republicanismo de Rousseau em comparação ao de Genebra, Silvestrini conclui que essa república, no âmbito legal, especialmente nos éditos anteriores ao de 1738, foi, para nosso filósofo, um modelo republicano inspirativo, que poderia ter sido replicado em toda Europa, desde que observadas a indivisibilidade e inalienabilidade da soberania. Isso porque, segundo ela, Genebra foi um modelo de república moderna não somente para Rousseau, mas para outros filósofos iluministas, como Voltaire e D'Alembert. Nas palavras de Silvestrini (2007, p. 529), a pátria de Rousseau teve, “Uma função estratégica comparável àquela idêntica, mas invertida, que Genebra teve no pensamento de Voltaire e D’Alembert, que, como Rousseau, foram os inventores do mito de Genebra no iluminismo”.

Na mesma linha interpretativa a respeito da temática Rousseau e Genebra está Christopher Bertram<sup>85</sup>, que, assim como Silvestrini, admite haver uma relação entre a filosofia política de Rousseau e o modelo republicano de Genebra. Porém, é preciso, alerta ele, fazer primeiramente uma distinção entre a entidade legal e real. Segundo ele,

Em primeiro lugar, há a Genebra da época de Rousseau, tanto como uma sociedade real, quanto como uma entidade legal e constitucional. Estas são coisas diferentes umas das outras, pois, tal como se dá com todas as sociedades políticas, o modo como as coisas realmente acontece, podem se aproximar mais ou menos de como elas deveriam acontecer. Essa Genebra não é uma entidade fixa no tempo, visto que ela é marcada por conflitos políticos, às vezes violentos, os quais precedem o nascimento de Rousseau e as mudanças constitucionais que ocorreram durante sua vida, a exemplo da Mediação de 1738 e da “revolução burguesa” de 1768. Em segundo lugar, há a Genebra como foi imaginada pelos cidadãos comuns do lugar e a extensão em que Rousseau compartilhou da perspectiva deles. [...] Há as crenças pessoais de Rousseau sobre sua cidade natal, tais como elas se desenvolveram ao longo do tempo. [...] Finalmente temos Genebra como foi representada nas obras de Rousseau. (BERTRAM, 2015, p. 93-94).

Feitas as distinções acerca de Genebra, é preciso, ainda, analisar o pensamento dos estudiosos que se dedicaram a esse tema. Assim, para ele, diante de um debate entre aqueles que rejeitam a ideia da influência dessa república nos princípios políticos rousseauianos, como, Rosenblatt e Derathé, e daqueles que defendem que há, sim, uma influência, como, Silvestrini; Bertram afirma buscar um ponto de equilíbrio entre essas duas posições. Nesse embate, para ele, Genebra é sim relevante na obra de Rousseau, porém, ela não é determinante.

Ao admitir que há alguma relevância dessa nação no pensamento do nosso filósofo, Bertram levanta a questão, assim como Silvestrini, sobre o fato de Rousseau parecer ignorar a realidade de que parte significativa da população genebrina estava excluída do debate público, não possuía voz e nem voto. Era o caso das classes dos nativos, estrangeiros, habitantes e súditos; além disso, a burguesia também perdia gradativamente seus direitos de cidadã, especialmente após o édito da “Mediação”. Para

---

<sup>85</sup> BERTRAM, C. (2015). *Rousseau e Genebra*. Trans/Form/Ação: *Revista De Filosofia*, 38(Special Issue). Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/5379/3748>. Acesso em: 23/11/2022.

esse comentador, apesar de, nas *Cartas escritas da montanha*, Rousseau denunciar esses problemas e sair em defesa da classe burguesa, ele não advogou em favor das demais classes, ao menos de forma direta e contundente, conforme ele questiona,

Afinal de contas, se você afirma que o povo e o soberano deveriam ser a mesma pessoa, como Rousseau faz, na Dedicatória, parece arbitrário excluir da participação integral no Estado uma boa parte da população regularmente ativa. Infelizmente, essa é uma questão à qual Rousseau nunca se dirige diretamente. (BERTRAM, 2015, p. 105).

Há, então, em Genebra, uma evidente situação de exclusão social. Logo, lá não existe cumprimento da vontade geral, posto que nem todos têm os seus direitos garantidos e apenas cumprem leis impostas a eles, são sempre súditos. Notoriamente uma atitude contraditória, pois não denunciar essa injustiça é estar em contradição com os ideais republicanos estabelecidos por ele em suas obras. Conforme evidencia Bertram (2015, p. 106): “O silêncio de Rousseau sobre esse tópico é claramente um embaraço: dificilmente ele parece consistente com suas concepções gerais sobre liberdade e a autoridade legítima, uma vez que isso tornaria a maioria da população sujeita a leis que ela não escolheu.”

Diante da questão levantada por Bertram, ou seja, do porquê de um filósofo famoso por seus preceitos de soberania popular absoluta, não ter denunciado todas as situações injustas da sociedade genebrina e, ainda, ter citado Genebra em suas obras como uma nação igualitária e justa, o estudioso propõe uma possibilidade de resposta; mesmo ao enfatizar a dificuldade de resolver esse problema. O caminho metodológico escolhido por Bertram foi o de efetuar a separação entre o filósofo Rousseau e o cidadão Rousseau. Nesse sentido, o filósofo tem sempre compromisso com a verdade de suas proposições, quando trata, por exemplo, de questões políticas e busca formular princípios universais. Todavia, o filósofo também é um cidadão e pode escolher ou não atuar como um agente de transformação política. Nesse caso, o filósofo não precisa atuar politicamente para validar seu pensamento, sua obra. “O trabalho do filósofo político é descobrir a verdade; o trabalho do político é realizar mudanças” (BERTRAM, 2015, p. 106).

Nesse contexto, o filósofo Rousseau apresenta no *Contrato Social* princípios para a construção de um Estado ideal. O que não significa que sua concepção não se relaciona com sua vida. Ao contrário, suas ideias também são, em parte, fruto da sua biografia. Entretanto, é possível compreender que, apesar da sua defesa filosófica da soberania

popular, ele não tenha levado esses preceitos para o ativismo político. Porém, isso não desqualifica seu pensamento. Aliás, essa contradição entre a sua biografia e sua filosofia permeiam sua trajetória. Citamos como prova, o fato de ter escrito um tratado sobre educação e ter abandonado seus cinco filhos em um orfanato, fato relatado por ele mesmo nas *Confissões*<sup>86</sup>. Dessa forma, ainda que não tenha denunciado todos os problemas da sociedade genebrina de sua época, alerta Bertram, há momentos relevantes na obra de Rousseau em que ele age politicamente e denuncia as injustiças ocorridas em sua pátria, como nas *Cartas escritas da montanha*, conforme já citado pelos demais comentadores desse tema que abordamos até aqui. Jean-Jacques também agiu politicamente quando saiu em defesa de Genebra em sua *Carta a D'Alembert*<sup>87</sup>.

Diante das reflexões apresentadas por Bertram e das contradições entre o cidadão e o filósofo, o comentador em questão conclui que em vários aspectos Genebra é relevante para a compreensão da obra de Rousseau. Posto isto, a Genebra constitucional animou e inspirou o princípio da soberania popular absoluta do *Contrato Social* e outras obras; principalmente devido ao seu modelo institucional, em que, a soberania era exercida pelos cidadãos nas assembleias periódicas do Conselho Geral. Entretanto, a pátria desenhada na *Dedicatória* é imaginária. Isso porque, Rousseau aceitou o mito burguês da época de que sua nação era uma república democrática. Sobre a “Genebra mítica” e a filosofia de Rousseau, ele explica:

[...] um mito envolvendo um tipo de sonho sobre a soberania popular, o qual foi progressivamente erodido pelos magistrados. Ele escolheu situar a cidade não onde ela realmente estava (uma oligarquia hereditária), mas, antes como estando no vértice desse Estado tirânico, sustentando a esperança de que a degeneração futura pudesse ser evitada. O caráter de suas intervenções políticas foi bastante moldado por este juízo equivocado, assim como por seu horror genuíno à perspectiva do derramamento de sangue entre concidadãos. É por isso que seus escritos sobre Genebra são marcados por um conservadorismo evidente que contrasta com o conteúdo revolucionário de suas doutrinas políticas ideais. (BERTRAM, 2015, p.108).

---

<sup>86</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As Confissões*. Trad. Wilson Lousada. Ed. Martin Claret. São Paulo, 2011.

<sup>87</sup> Na *Carta a D'Alembert* (ROUSSEAU, 1993), Rousseau demonstra o significado e objetivo do espetáculo teatral. Nessa obra, além de refutar D'Alembert sobre a proposição da instalação de um teatro de comédia em Genebra, ele demonstra sua estima e admiração por Genebra, ao explicar e defender os costumes e valores de sua terra natal.

Ademais, para ele, a Genebra real também marcou a filosofia de Jean-Jacques, e despertou suas críticas após sua condenação, ao se tornar um exemplo dos perigos alertados por nosso filósofo em seus escritos, como o da usurpação do poder e o da consequente extinção da soberania popular, devido a não observância das leis estabelecidas. Conforme Rousseau já alertava em 1755 na *Dedicatória*, no conselho que ele dá ao povo e aos magistrados de Genebra:

Eis o único voto que vos resta fazer, e o único cuidado que vos resta tomar. Cabe-vos, doravante, não fazer a vossa felicidade, porque vossos ancestrais vos evitaram esse trabalho, mas torná-la durável pela sabedoria de bem aproveitá-la. É da vossa união perpétua, da vossa obediência às leis, do vosso respeito aos seus ministros que depende à vossa conservação. Se resta, entre vós, o menor germe de azedume ou de desconfiança, apressai-vos em destruí-lo, como fermento funesto de onde resultariam, cedo ou tarde, as vossas desgraças e a ruína do Estado. (ROUSSEAU, 2005, p.6).

Ao considerarmos como verdadeira a concepção de Bertram e Silvestrini de que há, de fato, uma clara relação entre a obra política de Rousseau e as instituições de Genebra, examinaremos a seguir a posição do cidadão e filósofo Jean-Jacques Rousseau para com seu país após a condenação dele e das suas obras, *Emílio ou da Educação*<sup>88</sup> e o *Contrato Social*<sup>89</sup>.

### **O Caso Rousseau: da acusação à defesa**

Em 1762, logo após a publicação do *Emílio* e do *Contrato Social*, o parlamento, a corte de Paris e os jesuítas, incomodados com o conteúdo das referidas obras, exigiram explicação e retratações de Rousseau por terem considerado suas publicações subversivas. Antes de um pronunciamento de Jean-Jacques, o parlamento de Paris condenou em 9 de junho a obra *Emílio* e seu autor, e o livro foi queimado em praça

---

<sup>88</sup> ROUSSEAU, J.J. *Emílio ou da Educação*, tradução de Roberto Leal, São Paulo, Martins Fontes, 2004.

<sup>89</sup> ROUSSEAU, J.J. *O contrato social e outros escritos*. Trad. Rolando Roque da Silva. Ed. Cultrix; São Paulo, 2005.

pública, em 11 de junho de 1762<sup>90</sup>. Rousseau fugiu para Yverdon, na Suíça. Porém, além de ter sido condenado na França pelas autoridades políticas e eclesiásticas<sup>91</sup>, foi condenado em Genebra, pelo Pequeno Conselho e pelos pastores. Em sua pátria, a condenação foi pronunciada em 19 de junho, pelo então procurador geral, Jean-Robert Tronchin, com a acusação central de que as obras de 1762 levariam à destruição da religião cristã e de todos os governos. Trataremos neste capítulo acerca da condenação em Genebra.

Rousseau recebeu um apoio discreto da classe burguesa genebrina no início do processo acusatório. O genuíno espanto com que recebeu a notícia da condenação em sua pátria, parece ter sido um dos principais motivos que o levou a renunciar seu direito de cidadão genebrino, restabelecido em 1754, ou seja, a inesperada decepção. Ele demonstrou se sentir abandonado por seus conterrâneos; como ele expressou na carta enviada a Marc Chaupus<sup>92</sup>, que era membro do partido burguês, conforme lemos,

Ferido publicamente na minha pátria, sem que ninguém tenha reclamado desse ataque, após 10 meses de espera, devo tomar a única decisão capaz de conservar minha honra de tão cruelmente ofendida. Não compreendo, absolutamente, como ainda ousais me perguntar o que me fez a pátria. Quando o governo fala e todos os cidadãos se calam, considerai que quem falou foi a pátria. Se apenas cinco ou seis burgueses tivessem protestado, poder-se-ia acreditar nos sentimentos que vós lhe atribuíis. Essa atitude seria, fácil, legítima, não perturbaria de forma alguma a ordem pública: por que então não o fizeram? Os homens não são julgados por seus pensamentos, mas por suas ações. (ROUSSEAU, 2006, p. 49).

---

<sup>90</sup> PISSARRA, Maria Constança Peres; SOUSA, Maria das Graças. A República genebrina. In: ROUSSEAU, j.-j. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria C.P. Pissarra; Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC.; UNESP, 2006.

<sup>91</sup> No primeiro capítulo desta tese, abordamos o contexto da condenação de Rousseau e de suas obras na França. Apresentamos o debate entre a carta condenatória do então arcebispo de Paris Christophe Beaumont, a *Carta Pastoral*, e a resposta de Rousseau, a saber, a *Carta a Christophe Beaumont*, ambas publicadas no mesmo ano da condenação em 1762.

<sup>92</sup> ROUSSEAU, j.-j. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria C.P. Pissarra; Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC.; UNESP, 2006. p. 48.

Alguns parentes de Rousseau, em 25 de junho de 1762, apresentaram ao Pequeno Conselho a primeira representação<sup>93</sup>, mas não surtiu efeito. Uma segunda representação foi apresentada em 8 de agosto daquele ano, com um número maior de assinaturas do que a primeira, porém, também foi ignorada. Conseqüentemente, insatisfeitos com a reação do Pequeno Conselho, a burguesia solicitou uma intervenção ao Conselho Geral, por meio de uma carta assinada por 700 pessoas. O Pequeno Conselho, então, se valeu do “Direito negativo<sup>94</sup>” e recusou a representação sem analisá-la. Não satisfeitos com o argumento do “Direito negativo”, elaboraram e apresentaram um último recurso. A reação dos magistrados foi então exposta nas *Cartas escritas do campo*<sup>95</sup>, escrita de forma anônima por Robert Tronchin, que concluiu que a condenação de Rousseau e de suas obras, não seria revista. Por fim, a pedido de seus amigos burgueses, o condenado redige em sua defesa e, conseqüentemente, em defesa dos ideais burgueses, as *Cartas escritas da montanha*, publicada somente dois anos após a condenação.

Antes da sua condenação, Rousseau, mesmo com conhecimento prévio sobre as injustiças e gradativa perda de poder dos cidadãos burgueses de Genebra, permanecia, até 1762, iludido quanto ao governo de sua pátria. Talvez, isso justifique o espanto expressado por ele mediante sua condenação e seu silêncio público por dois anos antes da publicação de sua defesa. Nessa perspectiva, nosso filósofo argumentou que escreveu as *Cartas* não em sua defesa, mas para defender os cidadãos oprimidos de Genebra, ou seja, a classe burguesa.

Robert Tronchin, na *Cartas escritas do campo*, acusa, em resumo, as referidas obras de ímpias, escandalosas, temerárias, blasfemadoras e contrárias à religião; além de denunciá-lo, ao afirmar que ele pretenderia destruir todos os governos. Dessa forma, ele também expressou sua concordância com a condenação proferida em Paris. Por esse motivo, tanto as obras, como seu autor, foram condenadas e, sobre isso, argumenta

---

<sup>93</sup> As “representações” consistiam, na constituição de Genebra, no direito de defesa pela qual membros do Conselho Geral poderiam apresentar ao Pequeno Conselho, órgão executor e jurídico, a defesa do acusado, em resposta à peça acusatória. Inclusive como recurso de última instância a sentenças já proferidas.

<sup>94</sup> O “Direito negativo” se refere ao direito estabelecido pelos magistrados, reforçado pelo “Edito da Mediação” de 1738, que conferia ao Pequeno Conselho a prerrogativa de negar qualquer iniciativa jurídica ou reivindicação do Conselho Geral, o que o fez valer sempre a sua vontade. Na prática, consistia na retirada de poder legislador do Conselho Geral e na alienação do poder por parte do patriarcado.

<sup>95</sup> TRONCHIN, J. *Lettres écrites de la campagne*. Proche Genève: [s.n], 1763. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr>. Acesso em: 24/11/2022.

Tronchin (1763, p.4, tradução nossa), “[...] esses dois livros aparecem sob o nome do cidadão de Genebra. A Europa testemunha o escândalo. O primeiro parlamento de um reino vizinho persegue *Emílio ou da Educação* e seu autor. O que fará o governo de Genebra?”.

A defesa escrita por Rousseau, em *Cartas escritas da montanha*, publicadas, como se sabe, 1964, é um conjunto de nove cartas que se dedicam a refutar as acusações de Tronchin, referentes à temática religiosa e política. Além disso, também podem ser entendidas como, de forma indireta, respostas às críticas do pastor Jacob Vernes, acerca da *Lettres sur le christianisme de Mr. J.-J. Rousseau*<sup>96</sup>.

Nas três primeiras cartas, ele refuta os argumentos religiosos da sua condenação, em que foi acusado de ser um anticristão, por, entre outras coisas, supostamente, rejeitar a Bíblia e os milagres. Jean-Jacques se dedica a esclarecer os objetivos da religião civil, descrita no *Livro IV*<sup>97</sup> do *Contrato Social* que seria, em síntese, uma proposta de repressão à intolerância religiosa. A partir da *Quarta carta*<sup>98</sup> até a última, o texto passa da temática religiosa para a jurídica, onde se defende da acusação central de querer destruir os governos. Para isso, retoma as ideias expostas no *Contrato Social*. Por fim, nas últimas *Cartas*, ele também demonstra um ativismo político ao defender as reivindicações do partido popular e ao denunciar os abusos e usurpações do poder por parte do Pequeno Conselho. Refletiremos a seguir sobre o debate religioso das três primeiras cartas.

Rousseau inicia a *Primeira carta* com uma contextualização dos fatos e faz um compilado das respostas dadas pelo Pequeno Conselho às representações apresentadas em sua defesa pelos cidadãos e burgueses. Dessa forma, estuda os argumentos expostos na obra *Cartas escritas do Campo*, com o objetivo de refutar as alegações utilizadas pelo procurador Tronchin.

---

<sup>96</sup> VERNES, Jacob. *Lettres sur le christianisme de Mr. J.-J. Rousseau*. Amsterdam: Neaulme, 1764. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr>. Acesso em: 01/11/2022. Nesta obra, Vernes refuta a ideias religiosas apresentadas por Rousseau, especialmente no *Emílio*; em que conclui ser um livro anticristão, bem como seu autor.

<sup>97</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Da religião civil. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social e outros escritos*. Trad. Rolando Roque da Silva. Ed. Cultrix, São Paulo, 2005, p. 126-134.

<sup>98</sup> ROUSSEAU, J.-J. Quarta carta. In: ROUSSEAU, J.-J. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria C.P. Pissarra; Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC.; UNESP, 2006. p. 245.

Em sua defesa, na *Primeira carta*<sup>99</sup>, Rousseau se fundamentou no princípio do direito natural que pressupõe que ninguém seja condenado sem que tenha direito à plena defesa. O que também estava previsto no artigo 88 das *Les ordonnances ecclésiastiques de l'église de Genève*<sup>100</sup>, conforme descrito na íntegra a seguir:

Se houver alguém que dogmatize sobre a doutrina estabelecida, e seja chamado para justificar: se ele se retrata, que se o tolere sem escândalo e difamação; se preservar, que seja admoestado várias vezes para tentar convencê-lo. Se, mesmo assim, considerar-se necessário utilizar uma severidade maior com ele, que seja interdito à Santa Ceia e que o magistrado seja avisado para que assegure sua punição. (CALVINO, 1562, p.64, tradução nossa).

Fundamentado no artigo citado, nosso filósofo argumenta que um erro não é passível de punição, quando a atitude errônea foi involuntária. Assim, todo autor pode cometer erros em seus escritos, seja por ignorância ou por interpretações equivocadas. Dessa forma, seria injusto condenar um autor que não teve a intenção de errar. A partir dessa afirmação, ele explica que os erros cometidos em sua vida são frutos da sua humanidade e que todos estão sujeitos a erro, inclusive aqueles que o acusam. Delitos involuntários que fogem à vontade, não são passíveis de punição. Nesse caso, ao encontrar equívocos em uma publicação, pode-se proibir a obra, mas não é justo condenar o autor, caso ele não tenha cometido o erro intencionalmente. Para mais, mesmo que se desconfie de má intenção, é desafiador chegar a uma conclusão, visto que é muito difícil julgar intenções de forma objetiva. "Homens, sujeitos ao erro como eu, baseados em que pretendem que sua razão seja árbitra da minha e que eu seja punido por não ter pensado como ele?" (ROUSSEAU, 2006, p. 153).

Estabelecidos os limites legais e morais para a condenação de um autor, Rousseau passa a refletir acerca das obras condenadas. A princípio, trata do capítulo *Da Religião Civil*, no *Contrato Social*, posto que foi acusado de ser um anticristão e ter atacado os pilares sob os quais estão fundados o cristianismo de Genebra. Porém, nosso filósofo

---

<sup>99</sup> ROUSSEAU, J.-J. Primeira carta. In: ROUSSEAU, J.-J. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria C.P. Pissarra; Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC.; UNESP, 2006, p. 145.

<sup>100</sup> CALVIN, Jean. *Les ordonnances ecclésiastiques de l'église de Genève*. Lyon: [s.n], 1562. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr>. Acesso em: 25/11/2022

argumenta que não atacou os princípios básicos da religião calvinista, ao contrário, o que ele propôs foi um combate ao fanatismo, a tudo que é prejudicial à sociedade, em especial, à superstição.

Para Rousseau, o fato de ter sido condenado por anticristianismo, tanto pelos católicos franceses, quanto pelos calvinistas genebrinos, ocorreu devido a ele possuir uma fé que lhe muito particular<sup>101</sup>. Segundo ele, o julgaram com base em seus dogmas religiosos, entretanto, não analisaram de forma imparcial à sua crença; mais um exemplo de que sua condenação foi injusta. A partir desse ponto, por meio da ideia de tolerância, ele expõe sua posição em defesa do princípio da separação entre Estado e religião, além de esclarecer que a religião civil não é anticristã; todavia, ela é um convite à tolerância religiosa.

Rousseau (2006, p. 161), afirma na *Carta*, “somos cristãos, cada um à sua maneira: nós, guardando sua palavra, e vós, acreditando nela.”. Assim, ele retoma os argumentos da religião natural, ao explicar que sua fé se baseia na razão e não no Evangelho. O que não significa que ele rejeite à revelação Cristã, mas, que, como já explicitado na *Profissão de Fé*, que as Escrituras sagradas não são necessárias à fé, visto que, Deus se relaciona com o ser humano também por meio dos instintos naturais. Apesar disso, ele declara praticar os princípios morais do Evangelho, que, segundo ele, é o que de fato importa. Sobre o Evangelho e sobre Jesus, ele declara:

Reconhecemos a autoridade de Jesus Cristo porque nossa inteligência aquiesce a seus preceitos e nos faz descobrir na sua sublimidade. Ela nos diz que convém aos homens seguir esses preceitos, mas que está acima deles encontrá-los. Admitimos a Revelação como emanada do Espírito de Deus, sem sabermos como e sem nos atormentamos por descobri-lo; posto que nós sabemos que Deus falou, pouco nos importa explicar como ele o fez para se fazer ouvir. Assim, reconhecendo no Evangelho a autoridade divina, acreditamos em Jesus Cristo investido dessa autoridade; reconhecemos uma virtude mais que humana em sua conduta e uma sabedoria mais que humana em suas lições.  
(ROUSSEAU, 2006, p. 162).

---

<sup>101</sup> No primeiro capítulo deste trabalho, definimos a expressão religiosa de Rousseau como um teísmo cristão, que não depende da autoridade das instituições cristãs para fundamentar sua crença. Além disso, apesar de acreditar na veracidade da Bíblia, defende os preceitos da religião natural, que crê que Deus “fala” naturalmente ao homem, por meio da consciência e da razão, sem a necessidade de intermediação e de revelações escritas.

Essas declarações evidenciam que a razão humana reconhece a divindade e sublimidade dos preceitos morais do Evangelho, das lições de Jesus e mostram sua crença na revelação cristã. Por outro lado, deixa claro que tem uma visão diferente a respeito da interpretação da igreja, como a da obrigatoriedade do Evangelho e da instituição. Entretanto, isso não o faz menos cristão que os pastores.

Nesse contexto de defesa da sua crença cristã, ele explica que o maior objetivo da religião civil é a prática das virtudes e dos deveres do cidadão. Destaca ainda que, a religião civil seria tolerante com as demais, mas, todas seriam, enquanto instituição, obrigadas a cumprir seus deveres de cidadãs e preservarem a liberdade religiosa. Todavia, as que tiverem práticas intolerantes, não seriam toleradas. Aqui, ele resgata os princípios dos dogmas positivos<sup>102</sup> e negativo<sup>103</sup> do capítulo *Da Religião civil*, no *Contrato Social*, e defende seus preceitos de um Estado que preza pela liberdade civil e religiosa. Com isso, ele se defende da acusação de que teria afirmado que o Evangelho seria absurdo e pernicioso à sociedade. Rousseau, nas *Cartas*, ainda lembra a seus interlocutores que afirmou no *Contrato Social* que o Evangelho é “sublime e o mais forte liame da sociedade”. Portanto, não pode ser acusado de querer destruir as religiões. Inclusive, explica que não teve o objetivo, naquele texto, de fazer uma avaliação das religiões, mas entender como elas se relacionam com o Estado e, ao mesmo tempo, esclarecer que o Estado onde prevalece há a separação entre as questões políticas e as religiosas, é sempre o mais adequado.

A partir dessa explicação, Rousseau critica o perigo da nacionalização do cristianismo e faz referência a Genebra, que tem o calvinismo como religião oficial e, inclusive, os princípios dessa religião estão presentes em sua constituição. Dessa maneira, nosso filósofo explica que o cristianismo tem carácter universal, diferente do judaísmo, por exemplo, e jamais poderia ter sido nacionalizado, pois tal fato traz impactos negativos

---

<sup>102</sup> “Os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações nem comentários. A existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e providente, a vida humana, a felicidade dos justos, o castigo dos perversos, a santidade do contrato social e das leis: eis os dogmas positivos” (ROUSSEAU, 2005, p. 134).

<sup>103</sup> “Quanto aos dogmas negativos, reduzo-os a um único: é a intolerância, implícita nos cultos que excluimos. Na minha opinião, enganam-se os que distinguem intolerância civil da teológica. Essas duas intolerâncias são inseparáveis. [...] Onde quer que a intolerância teológica seja admitida, torna-se impossível que não haja algum efeito civil”. (ROUSSEAU, 2005, p.134).

tanto para a religião, quanto para o Estado. Isso porque, no Estado, ter uma religião nacional, é promover instrumentos de intolerância. No que concerne à religião, a intolerância é contrária aos valores do cristianismo. Ademais, assim como afirmou no *Contrato Social*, por mais que as religiões nacionais sejam úteis a seus respectivos estados, elas são nocivas ao ser humano, pois conduzem à intolerância.

Diante do que foi dito, Rousseau defende seu texto *Da Religião civil*, através do argumento político de que os princípios lá estipulados, seriam os mais adequados para um Estado justo e livre, porque levaria o povo a amar as leis. Defende ainda, que não há traços de anticristianismo naquela obra, uma vez que, os dogmas positivos descritos lá, preservam princípios cristãos.

Assim, conclui que, diferente do que foi acusado, ele acredita na utilidade da religião, pois essa é útil ao Estado. Entretanto, deve se aproveitar dela apenas as virtudes essenciais à cidadania, como os dogmas positivos que ele descreveu. Sobre isso, declara Rousseau,

A religião cristã é, pela pureza de sua moral, sempre boa e sã no Estado, desde que ela não faça parte da sua constituição, desde que ela aí seja admitida unicamente como religião, sentimento, opinião, crença. Mas como lei política, o cristianismo dogmático é uma má instituição. (ROUSSEAU, 2006, p. 173).

Na *Segunda carta*<sup>104</sup>, o cidadão de Genebra analisa a acusação de que suas obras atacaram o protestantismo calvinista. Para fazer sua defesa, nosso filósofo se propõe a refletir sobre os pilares nos quais estão fundamentados a igreja de Calvino. A partir de então, explica que há dois pontos fundamentais da Reforma, a saber, reconhecer a Bíblia como regra de fé e “não admitir outro intérprete do sentido da Bíblia além de si mesmo”. Princípios que a separa da igreja Católica. Assim, os protestantes valorizam a liberdade interpretativa da Bíblia, especialmente, no momento da Reforma, da separação da igreja romana. Entretanto, destaca Rousseau, assim que se estabeleceram como igreja, como instituição, rejeitaram outras possibilidades de interpretação, algo que eles criticavam na igreja Católica. Nesse sentido, os protestantes e, aqui, ele se refere aos calvinistas

---

<sup>104</sup> ROUSSEAU, J.-J. Segunda carta. In: ROUSSEAU, J.-J. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria C.P. Pissarra; Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC.; UNESP, 2006. p. 179.

genebrinos que o condenaram, foram contraditórios com seus valores. Por isso, nosso filósofo defende a liberdade de interpretação das Escrituras e com isso resgata os primórdios da Reforma Protestante. Isso porque, o ser humano é dotado de razão, e é da essência da razão ser livre. Sobre a contradição dos protestantes entre os valores da reforma e sua condenação, ele afirma:

Sei que vossa história e a da Reforma, em geral, está cheia de fatos que apontam uma inquisição muito severa, e que, de perseguidos, logo os reformadores tornaram-se perseguidores: mas esse contraste, tão chocante em toda a história do cristianismo, na vossa história, não prova outra coisa a não ser a inconseqüência dos homens e o império das paixões sobre a razão. De tanto discutir contra o clero católico, o clero protestante adquiriu um espírito questionador e mesquinho. Quis tudo decidir, tudo regulamentar, pronunciar-se sobretudo: cada um quis propor modestamente sua opinião a todos, como se fosse a Lei suprema. Essa não era a maneira de se viver em paz. Calvino, sem dúvida, era um grande homem. Mas, enfim, era um homem, e, pior ainda, era um teólogo. Aliás, tinha todo o orgulho de gênio que se dá conta de sua superioridade e que se sente indignado se ela é questionada. (ROUSSEAU, 2006, p. 185).

Nessa carta, Rousseau, a partir do princípio de liberdade de interpretação das escrituras, apresenta críticas ao protestantismo e aos pastores de Genebra. Para isso, resgata as reflexões que apresentou no *Livro IV do Emílio*, na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*<sup>105</sup>. Ele explica que nessa obra, reforçou os preceitos calvinistas ao criticar a igreja Católica no tange à intermediação proposta por ela, retirando a liberdade interpretativa, o que seria contrário à razão humana. Entretanto, os calvinistas estariam, ao condená-lo, violando seus ideais de liberdade, que é próprio do protestantismo. Assim, os pastores se mostraram distantes dos pilares da sua fé. Por isso, questiona: como podem acusá-lo de desejar destruir a fé calvinista, se ele defendeu a igreja Reformada no *Emílio*? Ademais, acerca da livre interpretação da Escritura, diz Rousseau:

Ora, a livre interpretação da Escritura implica não somente o direito de explicar suas passagens, cada uma segundo seu sentido particular, mas o de permanecer na dúvida sobre aquelas que sejam duvidosas, e ter o direito de não compreender aqueles que forem considerados incompreensíveis. Eis o direito de cada fiel, direito com o qual nem os pastores, nem os magistrados têm nada a ver. Desde que se respeite toda

---

<sup>105</sup> ROUSSEAU, J.J. A Profissão de Fé do Vigário Saboiano. In. ROUSSEAU, J.J. *Emílio ou da Educação*, tradução de Roberto Leal, São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 373-449.

a Bíblia e que se esteja de acordo sobre os pontos capitais, vive-se segundo a Reforma Evangélica. (ROUSSEAU, 2006, p. 183).

Nesse contexto, nosso filósofo assegura que nunca atacou a igreja Reformada, mas que defendeu seus dogmas ao trazer à obra os princípios da, “[...] autoridade da razão, em matéria de fé, livre interpretação das escrituras, tolerância evangélica e obediência às leis” (ROUSSEAU, 2006, p.190). De resto, mesmo que o personagem da *Profissão de fé* seja um sacerdote católico, ele não faz nenhuma crítica ao calvinismo. Ao contrário, recomenda ao personagem interlocutor, que era protestante, que retome a religião de seus pais.

A *Terceira carta*<sup>106</sup> questiona a acusação feita a ele, de que o fato dele não crer em milagres, provaria que ele não era cristão, que era contrário à religião oficial do seu país e à Bíblia. Porque, na visão de seus acusadores, para crer no Evangelho, é preciso acreditar nos milagres, visto que, são eles que provam a autenticidade da revelação. Sobre isso, indaga Rousseau: qual a necessidade do milagre para a fé cristã e para testificar a veracidade das Escrituras sagradas?

Segundo ele, há muitas maneiras de se provar a autenticidade divina do Evangelho, sem a necessidade de recorrer aos milagres ali relatados. A principal delas está na sublimidade moral, que, como já relatado por ele na *Profissão de fé*, é superior à dos filósofos. O que por si só é prova de uma moral divina. Entretanto, essa prova exige um raciocínio elaborado que não é acessível a todos, talvez, por isso, os líderes religiosos não consigam compreendê-lo. Assim, os sinais são necessários apenas às mentes incapazes de compreender o Evangelho por intermédio apenas da sua razão. Até porque, o foco de Jesus não era o de fazer milagres, mas pregar e anunciar o seu reino, ou seja, ensinar seus valores.

Para Rousseau, são as palavras, os ensinamentos de Jesus, que o fazem Deus e não os milagres. Ele ressalta que o próprio Jesus pedia discricção quanto a esses acontecimentos extraordinários. Além dos mais, Cristo foi condenado por suas palavras e não pelos relatos de milagres. Por isso, a fé em seus pensamentos vem antes dos

---

<sup>106</sup> ROUSSEAU, J.-J. Terceira carta. In: ROUSSEAU, J.-J. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria C.P. Pissarra; Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC.; UNESP, 2006. p. 201.

milagres, inclusive, podendo ser uma condição para que esses fenômenos acontecessem<sup>107</sup>. Por isso, o autor das *Cartas* declara que sua fé tem como fundamento a palavra de Cristo e não seus milagres.

Rousseau, além disso, justifica sua dificuldade em crer em milagres. Isso porque, se esses são definidos como fenômenos extraordinários, que fogem aos acontecimentos naturais e que extrapolam as leis da natureza, provar a autenticidade desses relatos é racionalmente impossível. Até porque, os ditos “milagres” podem ser apenas fenômenos naturais regidos por leis ainda desconhecidas cientificamente. Por isso, a única forma de julgar um milagre é por meio dos sentidos e, esses, por vezes, nos enganam. Ademais explica, “Pode-se, pois, empregar sinais verdadeiros em favor de uma falsa doutrina. Logo, um sinal em si mesmo não prova nada.” (ROUSSEAU, 2006, p. 232).

Assim, com esses argumentos, Rousseau demonstra que os milagres podem ou não ser verdadeiros, não há como prová-los. Outrossim, eles não são necessários para a fé em Cristo, no Evangelho. Pois a fé cristã genuína deve ser com base na doutrina, quer dizer, nos ensinamentos de Jesus. Dessa forma, sobre a matéria dos milagres, ele declara:

Neste ponto, suplico-vos não inverter o sentido, para que não se conclua que rejeitei os milagres pelo fato de não encará-los como essenciais ao cristianismo. Absolutamente, senhor, não os rejeitei, nem os rejeitei; se tive razões para duvidar deles, de forma alguma dissimulei as 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, entre rejeitá-la e não admiti-la e, de tal modo, não me decidi sobre isso que desafio alguém a encontrar alguma passagem em todos os meus escritos, onde eu seja taxativo contra os milagres. (ROUSSEAU, 2006, p. 233).

Diante disso, em sua defesa, ele afirma que fez, na verdade, indagações em relação aos milagres e que com isso não pretendia fazer uma revolução nas instituições religiosas, mas, apenas convida o leitor a refletir sobre essa questão. Não era seu objetivo convencer, impor ou criar dogmas.

---

<sup>107</sup> Para sustentar essa posição, Rousseau cita a Bíblia, no evangelho de Mateus, capítulo 11, versículo 58: “E não fez ali muitos milagres por causa da incredulidade deles”.

A partir da *Quarta carta*<sup>108</sup>, Rousseau inicia a transição da passagem do tema teológico para o jurídico. Ele se propõe a debater com Tronchin acerca do delito a ele imputado e baseia sua defesa nos éditos políticos e religiosos de Genebra; especificamente, aqueles éditos estabelecidos no século XVI. Para isso, faz um resgate histórico das mudanças ocorridas na constituição de Genebra. A partir desse ponto, além de, fundamentado na lei, se defender das acusações sofridas, trouxe para o debate às demandas do partido popular, especialmente no que se refere à perda gradativa da soberania burguesa.

Nesse contexto, Rousseau foi acusado por Tronchin de violar dois artigos, a saber, “viver de acordo com a reforma do santo Evangelho” e o de “não fazer e nem tolerar nenhuma prática, maquinações ou ações contra o santo Evangelho”<sup>109</sup>. Ambos os artigos fazem parte do juramento burguês à Santa Reforma e, nosso filósofo, nos argumentos do procurador geral, teria infligido a ambos.

Para elaborar sua defesa, Rousseau lança mão do princípio legal que consiste na prerrogativa de ajustar a pena ao delito cometido, ou seja, a penalidade não pode ser desproporcional, como foi no caso dele. Assim, com a base legal do artigo 88 das *Ordenações*, mostra que em caso de escândalo ou difamação contra à religião, se houver retratação, o acusado deve ser desculpado. Essa oportunidade legal não foi dada a ele, o que consistiu em uma violação da lei vigente e de seus direitos. Nesse sentido, como seu delito foi eclesiástico, conforme previsto no artigo 88, sua pena também deveria ter sido eclesiástica de cunho educativo, que, conforme a lei, poderia ser, cita ele, privação da “santa ceia”, da comunhão e, posteriormente, recondução à religião. Ademais, delitos religiosos devem ser julgados primeiramente no Consistório e não no Pequeno Conselho. Dessa forma, o cidadão de Genebra denuncia as irregularidades legais do seu processo.

Jean-Jacques toma como exemplo o caso Jean Morelli<sup>110</sup>, que possui similaridades ao dele, ou seja, Morelli escreveu uma obra eclesiástica crítica à igreja Reformada. Ao

---

<sup>108</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Quarta carta*. In: ROUSSEAU, J.-J. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria C.P. Pissarra; Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC.; UNESP, 2006. p. 245.

<sup>109</sup> TRONCHIN, J. *Lettres écrites de la campagne*. Proche Genève: [s.n], 1763. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr>. Acesso em: 30 de novembro de 2022. p. 10.

<sup>110</sup> Segundo Rousseau (2006, p. 252): “Jean Morelli, habitante de Genebra, fez e publicou um livro no qual ele atacou a disciplina eclesiástica e que foi censurado pelo Sínodo de Orleans. O autor, queixando-se muito dessa censura e tendo sido, por esse mesmo livro, intimado, a apresentar-se ao Consistório de Genebra, ali

ser denunciado, seu processo seguiu dentro dos trâmites legais previstos em leis. Dessa maneira, nosso filósofo argumenta que seu processo foi conduzido injustamente, não seguiu os trâmites legais. Isso porque, o Consistório não foi ouvido. Além disso, argumenta que não lhe foi dado pleno direito de defesa, suas obras e autor foram condenados em apenas dez dias de processo; outrossim, o édito não foi observado, posto que foi julgado em um tribunal que não tinha jurisdição legal fazê-lo. Tanto porque delitos eclesiásticos, em Genebra, deveriam ser julgados primeiramente pelo Consistório, quanto pelo fato dos livros terem sido publicados em Paris, ou seja, fora da jurisdição genebrina.

No argumento central da *Quinta carta*<sup>111</sup>, Rousseau dá continuidade à análise comparativa entre seu caso e o de Jean Morelli. Para isso, resgata novamente a base jurídica na qual fundamentou sua defesa, o artigo 88 das *Ordenações*, especialmente o seguinte recorte:

Se houver alguém que dogmatize sobre a doutrina estabelecida, e seja chamado para justificar: se ele se retrata, que se o tolere sem escândalo e difamação; se preservar, que seja admoestado várias vezes para tentar convencê-lo. Se, mesmo assim, considerar-se necessário utilizar uma severidade maior com ele, que seja interdito à Santa Ceia e que o magistrado seja avisado para que assegure sua punição. (CALVINO, 1562, p. 67, tradução nossa).

Nesse contexto, Jean-Jacques explica, conforme lemos no artigo 88, que esse prevê pena àqueles que dogmatizam, que ensinam, que dão novas instruções sobre o Evangelho, para além daquelas estipuladas pela igreja calvinista e referendadas pelo Consistório. Algo, que, segundo nosso filósofo, foi feito por Jean Morelli, que levava sua interpretação bíblica para além dos seus escritos, pois ensinava em praça pública sua vertente interpretativa. Entretanto, nosso autor afirma que não o fez e deixou claro tanto no *Emílio*, quanto no *Contrato Social*, que suas obras continham apenas reflexões de caráter filosófico provocativo e não dogmatizante. Ainda assim, ressalta, se tivesse agido como Morelli, seu caso, como o dele e, também, como previsto em lei, deveria ter sido

---

não quis comparecer e fugiu. Depois, tendo voltado, com a permissão do Magistrado, para se reconciliar com os ministros, ele não se preocupou em lhes falar, nem em dirigir-se ao Consistório”.

<sup>111</sup> ROUSSEAU, J.-J. Quinta carta. In: ROUSSEAU, J.-J. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria C.P. Pissarra; Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC.; UNESP, 2006. p. 265.

tratado pelo Consistório devido ao tema do suposto delito; e, ainda, só poderia ser encaminhado ao Pequeno Conselho, pelo Consistório, caso essa instituição eclesiástica avaliasse ser necessário, como foi o caso Morelli.

O argumento legal de que a jurisdição pertencia ao Consistório e não ao Pequeno Conselho, já havia sido utilizado nas representações apresentadas por seus familiares aos magistrados. Entretanto, em resposta a esse questionamento, Robert Tronchin defendeu a legitimidade do Pequeno Conselho em julgar delitos contra a religião, sem a necessidade de intermediação do Consistório, pois se assim não fosse, haveria impactos à potência civil, posto que, na concepção do procurador, toda matéria religiosa é da alçada do governo; conforme escreve Rousseau, ao citar na íntegra o referido trecho da *Carta de Tronchin*:

A *Ordenação* quis atacar as mãos do poder civil e obrigá-lo a não reprimir nenhum delito contra a religião a não ser depois que o Consistório dele tomasse conhecimento? Se assim fosse, segue-se daí que se poderia escrever impunemente contra a religião, que o governo seria impotente para reprimir essa licença e atacar qualquer livro desse tipo. Pois se a *Ordenação* quer que o delinquente compareça primeiro ao Consistório, não deixa de prescrever que se ele se submeter, será tolerado sem difamação. Assim, qualquer que tenha sido seu delito contra a religião, o acusado, fingindo submeter-se, poderá sempre escapar. (TRONCHIN, apud ROUSSEAU, 163, p. 266).

Para Rousseau, tal afirmação feita por Tronchin é um equívoco, tanto no que se refere à interpretação jurídica, quanto ao princípio da separação entre Estado e religião. Separação essa prevista na lei genebrina, conforme o artigo 88, por exemplo. Dito isso, a Constituição atribuiu ao Consistório a matéria religiosa e ao Pequeno Conselho a jurisdição civil. Dessa forma, esse conselho cometeu um erro jurídico ao tratar diretamente do caso Rousseau e, ainda, como visto nas cartas anteriores, sem lhe dar o direito à plena defesa. Pelos motivos descritos, o cidadão de Genebra conclui que sua condenação além de injusta, foi também ilegal. Ademais, afirma Rousseau (2006, p. 290), “Aquilo que os tribunais devem defender não é a obra de Deus, é a obra dos homens. Não estão encarregados das almas, mas dos corpos. São os verdadeiros guardiões do Estado e não da Igreja.”

Nesse contexto, Tronchin se fundamenta, para defender a legitimidade do Pequeno Conselho no caso Rousseau, na condenação em 1632 de Nicolas Antoine<sup>112</sup>. Tronchin argumentou que esse, ao cometer crime contra a religião reformada, foi julgado e condenado diretamente pelo Pequeno Conselho, sem que seu caso tenha sido intermediado pelo Consistório. Entretanto Rousseau, ao resgatar a história dessa condenação, argumenta que o caso em questão não passou pelo Consistório, pelo fato do autor do delito estar preso na ocasião do seu julgamento. Ainda assim, os membros do Consistório foram insistentemente à prisão para tentar convencê-lo a se retratar da heresia proferida contra a igreja. Entretanto, não tiveram sucesso. Por esse motivo, foi condenado. Nesse caso, Rousseau concorda com a condenação de Nicolas, pois, ele, de fato cometeu delito contra a religião ao defender e ensinar doutrinas contrárias à calvinista. Ainda assim, destaca Rousseau, diferentemente do ocorrido em sua condenação, Antonie, por meio do Consistório e, conforme previsto nas *Ordenações*, obteve inúmeras chances de se retratar e teve direito a plena defesa, por isso, a condenação dele foi justa, diferente do seu caso.

Por fim, ainda na *Quinta carta*, Rousseau conclui que muitas obras mais polêmicas que a dele e, muitas delas, anônimas, foram toleradas e circulavam livremente em Genebra. O que revela que foram outros motivos, que não os apresentados por seus acusadores, que motivaram sua condenação e de suas obras. Mediante esta constatação, o genebrino conclama o princípio iluminista da liberdade de pensamento. Além disso, nosso autor afirma que as referidas obras foram bem recebidas em várias partes da Europa, como em Londres, por exemplo, e que a condenação delas foi recebida com indignação por muitos. Nesse contexto, ele reflete que, por causa do iluminismo, a religião estava desacreditada em toda a Europa e os conflitos religiosos diminuía progressivamente, devido ao princípio iluminista da tolerância religiosa e que, Genebra, estaria na contramão da nova tendência. Assim, ele conclui essa *Carta*, conclamando por liberdade e denunciando o retrocesso dos valores republicanos protestantes, outrora defendidos por Genebra. Nas palavras de Rousseau (2006, p. 312): “como é possível que, depois de tantas tristes experiências e em um século tão esclarecido, os governos ainda

---

<sup>112</sup> Segundo Rousseau (2006, p. 291): “Nicolas Antoine, um pobre louco, que, por solicitação dos ministros, o Conselho mandou queimar para o bem de sua alma”. Ele foi um famoso pastor protestante que se converteu ao judaísmo, rejeitando a doutrina da trindade e que defendia seu ponto de vista publicamente. Devido a isso, após ser julgado, foi considerado culpado e condenado à morte pelo Conselho de Genebra em 1632.

não tenham aprendido a jogar fora e quebrar essa arma terrível que, por maior que seja a habilidade no seu manuseio, acaba por cortar a mão de quem de se serve?” .

A *Sexta carta*<sup>113</sup> introduz o tema político. O texto apresenta uma análise da argumentação política do *Contrato Social*, como uma crítica a Tronchin, que apresenta essa obra como uma afronta aos governos, sem analisar propriamente todos os elementos do livro em questão.

Assim, ele inicia sua defesa à acusação feita a ele, em especial, da redigida anonimamente por Tronchin, de que as obras *Emílio* e, principalmente, *O Contrato Social*, poderia levar à destruição de todos os governos. Entretanto, diferentemente dos argumentos religiosos que atribuíram delitos a Rousseau, o tema político foi tratado de forma sucinta, sem detalhes, como alerta Jean-Jacques. Por isso, para se defender, nosso autor escolhe resgatar os tópicos que ele julga essenciais no *Contrato Social* que tratam do direito público e os coloca em contraponto com essa acusação.

Inicialmente, Rousseau trata da formação Estado civil, segundo os princípios da sua filosofia política. Nesse contexto, ele explica que, o Estado surge a partir do pacto social, uma união em que cada membro se compromete com todos. A partir da formação do Estado, a vontade geral se torna o princípio regulador de todos, como expressão da soberania popular. Nesse sentido, a vontade geral é expressa por meio das leis, que dizem respeito a todos os cidadãos. Assim, o poder legislativo é, portanto, o soberano, que elabora e cumpre leis. O poder executivo, por sua vez, apenas executa a vontade geral. Ambos formam então governo, que é, nas palavras dele: “um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil quanto política”. (ROUSSEAU, 2006, p. 321). Diante disso, ele explica que, a lei, como expressão da vontade geral, mantém o Estado, a liberdade e a justiça; e isso só é possível com um poder legislativo forte. Não obstante, quando o poder executivo se fortalece e estabelece leis com base em vontades individuais dos agentes do corpo executivo, não há mais homens livres e o Estado estará destruído.

---

<sup>113</sup> ROUSSEAU, J.-J. Sexta carta. In: ROUSSEAU, J.-J. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria C.P. Pissarra; Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC.; UNESP, 2006. p. 315.

Após retomar os princípios políticos contidos na obra condenada, Rousseau (2006, p. 323), questiona: “Como é que eu poderia tender a derrubar todos os governos, estabelecendo como princípios todos os princípios do vosso governo?” Assim, a partir desse questionamento, Rousseau declara os pontos em comum entre seu pensamento político e constituição de Genebra, não de forma acrítica, mas evidencia as similaridades e os problemas. Apesar disso, afirma ser um admirador desta constituição e deixa claro que a teve como inspiração. É importante ressaltar que no contexto das *Cartas*, nosso filósofo já havia rompido com Genebra, renunciando seu título de cidadão, portanto, não havia a necessidade, como na *Dedicatória*, de manter um espírito pacífico e animador para com Genebra, as relações estavam rompidas. Apesar disso, novamente, ele ressalta sua admiração pela constituição genebrina, assim como havia feito antes da condenação. O que é uma evidência da relação entre sua obra política e as instituições do seu país. Nesse contexto, sobre a constituição genebrina, ele declara:

Tomei, pois, vossa Constituição, que eu julgava bela, como modelo das instituições, e, propondo-vos como exemplo para a Europa, longe de procurar vos destruir, eu expunha os meios de vos conservar. Essa Constituição, por melhor que seja, não está isenta de defeitos; poder-se-iam prevenir as alterações que ela sofreu, garanti-la contra o perigo que ela corre hoje. Eu previ esse perigo, eu o mostrei, indiquei como evitá-lo. (ROUSSEAU, 2006, p. 323).

Ademais, acerca das críticas que admite ter feito sobre os éditos de Genebra, ressalta que criticar não é querer destruir e não é o mesmo que conspirar, mas apenas de usufruir da sua liberdade de pensamento e do seu direito de cidadão. Por fim, explica que, não é possível que ele tenha pretendido destruir todos os governos, em razão de não ter rejeitado em sua obra nenhuma forma de governo, logo nenhum dos governos estabelecidos, como teria feito Hobbes ao destruir os preceitos republicanos.

O cidadão burguês de Genebra e não o filósofo Jean-Jacques Rousseau é o que ganha destaque na *Sétima carta*<sup>114</sup>. Isso porque, atuou nesta carta politicamente em defesa das demandas dos cidadãos burgueses e em denúncia da perda de direitos de seus conterrâneos, devido a usurpação do poder por parte do Pequeno Conselho. Rousseau

---

<sup>114</sup> ROUSSEAU, J.-J. Sétima carta. In: ROUSSEAU, J.-J. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria C.P. Pissarra; Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC.; UNESP, 2006. p. 331.

denuncia aqui a concentração do poder do Pequeno Conselho. Nesse contexto, os cidadãos burgueses não exerciam de forma contundente sua soberania.

O cidadão de Genebra explica que a soberania em sua pátria e, conforme seus éditos, pertencia aos cidadãos reunidos no Conselho Geral, posto que são o poder legislador. Nesse sentido, todos, inclusive o Pequeno Conselho, deveriam se submeter às leis ali estabelecidas. Entretanto, alerta Jean-Jacques, que o Pequeno Conselho, naquela conjuntura, não atuava em observância da lei, como, por exemplo, no caso da sua condenação. Nesse contexto, naquele momento histórico, o Conselho Geral exercia uma falsa soberania; pois, na prática, estavam submissos inteiramente à vontade particular dos magistrados, ou seja, do patriarcado. Esses governavam pela força e por vontades particulares e, onde reina a força, não há liberdade e respeito às leis. É preciso haver então uma relação de subordinação entre o poder legislativo e o executivo. Entretanto, como explica o autor, “o Pequeno Conselho é árbitro supremo das leis e, por meios delas, da sorte de todos os particulares” (ROUSSEAU, 2006, p. 361).

Segundo Rousseau, a perda de soberania do Conselho Geral advém do édito da “Revogação”, de 1712, reforçado pelo édito da “Mediação”, de 1738; tema que ele abordará com mais atenção na *Oitava carta*. Desde então, o Pequeno Conselho propunha nas assembleias gerais apenas aquilo que lhes agradava. Além disso, o executivo havia excluído a periodicidade das assembleias gerais. Nesse cenário, o único recurso dos cidadãos burgueses eram as “representações”, mas que poderiam ser recusadas pelos magistrados sempre que desejassem, como foi o caso das representações apresentadas em defesa de Rousseau. Assim, Jean-Jacques inicia sua crítica ao que ele entende como raiz da perda de soberania do Conselho Geral, o “Direito negativo”. Esse, consiste na prerrogativa do Pequeno Conselho em negar qualquer representação do Conselho Geral, sem ter ao menos a analisado. Isso é, na prática, a negação do direito de representação, ou, direito à defesa, que estava previsto em lei, defesa essa garantida em todos os Estados modernos, como afirma Rousseau.

Na *Oitava carta*<sup>115</sup>, o genebrino trata da questão da liberdade civil. Ele argumenta que um Estado livre é aquele em que a lei é cumprida por todos. Assim, ninguém deve

---

<sup>115</sup> ROUSSEAU, J.-J. Oitava carta. In: ROUSSEAU, J.-J. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria C.P. Pissarra; Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC.; UNESP, 2006. p. 363.

estar acima das leis de seu país, pois um povo livre obedece às leis e não a homens. Da mesma forma, o poder executivo é ministro das leis e não juiz delas. Genebra, nesse caso, segundo Rousseau, vivenciava exatamente essa inversão de valores.

Assim, ao resgatar a teoria do direito natural de Pufendorf, Rousseau conclama a liberdade do cidadão apresentar queixas, de se defender, no caso de Genebra, de apresentar as representações. Direito este, previsto em lei, mas inviabilizado pelo Direito negativo do Pequeno Conselho.

Em oposição ao Direito negativo, Jean-Jacques destaca que o papel do magistrado, frente a uma representação, é julgá-la conforme a lei, esse é o seu dever. O magistrado não deve dar seu parecer com base subjetiva, porém, mediante os artigos da constituição. Em Genebra, ele alerta que a lei, naquele momento, não era observada, as sentenças eram proferidas conforme a vontade arbitrária do Pequeno Conselho. Exemplo disso, como ele já argumentou nas quatro cartas iniciais, foi o suposto delito religioso cometido por ele, que não foi julgado com base no artigo 88 das *Ordenações*, que trata da matéria em questão, todavia com amparo na opinião particular do procurador geral.

A partir disso, nosso autor destaca que o ideal seria que as representações fossem levadas ao Conselho Geral, para serem julgadas conforme a lei vigente. Pois, naquele contexto, a defesa de uma matéria, era levada direto ao Pequeno Conselho. Para ele, uma arbitrariedade. Até porque, conforme seus interesses, os magistrados lançavam mão do Direito negativo para negar essas representações, sempre que desejavam. Além do mais, Rousseau avalia que, para que seja possível ao Conselho Geral julgar representações, seria preciso também resgatar a periodicidade das assembleias gerais, que foram diminuídas gradativamente pelo Pequeno Conselho.

Sobre a periodicidade das assembleias gerais, nosso filósofo faz um resgate histórico das leis que a regulamentavam. Ele relembra, primeiramente, o édito de 1707, que as retomou e que deu um caráter justo e pacífico às reuniões dos cidadãos e burgueses. Entretanto, em 1712, com o “Édito da reprovação”, foram novamente proibidas pelo Pequeno Conselho, o que diminuiu a representatividade burguesa. Diante desse fato histórico, ele ressalta que, sob o regimento de 1707, os conselhos gerais periódicos

levavam os magistrados ao cumprimento dos seus deveres, em resumo, da lei, além da garantia da soberania do Grande Conselho. Esse período teria trazido a Genebra paz e grandes conquistas. Sobre esse momento da história de sua pátria, declara Rousseau (2006, p. 396): “Foi por seus frequentes Conselhos Gerais, foi pela prudência e firmeza que seus cidadãos tiveram neles que, enfim, foram vencidos todos os obstáculos e tornaram sua cidade, de assujeitada e dividida que era antes, numa cidade livre e tranquila”.

Nesse contexto, conclui Rousseau, apenas a realização periódica das assembleias poderia fazer com que os Grande Conselho retomassem sua soberania e, ainda, pudesse garantir o direito de defesa, ou seja, de apresentar representações, assegurando que essas fossem julgadas conforme a lei. Ainda sobre essa questão, afirma nosso filósofo:

Esse direito, ao contrário, se infringido, abre porta aos excessos da mais odiosa oligarquia, ao ponto de que já vemos atentar dá mais odiosa oligarquia, ao ponto de que já a vemos atentar sem pretexto contra a liberdade dos cidadãos e arrogar-se abertamente o poder de prendê-los sem constrangimento nem exigências, sem formalidade alguma, contra o conteúdo das leis mais precisas e apesar de todos os protestos. (ROUSSEAU, 2006, p. 401).

Após denunciar a oligarquia genebrina, caracterizada pelos desmandos, ilegalidades e usurpação da soberania, por parte do Pequeno Conselho, ainda na *Oitava carta*, Jean-Jacques investigou os termos legais do decreto da sua prisão. Para isso, ele se fundamenta no Título XII, artigo I, da Constituição genebrina vigente. Esse artigo trata das três possibilidades de prisão, além de definir quando alguém pode ser denominado criminoso. Segundo Rousseau, com base no artigo citado, primeiramente, a prisão só poderia ocorrer após o fim do processo, desde que ouvidas as partes e obedecido todos os trâmites dentro das instâncias legais. A outra possibilidade legal de decreto de prisão, trata da prisão nos casos de flagrante delito, cujo acusado deveria ser interrogado em até vinte quatro horas. Em relação a denominação “criminoso”, um réu só poderia ser denominado assim ao fim de um processo legal, em que tenha sido considerado culpado; antes dos trâmites de um processo, só poderia ser declarado “criminoso”, apenas no caso de flagrante delito ou crime notório<sup>116</sup>. O suposto delito sob o qual Rousseau foi condenado, não se enquadra em nenhuma das possibilidades previstas em lei, portanto,

---

<sup>116</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria C.P. Pissarra; Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC.; UNESP, 2006. p. 402-403.

sua prisão não deveria ter sido decretada de forma imediata, como ocorreu; e, também, não deveria ter sido chamado de criminoso. Esse é mais um aspecto ilegal da sua condenação.

Rousseau destaca ainda que, segundo o Édito político, ele, enquanto acusado, deveria ter sido chamado pelo síndico<sup>117</sup> e não pelo magistrado, para ser interrogado e, posteriormente, se necessário, fosse decretada sua prisão. Assim, o Édito político não foi observado. Ele destaca que a lei em Genebra não concede aos síndicos e nem a nenhum outro cidadão, o direito absoluto de prender os particulares sem a observância prévia da lei. Entretanto, o problema reside no Direito negativo, que abre brechas para que os magistrados comentam irregularidades e comprometam os direitos e liberdade dos cidadãos. Dessa forma, o Direito representativo, estipulado em 1707 e confirmado em 1738 na “Mediação”, é ilusório frente ao Direito negativo.

Por fim, a *Nona carta*<sup>118</sup>, traz uma crítica geral aos magistrados, ao Direito negativo e a oligarquia exercida pelo Pequeno Conselho. Exorta seus concidadãos para que se unam com o intuito de recuperar seus direitos perdidos.

Segundo o cidadão de Genebra, diferentemente do que defende Tronchin<sup>119</sup>, o Direito negativo não tem a prerrogativa de criar leis. Essa é uma atribuição do Conselho Geral, poder legislativo. Entretanto, ele admite que o direito citado confere ao Pequeno Conselho a atribuição de dispensar ou executar leis. Isso implica, conforme reflete nosso filósofo, em uma atribuição de poder absoluto aos magistrados do executivo, que, como sabemos, impede a participação política dos cidadãos nas decisões do Estado e, ainda, retira deles o direito de representação<sup>120</sup>. Sobre essa questão, afirma Rousseau:

---

<sup>117</sup> Os síndicos eram quatro, que presidiam o Pequeno Conselho e eram responsáveis pelo governo. Eram os principais magistrados em Genebra, eleitos pelo, naquele contexto, membros do executivo, formado exclusivamente pelo patriarcado. Rousseau era um crítico dessa forma de eleição, pois era mais uma evidência de concentração de poder do patriarcado, que excluía da eleição os membros burgueses do Grande Conselho. O que denunciava uma Genebra não mais republicana, mas oligárquica.

<sup>118</sup> ROUSSEAU, J.-J. Nona carta. In: ROUSSEAU, J.-J. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria C.P. Pissarra; Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC.; UNESP, 2006. p.409.

<sup>119</sup> TRONCHIN, J. *Lettres écrites de la campagne*. Proche Genève: [s.n], 1763, p. 110. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr>. Acesso em: 29/11/2022

<sup>120</sup> Rousseau não demonstra nas *Cartas* uma clara preocupação com a falta de direitos dos demais moradores da estratificada Genebra. Ele mantém seu discurso político em defesa dos burgueses. No entanto, faz um recorte nas notas de rodapé acerca dessa questão, em que relembra que em determinado momento histórico o direito de representação também foi concedido aos “nativos” e aos “habitantes”, mas os

Entre vós, o poder do Pequeno Conselho é absoluto em todos os sentidos; ele é o Ministro e o Príncipe, parte e juiz ao mesmo tempo: ordena e executa. Cita, aprende, prende, julga e ele mesmo pune: tem a força na mão para fazer tudo; todos que ele emprega não podem se inquiridos; não presta conta a ninguém de sua conduta nem da deles; nada tem a temer do Legislador, ao qual só ele dá o direito de fazer falar, e diante do qual não irá se acusar. Não é nunca forçado a reparar suas injustiças, e tudo o que o inocente mais feliz, que ele oprime, pode esperar, é escapar são e salvo, mas sem satisfação nem compensações. (ROUSSEAU, 2006, p. 418).

Rousseau, após denunciar a concentração de poder do Pequeno Conselho, chama atenção ao fato dos cidadãos e burgueses estarem politicamente submetidos e alheios a essa situação, sem reivindicarem o cumprimento da lei. Segundo ele, poucos estavam envolvidos com a política de seu Estado e não questionavam de forma contundente as decisões do executivo. Prova disso, foi o fato de estarem alheios às evidências de que o Édito vigente, naquele momento, ou seja, o de 1738, não foi transcrevido integralmente, pois suprimiu partes importantes da Constituição original. Essas supressões favoreciam as ilegalidades dos síndicos, o que foi, tardiamente, alvo das representações por parte dos cidadãos e burgueses. Posto isto, Rousseau declara que a representação do partido popular que questionava a integralidade da transcrição das leis no édito da Mediação, só ocorreu vinte e cinco após a constatação dos fatos. O que, para Jean-Jacques, era uma lástima.

Nesse contexto, Rousseau lança luz sobre a inércia dos cidadãos e burgueses frente à concentração de poder do executivo, a perda dos seus direitos políticos e as ilegalidades e injustiças cometidas pelo patriarcado. O que, para ele, mostra que os seus concidadãos estariam mais preocupados com seus interesses particulares do que com a sua soberania e o compromisso com uma nação republicana, além de estarem alheios à sua liberdade. Nas palavras do nosso filósofo, “E, neste estado de coisas, cada um, enganado por seu interesse privado, prefere ser mais protegido a livre, e faz a corte para obter seu bem” (ROUSSEAU, 2006, p. 437). Diante disso, ele conclama ao povo que lute contra essas injustiças.

---

estrangeiros permaneciam excluídos. Denuncia então, de forma discreta, a situação marginalizada das classes “não cidadãos”, quanto trata da questão da tortura. Sobre essa temática, ele declara, “É espantoso mesmo que depois de tantos exemplos assustadores, os cidadãos e os burgueses não tenham tomado mais medidas para a segurança de suas pessoas e que toda matéria criminal permaneça sem Éditos, sem lei.” (ROUSSEAU, 2006, P. 419-420).

Na conclusão da *Nona carta*, nosso autor apresenta uma reflexão sobre a questão da tirania. Para ele, assim como já havia tratado dessa questão no *Livro III*, capítulo XI do *Contrato Social*<sup>121</sup>, há uma tendência dos executores das leis a usurparem o poder, a se tornarem tiranos, seria um vício dessa condição. Os chefes tendem a usurpar a lei em benefício próprio. Por isso, é preciso manter o povo soberano, unidos por um interesse em comum, pela vontade geral. Somente assim, o povo pode conclamar por justiça. Em Genebra, a tirania está representada pelo Direito negativo do Pequeno Conselho, que na prática, como dito, é uma usurpação do Direito de representação dos cidadãos, além de ser prerrogativa para a prática das mais diversas formas de injustiça e consequente perda de liberdade popular. Pois, no Estado, só é possível haver liberdade mediante o cumprimento da lei. Não questionar a tirania, é se colocar como escravo em um Estado que legalmente tem prerrogativa de liberdade.

Diante do exposto, Rousseau declara que é preciso haver um equilíbrio entre os poderes e, ainda, a Constituição deve ser inabalável. Dito isto, ele conclui que é o povo, ou seja, o Grande Conselho, que deveria ser o detentor do Direito negativo frente aos desmandos do executivo; até porque, a soberania pertence aos cidadãos. Outrossim, também é preciso garantir aos particulares o Direito de representação. Somente dessa forma, haveria garantia de liberdade e justiça.

A partir das reflexões a respeito da condenação de Rousseau e suas obras em Genebra e da análise das *Cartas escritas da montanha*, entendemos que, assim como ele mesmo expõe em seus argumentos, nosso autor foi condenado por intolerância civil e religiosa. Civil, por suas ideias confrontarem em muitos aspectos os governos vigentes. Porque ele defende que a soberania pertence ao povo de forma inalienável e indivisível, dentro dos preceitos republicanos; ideias perigosas para os governantes, pois ameaçam seu poder. A intolerância religiosa foi despertada pelo fato dele se valer da liberdade de interpretação das Escrituras; que, conforme ele afirma, se baseou, para isso, nos valores protestantes, que, no advento dos movimentos reformistas do século XVI, conclamavam

---

<sup>121</sup> ROUSSEAU, Jean – Jacques. Do abuso do governo e de sua tendência a degenerar. In: ROUSSEAU, Jean – Jacques. *O contrato social e outros escritos*. Trad. Rolando Roque da Silva. Ed. Cultrix, São Paulo, 2005, p. 90.

por liberdade interpretativa, mas, que, naquele momento, enquanto instituição estabelecida, negaram a ele esse direito. Além do mais, as ideias expostas no *Emílio*, evidenciam que as instituições religiosas e sua teologia, são dispensáveis para a prática da fé. Algo que, de fato, se aceito por outros fiéis, coloca em risco a autoridade da instituição religiosa. Por fim, além da explícita intolerância civil e religiosa, sua condenação também foi um ato de censura por parte da igreja e do governo, conforme analisaremos a seguir.

## O problema da censura

Para entendermos a censura sofrida pelas obras publicadas em 1762, é preciso compreender, primeiramente, o conceito de censura na obra de Rousseau. Nesse contexto, entendemos que o tema da censura, conforme consta no *Contrato Social*, está diretamente ligado à questão da opinião pública. Além disso, ao refletirmos sobre a forma como nosso filósofo aborda esse tema em outras obras, notamos, a princípio, que a censura é tratada por ele de maneira, aparentemente, paradoxal. Pois, em alguns momentos da sua obra a censura tem sentido positivo, e em outros negativo, conforme analisaremos a seguir.

De acordo com Nascimento, em sua obra *Opinião Pública e Revolução*<sup>122</sup>, a principal função da censura no pensamento de Rousseau consiste em gerir a opinião pública por meio do tribunal censor.

A censura teria um papel importante quando o espírito do povo ainda estivesse em formação. A função principal deste tribunal seria a de administrar a opinião pública, que seria uma espécie de lei não escrita. (NASCIMENTO, 1989, p. 52).

Além disso, para Nascimento, em Rousseau, a questão da opinião pública é abordada com nuances diferentes a depender da obra. Sobre isso, por exemplo, ele explica que em obras como o *Discurso da Desigualdade*, a busca pelo apreço público parece ser negativa e estimulou as primeiras paixões violentas do ser humano. No *Emílio*, por sua vez, também há uma crítica à busca da aceitação da opinião. No entanto, na obra

---

<sup>122</sup> NASCIMENTO, Milton Meira. *Opinião Pública e Revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária*. São Paulo: Nova Stella e EDUSP, 1989.

*Considerações sobre o governo da Polônia* a opinião pública tem um papel fundamental no processo de educação acerca da questão dos jogos públicos. Por último, no *Contrato Social*, Jean-Jacques afirma que a opinião pública merece uma atenção especial do legislador, se ele desejar que sua obra seja duradoura. Por esse motivo, fica evidente que a opinião pública é fundamental na esfera política, porque o legislador, quando desenvolve as leis, deve ter como referência a opinião e os costumes, posto que, também é por meio das novas leis que se formam novos costumes e opiniões.

Assim, conforme explicitado, e de acordo com Nascimento, entendemos que a definição da censura passa, especialmente, pela compreensão do problema da opinião pública. Todavia, também, nesta investigação, é importante compreender como a questão da opinião pública se relaciona com a lei e com a vontade geral, além de entender a função do príncipe e do tribunal da censura. Temas abordados com clareza no *Contrato Social* nos *Livros III e IV*<sup>123</sup>. Por esse motivo, investigaremos essas questões a partir da referida obra.

Nesse contexto, entendemos que a vontade geral é indestrutível e não comete equívocos, pois legisla em favor do bem comum. Entretanto, no que se refere às leis advindas do ato de legislar, essas sim, podem conter erros. Isso porque, a vontade geral pode ser interpretada, julgada e estipulada na lei de forma equivocada pelo particular que legisla e pelo que executa. O erro, então, seria um ato de governo e não da vontade geral. Daí advém as possíveis injustiças de um Estado. Nesta perspectiva, a opinião pública, assim como a vontade geral, também é sempre correta, pois é geral, mas pode ser interpretada de maneira errônea. Por esse motivo, a opinião pública tem a prerrogativa de estabelecer valores morais de um povo, porém não pode julgar ou censurar individualmente cidadãos.

A partir do exposto, falta compreender a relação entre o ministro do tribunal censor e o príncipe. Para isso, é preciso compreender, primeiramente, o princípio da separação dos poderes em Rousseau. Assim, o legislativo corresponde ao povo soberano, que legisla conforme a vontade geral. O príncipe, por sua vez, é a estrutura governamental do Estado, ou, aquele que interpreta e executa as leis, mas o faz de forma a cumprir a

---

<sup>123</sup> ROUSSEAU, Jean – Jacques. *O contrato social e outros escritos*. Trad. Rolando Roque da Silva. Ed. Cultrix; São Paulo, 2005, p. 64-134.

vontade do povo, é servo dessa vontade e a soberania não é transferida a ele. Uma ideia, por sinal, conforme mencionamos, inovadora para a época. Assim, o príncipe deve fazer com que a lei seja cumprida pelos particulares, além de, todo julgamento individual precisar ser conforme as leis. Da mesma forma, o tribunal censório é o responsável por fazer com que a opinião pública seja respeitada, mas esse tribunal não tem o poder de julgar a opinião pública, e sim escoá-la e protegê-la. Não obstante, assim como a interpretação da lei pode ser falha por parte do príncipe, o tribunal censório também pode interpretar a opinião pública de maneira errada, ao confundir o que é geral, com uma opinião particular. Para esse problema, Rousseau não apresenta uma solução, pois seria esse um limite da própria natureza humana, ou seja, tanto membros do governo, quanto do tribunal censor, podem errar. Ainda assim, o tribunal da censura poderia ser estabelecido no Estado.

Em Rousseau, no *Contrato Social*, a censura é útil ao Estado e pode ser aplicada diretamente aos indivíduos, com o objetivo de prevenir a sociedade contra situações que possam interferir na união política dos cidadãos e assim, ameaçar sua estabilidade. No entanto, a censura não pode ultrapassar os limites da liberdade civil e ser utilizada para impedir a atuação política dos cidadãos. Nesse caso, a censura deve apenas evidenciar possíveis importunos para a sociedade. Em suma, a censura é útil ao Estado na medida em que seu julgamento está de acordo com a vontade geral, nesse caso, expressada pela opinião pública.

Nesse contexto, explica Almeida Junior<sup>124</sup>, a censura está diretamente ligada ao julgamento público, da mesma forma em que a lei se relaciona com a vontade geral. Dessa forma, o tribunal censório precisa zelar pelo julgamento público, do mesmo modo que o príncipe vela pelas leis. Assim, o tribunal censório é o responsável por declarar a opinião do povo e não julgar. Quando esse fato não é observado, a decisão do censor torna-se injusta e decorrente de um julgamento particular, como ocorreu no caso Rousseau. Sobre a ação do tribunal censor, elucida Almeida Júnior:

A ação do tribunal, contudo, deve ser somente negativa, isto é, não é capaz de formar opinião pública e, portanto, interferir em seus costumes, mas a de preservar a opinião. De certa forma, pode até fixar determinados assuntos que ainda se encontram incertos. Assim, tem a

---

<sup>124</sup> ALMEIDA JR, José Benedito. A Filosofia contra a intolerância: Política e Religião no Pensamento de Jean – Jacques Rousseau. Tese de Doutorado em Filosofia- Universidade de São Paulo, 2008, p. 201.

mesma função da educação negativa cuja tarefa é a de preservar o que há de natural no coração humano e não inserir determinados valores culturais. (ALMEIDA JÚNIOR, 2008, p. 202).

Diante disso, entendemos que Rousseau admite a possibilidade de censura no Estado e advoga em favor dela nas situações explicitadas e, desde que, o tribunal censor, atue em concordância com a opinião pública, ou seja, como um guardião dos costumes do seu povo. Apesar disso, ao ter suas obras censuradas, o cidadão de Genebra questiona a legitimidade desse ato de censura. Essa aparente contradição é questionada por alguns estudiosos de sua obra, como Rod<sup>125</sup>. Assim, se Rousseau é favorável à censura, por que questionar a censura aplicada às suas obras?

Rousseau, nas *Cartas escritas da montanha*, esclarece que sua condenação se deu pelo fato de:

Meus livros são, dizem eles, ímpios, escandalosos, temerários, cheios de blasfêmias e de calúnias contra a religião. Sob a aparência de dúvida, o autor aí reuniu todo que visa solapar, abalar e destruir os principais fundamentos da religião cristã revelada. Atacam todos os governos. (ROUSSEAU, 2006, p. 148).

Encontramos nos argumentos de Tronchin, que sua condenação foi justificada por, dentre outras coisas, ser uma ameaça aos costumes religiosos e políticos de Genebra. Tais argumentos se enquadram nas possibilidades que Rousseau destaca no *Contrato Social* para a aplicação da censura pelo tribunal censor. Entretanto, resta saber se, de fato, Rousseau teve a intenção de ameaçar os valores da sua terra natal, o que justificaria a censura das suas obras.

Dito isto, é importante lembrarmos que, a censura só é admitida por Rousseau nos casos em que ele é fruto da vontade geral, da opinião pública e não quando advém de uma interpretação particular arbitrária. Dessa forma, se voltarmos às *Cartas* veremos que, o que o cidadão de Genebra questiona na censura de suas obras, foi o modo como o processo

---

<sup>125</sup> ROD, Édouard. *L'affaire J. - J. Rousseau*. Paris: Perrin et cie. Librairie- Éditeurs, 1906. Na obra citada, Rod analisou o processo de Rousseau, bem como sua carta de defesa. Para ele, mesmo que Rousseau não tenha tido amplo direito de defesa e, por isso, seu processo possa ser considerado, nesse aspecto, injusto; o processo não pode ser considerado ilegal, como argumenta o cidadão de Genebra. Segundo ele, o processo respeitou todas as exigências dos trâmites legais vigentes à época. Talvez, por isso, o estudioso questione também, nessa obra, a queixa do acusado quanto à questão da censura.

foi conduzido e não a prerrogativa do tribunal genebrino de aplicar censura. O que resolve a suposta contradição levantada por Rod, por exemplo. Isso posto, vimos que Rousseau questionava a censura ao *Emílio* e ao *Contrato Social*, pois elas não refletiam o desejo da vontade geral, mas do Pequeno Conselho, ou seja, do patriarcado.

Outro fato questionado por Rousseau acerca dessa censura, é o problema da possibilidade da interpretação dos seus escritos ter sido equivocada por parte do censor. Tal indagação fica evidente na carta *Primeira carta*, conforme já explicamos neste capítulo. No referido texto, ele argumenta:

Para saber se escrevi livros perniciosos, é necessário examinar seus princípios e ver o que daí resultaria se tais princípios fossem admitidos. Como tratei de muitos assuntos, devo me restringir àqueles pelos quais sou perseguido, a saber, a religião e o governo. Começemos pelo primeiro artigo, seguindo o exemplo dos juizes que não se explicaram sobre o segundo. (ROUSSEAU, 2006, p. 155).

A partir do exposto, entendemos que, para Rousseau, à censura às suas obras só seria válida se partisse de uma interpretação correta dos seus escritos. Entretanto, segundo ele, elas foram analisadas a partir de um olhar equivocado e obstinado à condenação, sem se atentarem para a essência dos seus livros. Nas palavras dele,

Aqueles que julgam publicamente meu cristianismo mostram somente de que tipo é o deles, a única coisa que provaram é que eles e eu não temos a mesma religião. Eis exatamente o que os aborrece: sente-se que o mal pretendido os irrita menos que o próprio bem. Esse bem que eles são forçados a encontrar nos meus escritos torna-os despeitados e os incomoda; reduzidos ainda a transformá-lo em mal, sentem que se expõem em demasia. O quanto eles ficariam mais à vontade se esse bem ali não estivesse! (ROUSSEAU, 2006, p. 159).

Rousseau admite a possibilidade de ter cometido algum equívoco em seus escritos, pois o erro é da natureza humana. Entretanto, quando se trata de erros cometidos na redação de uma obra, é preciso saber, em caso de acusação, se o autor teve a intenção de cometer erros, “Sou homem e escrevo livros; então, também cometo erros” (ROUSSEAU, 2006, p. 151). Nesse contexto, ele explica que possíveis erros cometidos por autores são, na maioria das vezes, indiferentes, mas pode haver erros nocivos à sociedade; esses são passíveis de censura. Porém, é preciso provar que o autor realmente tenha tido a intenção de cometer este erro, para que seja censurado. Além disso, ressalta

que, para se julgar uma obra, é preciso diferenciar o livro que contém erros, de um livro pernicioso. Apenas esse último, se observada a opinião pública e a verdadeira intenção do autor, é passível de censura, bem como, pode ser imputado ao autor a acusação de um crime. Assim, conclui Rousseau:

Se escrevi coisas repreensíveis, podem censurar-me por isso, podem proibir o livro. Mas, para difamá-lo, para me atacar pessoalmente, é necessário mais; a falta não é suficiente, é necessário um delito, um crime. Seria necessário que eu tivesse escrito com má intenção um livro pernicioso e que isso fosse provado, não como um autor prova que um outro autor se engana, mas como um acusador deve provar a culpa do acusado ante ao juiz. Para ser tratado como malfeitor, é preciso que minha culpa seja provada. A segunda, supondo-se o delito constatado, é fixar sua natureza, o lugar onde foi cometido, o tribunal que deve julgá-lo, a lei que o condena e a pena que deve puni-lo. (ROUSSEAU, 2006, p. 155).

Pelos motivos apresentados é que Rousseau questiona a censura às suas obras e sua condenação. Percebemos, também, que os argumentos que ele utilizou nas *Cartas*, seguem os mesmos princípios do *Contrato Social*, nos quais ele admite a aplicação da censura, isso significa que o censor deve julgar com base na vontade geral, expressa pela opinião pública. Nesse contexto, ele alega que o caminho correto e justo para a aplicação da censura consiste, primeiramente, pela averiguação, ou seja, analisar se uma obra é perniciosa ou apenas contém erros factuais. Ao se constatar que a obra é perniciosa e que de fato ameaça os costumes e a unidade da nação, se faz necessário investigar, em um segundo momento, a intenção do autor. Comprovando a intenção e, conseqüentemente, o crime, o autor deve ser julgado com base na lei e não em interpretações particulares, seguindo os trâmites legais; sempre com direito a ampla defesa.

Todavia, sabemos que o caso Rousseau está repleto de irregularidades. O processo correu em dez dias, como relata Rousseau, as representações apresentadas pelos cidadãos burgueses foram negadas sem a devida análise, pela prerrogativa do Direito negativo e ele não teve direito a plena defesa, sequer foi ouvido pelo tribunal. Outrossim, conforme já dissemos, há o problema da jurisdição, tanto em relação à legitimidade de um tribunal genebrino julgar um suposto crime cometido em Paris, como pelo fato da acusação versar sobre um delito religioso, ou seja, que, portanto, deveria ter sido julgado pelo Consistório. Além disso, Rousseau recebeu uma pena desproporcional ao suposto crime, foi decretada a prisão sem a observância plena da lei e seu caso foi tratado como crime comum. Todos

os fatos descritos justificam seu posicionamento frente a censura sofrida por suas obras e sua condenação, o que resolve o problema levantado acerca da abordagem paradoxal sobre a censura na obra de Rousseau.

Por fim, sobre a intolerância e a censura sofridas por Rousseau, concluímos com as palavras de Almeida Júnior,

Rousseau escreveu contra a intolerância religiosa. Ousou desafiar os preconceitos da sua época, especialmente dos fanáticos religiosos e dos ateus; desafiou os filósofos que encastelados na razão, reduziram os homens a raciocínios esquecendo-se da complexidade da existência humana: os impulsos da natureza, os sentimentos, a consciência, a fé, a razão. Se as ideias induziram contra ele um forte clamor de indignação e, mesmo hoje, parecem polêmicas, ao menos, ele teve a coragem de dizê-las em seu belo estilo e, apesar desta máscara, resultado de um talento do qual não podia livrar-se, deu ao público todas suas ideias, sentimentos e ações com a maior transparência que lhe era possível, acreditando que poderiam “fazer uma revolução entre os homens, se algum dia, renascer entre eles o bom senso e a boa fé” (ALMEIDA JÚNIOR, 2008, p. 21).

### **A relação Rousseau e Genebra no contexto da condenação**

Neste capítulo, propusemos investigar a relação entre a obra política de Jean-Jacques Rousseau, especialmente os princípios do *Contrato Social*, e Genebra. No primeiro momento, nossa investigação se dedicou a essa relação antes da condenação dele e das suas obras em 1762. Além de compreender essa relação, em que tivemos como apoio o texto *Dedicatória* e algumas referências positivas à sua pátria feitas em outras obras, buscamos entender, também, se nosso autor tinha conhecimento concreto acerca da real situação política de Genebra no contexto de escrita dessas obras, entre 1753 e abril de 1762. A partir dos elementos apresentados e fundamentados nos argumentos dos comentadores Roseblatt, Silvestrini e Bertram, concluímos que Rousseau sabia da real situação de Genebra, em outras palavras, um governo oligárquico e distante de um modelo verdadeiramente republicano. Ainda assim, como demonstramos, as instituições genebrinas foram uma das principais inspirações para a referida obra. Posto isso, após sua condenação em Genebra, em 19 de junho de 1762, e a detalhada explanação na *Cartas escritas da montanha* das injustiças vividas por ele e pelos cidadãos e burgueses genebrinos, refazemos a pergunta: qual a relação entre Rousseau e Genebra e, mesmo

diante da *Cartas escritas da montanha*, é possível sustentar que seus escritos políticos foram influenciados de alguma forma por essa república protestante?

Na *Sexta carta*, nosso filósofo expõe sua surpresa e indignação, por ter tido suas obras censuradas e ter sido condenado à prisão em Genebra, sobre esse fato, questiona Rousseau (2006, p.327): “A conduta do Conselho para comigo me aflige, sem dúvida, rompendo os laços que me era tão caros; mas ele pode me aviltar?”. Essa reação, a princípio, pode nos levar a acreditar que antes da condenação, Jean-Jacques era inocente quanto às injustiças do Pequeno Conselho de Genebra. Entretanto, os argumentos utilizados por ele deixam claro que, ao escrever o *Contrato Social*, ele tinha pleno conhecimento da constituição genebrina e das reivindicações dos burgueses. Sobre a relação entre as instituições genebrinas e suas obras, após explicar os princípios do *Contrato Social*, ele declara nas *Cartas*, “Que pensares, senhor, ao ler esta análise curta e fiel de meu livro? Adivinho. Direis para vós mesmos? Eis a história do governo de Genebra” (ROUSSEAU, 2006, p. 322). Dessa forma, Rousseau compara seu livro político de 1762 com Genebra, e explica que tudo que ele fez foi representar a história da sua pátria, que vai do estabelecimento de uma república pautada na soberania popular no século XVI, expressada em sua constituição, a uma oligarquia absoluta no século XVII, como lemos a seguir:

E, com efeito, o contrato primitivo, essa essência da soberania, esse império das leis, essa instituição do governo, essa maneira de concentrá-lo gradualmente para compensar a autoridade pela força, essa tendência à usurpação, essas assembleias periódicas, essa habilidade em suprimi-las, essa destruição próxima, enfim, o que vos ameaça evitar: não é essa, traço a traço, a imagem de vossa República, desde seu nascimento até nossos dias? (ROUSSEAU, 2006, p. 322-323).

Dessa forma, conforme já demonstrado, Rousseau se dedica nas *Cartas* a denunciar a oligarquia instalada em Genebra e o distanciamento do republicanismo presente em sua constituição. Entretanto, não o faz de forma radical, como se desejasse implementar em Genebra todos os princípios do *Contrato Social*, até porque, ele não estipulou nessa obra um modelo de país, mas levou os leitores a refletir sobre os preceitos ali contidos. O que nosso autor questionou nas *Cartas* foi o Édito da Mediação, que, na prática, retira a soberania do Conselho Geral ao diminuir e, em alguns momentos extinguir, as assembleias periódicas, local de expressão da soberania popular em Genebra.

Além de questionar a concentração de poder por parte do patriarcado. Em suma, ele reivindica a retomada da soberania por parte do Conselho Geral, que em Genebra, representa o povo cidadão. Entretanto, como sabemos, não levantou maiores polêmicas reivindicando direitos às classes excluídas da sociedade genebrina.

Mesmo com as críticas e reivindicações feitas nas *Cartas*, notamos que Rousseau ainda mantém o republicanismo de Genebra como uma inspiração. Isso porque, a Genebra que animou Rousseau na *Dedicatória* de 1755 é a institucional e não a real, ou seja, a da primeira metade do século XVII, que, na realidade, como já dito, deixou de ser, na prática, um modelo republicano. Dessa forma, o que aparentemente ele desejava, era que sua pátria retomasse os valores e as leis do ato do seu nascimento enquanto república, no século XVI, pois sua constituição original era bela e continuava a o inspirar, conforme ele diz nas *Cartas*,

Tomei, pois, vossa Constituição, que julgava bela, como modelo das instituições políticas, e, propondo-a como exemplo para a Europa, longe de procurar vos destruir, eu expunha os meios de vos conservar (ROUSSEAU, 2006, p. 323).

Assim, se considerarmos que a Genebra protestante foi uma das grandes inspirações para Rousseau, podemos deduzir daí que houve uma possível influência dos princípios protestante em sua obra política. Isso porque, conforme explicitamos ao longo deste capítulo, a república de Genebra nasceu e foi organizada politicamente a partir de valores protestantes; inclusive teve como um dos seus principais legisladores, tanto em matéria política, quanto religiosa, João Calvino, um dos principais fundadores da igreja Reformada. Segundo o próprio Rousseau (2006, p. 189), o povo de Genebra é livre em decorrência da sua religião, “Esse é o espírito da vossa instituição, é por isso que sois um povo livre e é apenas por essa razão que a religião, entre vós, faz parte da lei do Estado”.

Ainda sobre a religião, apesar das críticas feitas ao calvinismo, como discorreremos aqui, Rousseau não renunciou ao protestantismo, como fez com sua cidadania genebrina. Ao contrário disso, sobre a religião reformada, ele declara na *Segunda carta*, das *Cartas escritas da montanha*: “Professo a fé protestante em Paris, e é por essa razão que também a professo em Genebra.” (ROUSSEAU, 2006, p. 190). Ainda que sua expressão religiosa teísta não dependa da instituição, como explicamos no primeiro capítulo deste trabalho, ele parece ser mais simpático à religião reformada, do que ao catolicismo. Talvez, pela

defesa da liberdade, que é própria do protestantismo nascente. Além disso, há uma estreita ligação entre política e protestantismo. Tal afirmação se justifica na medida em que a Reforma Protestante contribuiu de forma significativa para uma mudança cultural e política na Europa. Esse acontecimento histórico é um dos mais relevantes na Idade moderna, assim como a Revolução Científica e o Iluminismo, quebrando paradigmas e trazendo novas formas de vivência religiosa cristã. Prova disso é que, como vimos, o protestantismo calvinista foi fundamental no processo de independência de Genebra e na construção de uma nova nação, e foi uma das principais bases dos seus valores constitucionais republicanos<sup>126</sup>. Assim, ao admitirmos que Genebra, possivelmente, influenciou em muitos aspectos o pensamento político do nosso filósofo, admitimos também que o cristianismo, institucionalizado ou não, é de grande relevância para sua vida e obra, até porque, ele optou por debater o tema “religião” em suas principais obras e declarou sua fé cristã em todas essas. Por fim, nas *Confissões*, já no período em que estava refugiado na aldeia de Motiers, no Val-de-Travers, reino da Prússia, entre 1762 e 1765, ele demonstrou sua alegria ao retornar aos cultos da igreja Reformada, e por ter sido convidado pelo pastor local, M. de Montmollin, para participar dos cultos e compartilhar da comunhão. Relata com exultação que foi aceito sem condições prévias, isso quer dizer, sem renunciar às críticas proferidas a essa religião. Por isso, concluímos este capítulo, com o referido relato de Rousseau, que no evidencia o quanto a religião é marcante em sua vida e obra,

Pelo modo com que me tratavam em Paris, em Genebra, em Berna e até em Neuchâtel, não esperava muitas atenções da parte do pastor do lugar. Entretanto, eu lhe havia sido recomendado por Mme. Boy de La Tour, e ele me recebera muito bem; mas naquela terra, onde se lisonjeira do mesmo modo a todos, as atenções nada significam. Entretanto, depois de minha volta solene à Igreja Reformada, vivendo em país protestante, eu não podia, sem faltar a minhas promessas e a meu dever de cidadão, negligenciar a profissão pública do culto para o qual voltara: portanto, assistia ao serviço divino. Por outro lado, eu receava, apresentando-me à sagrada mesa, expor-me à afronta de uma recusa; e de modo nenhum era improvável que, após o alvoroço levantado em Genebra pelo conselho e em Neuchâtel pela classe, ele quisesse administrar-me tranquilamente a comunhão em sua igreja. Vendo, portanto, aproximar-se a época da comunhão, tomei o partido de escrever a M. de Montmollin (era o nome do ministro) para fazer ato de boa vontade e declarar-lhe que sempre estava de coração unido à Igreja protestante; ao mesmo tempo disse-lhe, para evitar sofismas sobre artigos de fé, que eu não desejava nenhuma explicação particular sobre o dogma. Pondo-

---

<sup>126</sup> BITUN, Ricardo. *A Reforma Protestante. História, Teologia e Desafios*. Ed. Hagnos, São Paulo, 2020.

me assim de acordo com a Igreja, fiquei tranquilo, duvidando que M. de Montmollin me admitisse sem a discussão preliminar, que eu não desejava, e que assim tudo terminasse sem que eu incorresse em falta. Nada disso: no momento em que menos esperava, M. de Montmollin veio declarar-me não só que me admitiu à comunhão sob a cláusula que eu tinha proposto como, ainda por cima, ele e os decanos consideravam grande honra me receberem em seu rebanho. [...] e fui comungar com emoção e com lágrimas de enternecimento, que eram talvez a preparação mais agradável a Deus que podiam encontrar. (ROUSSEAU, 2011, p. 569-570).

Conforme visto, procuramos demonstrar, neste capítulo, a influência da religião cristã calvinista na obra política do nosso filósofo, por meio da investigação acerca da relação Rousseau e Genebra. No próximo capítulo, a partir da elucidação da concepção religiosa do nosso filósofo e das distinções dela, pretendemos identificar a influência da religião em suas reflexões sobre educação.

## CAPÍTULO 3:

### RELIGIÃO E EDUCAÇÃO EM ROUSSEAU

#### A educação natural e a formação do homem

No primeiro capítulo deste trabalho, nos dedicamos a compreender o pensamento religioso de Rousseau e, conforme concluímos, entendemos que nosso filósofo era um teísta cristão e que sua identidade religiosa influenciou vários princípios da sua filosofia. A partir dessa afirmação, demonstramos como seu pensamento moral foi inspirado por sua concepção teísta. Dito isso, no segundo capítulo, evidenciamos os impactos da religião em sua filosofia política, por meio da investigação acerca da relação Rousseau e Genebra. Naquele momento, foi possível perceber de que maneira os princípios protestantes das instituições genebrinas impactaram preceitos essenciais, principalmente, os do *Contrato Social*. A partir das hipóteses levantadas na primeira e segunda etapa desta pesquisa, investigaremos, a seguir, os possíveis impactos da religião nas reflexões sobre educação doméstica e pública, apresentadas por Rousseau em algumas de suas obras.

Para entendermos a possível influência da religião nas reflexões de Rousseau sobre educação, primeiramente, é preciso compreender dois conceitos fundamentais nesta temática, a saber, a “educação natural” e o recurso da “educação negativa” para a formação do homem; conceitos presentes no *Emílio ou da Educação*<sup>127</sup>, obra mais relevante e conhecida do autor quando se trata do tema “educação”. Além disso, investigaremos, também, sobre a formação cidadã e a problemática do ensino religioso na “educação pública”, a partir do *Discurso sobre a economia política* em 1754<sup>128</sup> e das *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada* de 1771<sup>129</sup>. Por fim,

---

<sup>127</sup> ROUSSEAU, J.J. *Emílio ou da Educação*, tradução de Roberto Leal, São Paulo, Martins Fontes, 2004.

<sup>128</sup> ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a economia política*. Trad. Maria Constança P. Pissarra. Petrópolis, RJ, Vozes, 2018.

<sup>129</sup> Rousseau, J.J. - *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*, tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo, Brasiliense, 1982.

analisaremos como as ideias presentes *Profissão de Fé*<sup>130</sup> são proficuas para uma educação contrária à intolerância religiosa.

Como sabemos, *Emílio ou da Educação*, publicado em 1762, foi condenado na França e em Genebra devido a questões políticas e religiosas, conforme explicado no primeiro e segundo capítulo deste trabalho. Entretanto, o tema destaque da obra, ou seja, a educação, também foi alvo de críticas à época. Isso porque, nosso autor propõe neste livro, dentre outras particularidades, uma formação doméstica em contraponto ao modelo de educação pública vigente naquele período na França. Polêmicas à parte, o fato é que este tratado sobre educação<sup>131</sup> foi inovador para aquele contexto histórico. Na perspectiva pedagógica contemporânea, ele é considerado por muitos estudiosos um “divisor de águas” e que serviu de ponto de partida para as teorias de todos os grandes pensadores da educação dos séculos XIX e XX<sup>132</sup>. A obra é um romance, composto pelos *Livros I, II, III, IV e V*. Emílio é o nome do personagem principal. É um personagem fictício criado pelo autor, que, por sua vez, assume na obra o papel de seu preceptor. A vida do órfão Emílio é apresentada desde o seu nascimento até os seus 25 anos de idade. Primeiramente, no *Livro I* e *Livro II* é exposto a denominada “idade de natureza”, que aborda, respectivamente, do nascimento de Emílio até seus 2-3 anos de idade e dos 2-3 aos 12 anos de idade<sup>133</sup>. Em seguida, “a idade de força”, que consiste dos 12 aos 15 anos, é

---

<sup>130</sup> ROUSSEAU, J.J. A Profissão de Fé do Vigário Saboiano. In. ROUSSEAU, J.J. *Emílio ou da Educação*, tradução de Roberto Leal, São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 373-449.

<sup>131</sup> Sabemos que o *Emílio* não deve ser concebido apenas como um “tratado pedagógico”, mas como uma obra filosófica moral e política, conforme exposto no primeiro e segundo capítulo desta tese. Entretanto, sua importância para a educação é inegável, visto que, impactou profundamente práticas e teorias clássicas da pedagogia moderna e contemporânea como, por exemplo, a obra de Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827). Nesse contexto, apesar do *Emílio* ter sido escrito para debater questões filosóficas, ao longo dos anos e dos séculos seguintes, passou, também, a ser considerado um tratado de pedagogia e, além disso, um modelo de texto pedagógico replicado por muitos. (ARCE. Alessandra. *A pedagogia na “era das revoluções”*: uma análise do pensamento de Pestalozzi e Froebel. Campinas, SP: Autores Associados, 2002.).

<sup>132</sup> ARCE. Alessandra. *A pedagogia na “era das revoluções”*: uma análise do pensamento de Pestalozzi e Froebel. Campinas, SP: Autores Associados, 2002.

<sup>133</sup> Rousseau, ao escrever sobre a infância e, a respeito da educação, foi um dos primeiros teóricos a classificar as fases do desenvolvimento das crianças. Entretanto, foi Jean Piaget (1896-1980) que, em suas obras, sistematizou melhor essa questão. Vale lembrar que Piaget, em 1921, trabalhou no *Instituto Rousseau* em Genebra (fundado em 1912 por Édouard Claparède [1873-1940]; hoje, *Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation* da Université de Genève (Disponível em: <https://www.unige.ch/fapse/>. Acesso em: 13/10/2023). Como se sabe, é autor de diversas obras, entre elas, destaca-se, *A linguagem e o pensamento da criança* (1923), *A causalidade física na criança* (1927) e *A representação do mundo na criança* (1926), como explícito nos títulos, todas tratam da infância e da educação, tendo sido o criador do método construtivista. (PALANGANA, Isilda Campaner. *Desenvolvimento e aprendizagem em Piaget e Vygotsky*: a relevância do social. Summus Editorial, 2015).

apresentada no *Livro III*; enquanto o *Livro IV* expõe “a idade de razão e do aflorar das paixões”, que se refere ao seu desenvolvimento dos 15 aos 20 anos de idade. Finalmente, o *Livro V*, intitulado “A idade de sabedoria e do casamento”, apresenta o desenvolvimento de Emílio dos 20 aos 25 anos de idade. Ao longo dos cinco livros, Rousseau expõe sua “educação natural”, método formativo do Emílio, conforme exporemos nas linhas a seguir.

A partir de uma perspectiva antropológica, entendemos que um dos objetivos centrais da obra de Rousseau é o homem, visto que, ele é o centro das suas reflexões. Nesse sentido, quando analisamos o *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*, compreendemos que seu objetivo foi descrever a natureza humana, ao evidenciar como ela se corrompeu na passagem do estado natural para o civil. Isso posto, no *Emílio*, já no contexto do estado civil, seu objetivo, então, é proteger a natureza humana e evitar o desenvolvimento das paixões que corrompem a alma. Nesse raciocínio, a educação é o único meio de evitar a degeneração da natureza humana e formar homens virtuosos. Entretanto, qual é essa educação?

O homem natural do segundo *Discurso*<sup>134</sup>, apesar de ter a alma pura, não tinha instrumentos que pudessem lhe prevenir dos vícios que seriam adquiridos no futuro convívio social. Todavia, Emílio, formado a partir das máximas da educação natural, seria capaz de preservar a pureza da sua alma por intermédio de sua consciência e razão. No entanto, como formar um ser humano cuja consciência escuta e obedece à “voz da natureza”? A resposta está na educação natural. Essa consiste em, resumidamente, observar a natureza e seguir aquilo que ela determina. Nesse caminho ditado pela natureza, há três mestres, a saber, primeiramente, a natureza, que dá força à criança, propicia seu desenvolvimento físico e psíquico, em que se favorece o desenvolvimento natural dela, sem grandes interferências. A “educação das coisas”, corresponde ao que faz desenvolver as sensações, por meio da experiência, daquilo que é concreto, cujo foco é o desenvolvimento dos sentidos; em que se privilegia experiências sensíveis e preserva o intelecto de abstrações elaboradas. Como último mestre, “os homens”, que se refere à aplicação das lições vindas do contato com a natureza e as coisas, empregada nas relações sociais. Assim, para Rousseau, se houver harmonia nessas três dimensões da educação, o

---

<sup>134</sup> Rousseau, J.J. - *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, In: ROUSSEAU, Jean – Jacques. *O contrato social e outros escritos*. Trad. Rolando Roque da Silva. Ed. Cultrix; São Paulo, 2005.

processo será bem-sucedido. A partir do exposto, refletiremos, a seguir, por intermédio do *Emílio*, a respeito das etapas do desenvolvimento humano, segundo a divisão proposta por Rousseau na obra em questão e, também, de que forma cada um dos mestres citados atua na formação humana e, conseqüentemente, do cidadão.

Essa educação vem-nos da natureza ou dos homens ou das coisas. O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens; e a aquisição de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas. (ROUSSEAU, 2004, p. 9).

Rousseau inicia o *Livro I*<sup>135</sup> do *Emílio* com uma reflexão acerca da condição humana. Isso porque, para ele, para se pensar em educação é preciso, primeiramente, considerar o sujeito como um ser exposto a todos os acidentes da vida, as afecções humanas e às mudanças físicas e psíquicas, inclusive mudanças da sua própria natureza<sup>136</sup>. Por esse motivo, é necessário ensinar a criança a se conservar enquanto ser humano, a sobreviver e a se adaptar quando estiver exposta às intempéries da vida e ao convívio social. Esse processo só é possível ao se seguir os caminhos ditados pela natureza desde o início da vida.

Nascemos fracos, precisamos de força; nascemos carentes de tudo, precisamos de assistência; nascemos estúpidos, precisamos de juízo. Tudo o que não temos ao nascer e de que precisamos quando grandes nos é dado pela educação. (ROUSSEAU, 2004, p. 9).

Nessa conjuntura, na etapa inicial da infância, fase anterior à linguagem, Rousseau destaca a importância da criança, na primeira infância, ser educada da forma mais natural possível. Ele propõe um resgate daquilo que é natural, como a amamentação e a alimentação natural, sem excesso de intervenções; inclusive, propiciando a ela liberdade de movimento e contato com o campo.

---

<sup>135</sup> Rousseau, J.J. Livro I. In: *Emílio ou da Educação*, tradução de Roberto Leal, São Paulo, Martins Fontes, 2004.

<sup>136</sup> Aqui, é importante lembrar que Rousseau, conforme consta no *segundo Discurso*, considera que o ser humano em estado natural era livre das paixões negativas, que são fonte da maldade humana. Nas palavras dele: “[...] os homens, vivendo nesse estado, não tendo entre si nenhuma relação moral nem deveres conhecidos, não poderiam ser bons nem maus, e não teriam vícios nem virtudes [...]” (ROUSSEAU, 2005, p. 164).

Nesse contexto, em uma reflexão crítica sobre a sociedade moderna, nosso autor faz uma ressalva quanto ao fato da mãe, na visão dele, não cumprir sua função natural de alimentar e cuidar da criança. Para ele, seria conveniente que as genitoras retornassem “ao seu papel natural”. Nessa mesma perspectiva, toda família deveria assumir sua função frente à educação da criança, conforme a natureza estipulou desde sempre. Para Rousseau, aquela sociedade estava corrompida pela vida civil e, conseqüentemente, a formação familiar e suas obrigações naturais também estavam. Nesse sentido, para ele, o melhor para a formação da criança e, conseqüentemente, para toda a família, era que cada uma retomasse suas atribuições e instintos naturais.

Mas, se as mães se dignarem a amamentar seus filhos, os costumes reformar-se-ão por si mesmos, e os sentimentos da natureza despertarão em todos os corações. O Estado irá repovoar-se. Este primeiro ponto, apenas este ponto, irá reunir tudo. Os atrativos da vida doméstica são o melhor contraveneno para os maus costumes. A agitação das crianças, que acreditamos importuna, tornar-se-á agradável; ela torna o pai e mãe mais necessários, mais queridos um pelo outro e reata entre eles os laços conjugais. Quando a família é viva e animada, os trabalhos domésticos constituem a mais cara ocupação da mulher e o mais doce divertimento do marido. Assim, apenas da correção desse abuso logo decorreria uma reforma geral, logo a natureza teria resumido todos os seus direitos. Se as mulheres voltarem a ser mães, logo os homens voltarão a ser pais (ROUSSEAU, 2004, p. 22).

Assim, em um cenário, na perspectiva do autor, em que a sociedade está corrompida, cabe à família a formação da criança e não as instituições. Em situação adversa, como, quando a família não pode exercer esse cuidado, o melhor é que a educação da criança seja deixada a cargo de um preceptor e, no primeiro momento, uma ama de leite. Esse preceptor deve ser jovem, para ter uma maior proximidade com o educando; e, também, o aluno, deve ser adequado à aprendizagem, tanto em relação à sua constituição física, quanto à situação econômica. Nesse caso, Rousseau prefere que seu aluno seja rico, visto que, para ele, o pobre não precisa de educação, “escolhamos, pois, um rico; pelo menos estaremos certos de ter feito um homem a mais, ao passo que um pobre pode tornar-se homem por si mesmo” (ROUSSEAU, 2004, p. 33). Assim é Emílio, que será educado pelo preceptor segundo as direções dadas pela natureza.

Emílio viverá conforme a sua natureza, isso lhe proporcionará boa saúde. Como no caso do homem natural, irá se exercitar e será exposto às intempéries do clima observando seus limites naturais. Nesse sentido, se contrapõe ao excesso de intervenções e cuidados com as crianças, que as privam de experiências que as tornam naturalmente

mais fortes e resistentes. Em tempo, receberá leite materno e posteriormente alimentação natural.

Nesse contexto, o contato com a natureza lhe proporcionará o desenvolvimento de sensações. Isso porque, a educação começa assim que a criança nasce, ela aprende por meios das experiências vividas, por intermédio dos seus sentidos. Epistemologicamente, inicialmente, a experiência conduz as sensações e, posteriormente, as representações. Assim, as sensações são a primeira fonte de conhecimento. Através do contato com o natural, deve-se estimular as sensações, pois, dessa forma, se desenvolverá seu conhecimento. Além disso, para que o processo seja bem-sucedido, é propício promover, desde sempre, a liberdade de movimento e contato com as coisas, para que, assim, seja propiciada às sensações.

É ainda na primeira infância que Emílio sairá gradualmente da linguagem do choro para a fala, o que o fará entrar na segunda etapa da infância. Mesmo neste momento, ele também terá como mestre a natureza e o contato com “as coisas”. Nesse sentido, o desenvolvimento da fala, também é fruto da experiência, das sensações. O preceptor precisa incentivar, desde o início, o desenvolvimento da linguagem correta; quer dizer, a criança, desde sempre, deve pronunciar corretamente as palavras, por meio do incentivo do seu preceptor. Assim, o educando precisa se esforçar para ser entendido, algo que irá acontecer naturalmente, desde que o preceptor não realize intervenções que impeça os esforços da criança em se comunicar. Entretanto, é necessário que as palavras sejam apresentadas à criança por seu educador, e esse processo deve ser realizado gradualmente. Ademais, é conveniente conceber ao aluno tempo para, além de aprender a pronunciar, compreender o significado das palavras.

O *Livro II* do Emílio trata da fase em que a criança já se comunica plenamente, entre 3-4 anos aos 12 anos de idade. Aqui reflete, dentre outras questões, a importância de deixar Emílio se expor às intempéries da vida, ao sofrimento, por exemplo. Nesse sentido, tanto a dor, como o prazer, são vivências naturais e Emílio deve ser exposto a ambas as situações; entretanto, de forma equilibrada. Nesse sentido, dar liberdade para a criança estar em contato com a natureza é benéfico à sua formação, ainda que, nessas vivências, ela se machuque. Da mesma maneira, satisfazer de modo equilibrado suas vontades também lhe fará bem. Tanto o sofrimento, quanto a realização de uma necessidade, fará a criança acreditar e dar vazão à sua bondade natural, ao sentimento do amor-de-si. Por isso, deve ser incentivada a expressar esse sentimento, ao pedir aquilo

que realmente ela precisa e, nessa etapa da vida, por meio da fala equilibrada e não do choro.

Para Rousseau, a criança, assim como o homem selvagem do segundo *Discurso*, é inocente, por não ter suas faculdades plenamente desenvolvidas e, também, por ser movida pelo amor-de-si. Nesse sentido, ela não deve receber lições de moral antes da idade da razão, isso quer dizer, antes que suas faculdades estejam preparadas para compreender o significado desses ensinamentos. O conceito de bem e mal não cabe a uma criança. Por isso, é importante que Emílio não tenha, durante a infância, convívio social, ele será criado no campo, longe das paixões advindas do convívio social. Ele terá contato com poucas pessoas. Dessa forma, se evitará as paixões negativas. Nesse sentido, é preciso, também, que seu preceptor cultive boa moral, para que seja exemplo para seu educando. Entretanto, os conceitos de bem e mal, se desenvolvem natural e progressivamente na infância, à medida em que, por meio das suas vivências, a criança sofra e perceba as consequências de seus atos, da mesma forma em que age com bondade e percebe o resultado da sua ação. Dado que, para Rousseau, a ação de bondade deve ser espontânea e não imitativa, ou, advinda da convenção e do hábito. Por esse motivo, não se deve fazer julgamento moral acerca das atitudes de uma criança, conforme diz Rousseau (2004, p. 119), “Respeitai a infância e não vos apressei em julgá-la, quer para bem, quer para mal”.

Aqui, ainda no *Livro II*, Rousseau introduz os princípios daquilo que entendemos como “educação negativa”, que consiste em um recurso aplicado à formação moral do Emílio. Para isso, ele, inicialmente, expõe sua compreensão a respeito das faculdades cognitivas da criança e dos seus processos epistemológicos. Para nosso filósofo, a “infância é o sono da razão”. Segundo ele,

A aparente facilidade para aprender é a causa da perda das crianças. Não vemos que essa mesma facilidade é a prova de que elas não aprendem nada. Seu cérebro liso e polido reflete como um espelho os objetos que lhes apresentamos, mas nada fica, nada o penetra. A criança retém as palavras, as ideias são refletidas; aqueles que a escutam entendem-nas, só ela não as entende. Embora a memória e o raciocínio sejam duas faculdades essencialmente diferentes, uma não se desenvolve realmente sem a outra. Antes da idade da razão, a criança não recebe ideias, apenas imagens, e a diferença entre umas e outras é que as imagens são apenas pinturas absolutas dos objetos sensíveis, e as ideias são noções dos objetos determinadas por relações. [...] Afirmo pois que, não sendo capazes de julgamento, as crianças não têm verdadeira memória. Retêm sons, figuras, sensações, raramente ideias,

e ainda mais raramente as ligações entre elas. (ROUSSEAU, 2004, p. 120).

Nesse contexto, entendemos que, para Jean-Jacques, o saber da criança está nas sensações e na posterior imagem formada a partir dessa. Quando ela entra em contato com o objeto, ela capta a imagem, entretanto, seu entendimento não forma ideias complexas sobre essa experiência; o intelecto nesta fase da vida não estabelece ainda relações conceituais. Entretanto, para nosso autor, a criança não é desprovida de raciocínio. O fato é que esse ainda estaria em formação, conforme ele explica:

No entanto, estou muito distante de achar que as crianças não tenham nenhuma espécie de raciocínio. Pelo contrário, vejo que raciocinam muito bem em tudo o que conhecem e que se relacione com seu interesse presente e sensível. É, porém, sobre seus conhecimentos que nos enganamos, ao lhes atribuirmos os que elas não têm e fazendo-as raciocinar sobre o que não são capazes de compreender. (ROUSSEAU, 2004, p. 121).

Nessa perspectiva, para Rousseau, a memória da criança durante toda sua vida é alimentada por imagens, é a única faculdade que se desenvolve plenamente na infância. Somente na idade da razão, a partir dos 12 anos de idade, é que a criança conseguirá, por mediação do seu entendimento, estabelecer relações causais e conceitos acerca das imagens contidas em sua memória. Assim, o preceptor deve estar atento ao desenvolvimento do seu aluno e lhe apresentar imagens, objetos e proporcionar vivências à medida em ele foi capaz de aprender. Nesse cenário, na infância, não é adequado ensinar fábulas e lições de moral que exigem um grau elevado de abstração. Para ele, a intenção de ensinar fábulas morais, produzem efeitos contrários na criança e podem despertar sua imaginação, em um momento em que suas faculdades não estão desenvolvidas o suficiente para lidar com os efeitos do ato de imaginar.

Diante disso, reflete Rousseau, é válido, na infância, desenvolver o vigor, trabalhar os instintos naturais, para que o homem se torne forte, de maneira natural. Quando o aluno potencializa suas forças em um contexto de liberdade de movimento, ele desenvolve, também, de forma autônoma e progressiva, sua razão; processo que se dá a partir da abstração das coisas que o cerca. Nas situações vividas em contato com a natureza, ele começa a produzir seus primeiros raciocínios, sem depender que alguém lhe ensine. Por isso, é fundamental, na educação natural, que o preceptor faça seu educando se sentir livre e mestre de si mesmo. Isso porque, a liberdade de movimento conduz a

criança a desenvolver o corpo e o espírito, ao aprender, primeiramente, sobre a própria conservação e a compreender o mundo em sua volta. Assim, ele floresce e aprimora suas faculdades, que, na maturidade cognitiva, estarão preparadas para refletir sobre virtudes.

Dessa forma, a educação natural estabelece como princípio, ensinar à criança aquilo que cabe a ela saber, que é seu lugar no mundo, a se reconhecer enquanto ser humano e permitir que ela formule imagens a partir das sensações do mundo físico. Nesse momento, em que atua apenas sua razão sensitiva, tais lições servirão de base para o desenvolvimento da razão intelectual. Por conseguinte, conclui Rousseau, é preciso que a criança exercite bastante seu corpo, para que, no momento propício, possa exercitar seu intelecto. Nesse contexto, até os conteúdos formais, devem ser dados de forma empírica, como a geometria, por exemplo; que precisa ser apresentada a Emílio a partir de situações problemas e objetos reais. Isso para que seu aluno consiga identificar e compreender, da melhor forma possível, as relações e proporções. Além disso, é pertinente que o lúdico esteja sempre presente nesses momentos, por isso, o aprendizado precisa ser mediado por jogos e brincadeiras coordenadas; aqui, a diversão torna-se um meio de instruir o estudante.

Ao ser instruída através da educação natural, a partir do recurso da educação negativa, a saber, longe do convívio social e privada de lições que ainda não é capaz de compreender, a criança não irá adquirir vícios da sociedade, advindos dos hábitos negativos dos adultos. Emílio, na adolescência, estará suficientemente preparado para receber a educação moral e terá preservado sua imaginação e sua capacidade mental.

Por esse motivo, no *Livro III*<sup>137</sup>, Rousseau ressalta que as primeiras instruções da vida devem versar sobre os fatos, sobre as impressões dos sentidos, pois são naturalmente as primeiras operações do espírito humano. Por isso, o aprendizado da criança precisa passar por noções concretas, em que ela retira dessas experiências suas próprias percepções. Aprender de forma decorativa, como era, majoritariamente, o método educacional à época, não conduz a uma aprendizagem real e nem ao desenvolvimento do raciocínio. Por esse motivo, as ciências que Emílio terá contato, como a geometria, a cartografia e a química, devem ser ensinadas de forma prática e de modo lúdico, para que

---

<sup>137</sup> Rousseau, J.J. Livro III. In: *Emílio ou da Educação*, tradução de Roberto Leal, São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 211-284.

seja prazeroso aprender. Entretanto, ressalta nosso autor, até o conteúdo científico precisa ser ensinado conforme aquilo que é útil em cada etapa do seu desenvolvimento.

Nessa jornada formativa, a única obra literária útil à Emílio será *Robinson Crusoe*<sup>138</sup>. Segundo o genebrino, é um livro benéfico a qualquer idade, devido a experiência narrada e das diversas lições práticas que se pode tirar dela. O livro instrui e diverte. Ele pode conduzir Emílio a “viver” essa aventura e apontar por si mesmo os erros e acertos de Robinson, inclusive propondo soluções diferentes das apresentadas por Crusoe. Essa é a única obra recomendada na infância, pois não aguça de um jeito negativo a imaginação, como outras obras literárias. Nosso autor, como dissemos, alerta para a importância de se preservar a imaginação, até que as faculdades inteligentes, que propiciam, dentre outras coisas, o equilíbrio das emoções, estejam plenamente desenvolvidas; sob o risco de ser despertada antes do tempo, conduzir Emílio a engendrar desejos irrealizáveis nesse momento e, conseqüentemente, aflorar paixões negativas, como, por exemplo, a inveja. Entretanto, na idade adequada, a imaginação pode ser um instrumento para fazer Emílio ter bons sentimentos pela humanidade, pois, pode ser um meio pelo qual, no contexto do estado civil, fazer despertar a piedade natural<sup>139</sup>, entendida no pensamento rousseauiano como uma fonte natural que propicia, no estado civil, o nascimento de sentimentos positivos pelo outrem, como, por exemplo, a comiseração, conforme esclarece Almeida Júnior,

A imaginação não tem apenas o aspecto negativo até aqui apontado, isto é, o de enfraquecer os homens por meio do aumento dos desejos. Trata-se, do segundo aspecto da ambigüidade da imaginação: sendo uma faculdade humana, não pode ser eliminada, mas deve ser despertada a seu tempo e ser exercida de modo correto. Parece-nos que o aspecto mais positivo da imaginação é ser o meio pelo qual a piedade natural se estende a toda a humanidade. É importante observar que, no *segundo Discurso*, a piedade natural não conta com o auxílio da imaginação para manifestar-se. Nem o poderia! Posto que a imaginação é uma faculdade virtual que só se desenvolve no homem em relação, não podendo

---

<sup>138</sup> *Robinson Crusoe* é um romance escrito por Daniel Defoe e publicado originalmente em 1719 no Reino Unido. Epistolar, confessional e didático, a obra é a autobiografia fictícia do personagem-título, um naufrago que passou 28 anos em uma remota ilha tropical próxima a Trinidad, encontrando canibais, cativos e revoltosos antes de ser resgatado. Disponível em: <https://www.itapema.sc.gov.br/wp-content/uploads/2020/03/Robinson-Crusoe.pdf>. Acesso em: 12/07/2023.

<sup>139</sup> Conforme nos explica Derathé (1948), a piedade natural pode ser entendida como uma gênese, ou uma potência de entender o amor ao outrem; uma impulsão moral. Nesse sentido, não pode ser confundido como um sentimento natural de benevolência universal. Além disso, a piedade natural também se apresenta como um limite espontâneo ao amor-de-si. Assim, da piedade natural do homem selvagem, decorrem, já no estado civil, todas as virtudes sociais humanas. Esse sentimento é como uma semente da moralidade; no entanto, **a piedade natural em si mesma, não é uma virtude, mas um sentimento inato e universal.**

manifestar-se no homem em estado de natureza visto que aquela é uma situação de isolamento. (ALMEIDA JÚNIOR, 2009, p. 42).

Nesse ínterim, preservar a imaginação, também é uma estratégia da educação negativa. Por esse motivo, é preciso controlar o acesso aos livros até os 12 anos de idade, com exceção, conforme dissemos, de *Robinson Crusoe*, visto que,

Já que precisamos absolutamente de livros, existe um que oferece, a meu ver, o melhor tratado de educação natural. Será o primeiro livro que Emílio lerá; sozinho, constituirá por bastante tempo sua biblioteca inteira, e nela sempre ocupará um lugar de destaque. Será o texto a que todas as nossas conversas sobre as ciências naturais servirão apenas de comentários. Servirá de prova durante o nosso aprendizado sobre o estado de nosso juízo e, enquanto nosso gosto não se corromper, sua leitura sempre nos agradará. Qual é, então, esse livro maravilhoso? Será Aristóteles? Será Plínio? Buffon? Não, é *Robinson Crusoe*. (ROUSSEAU, 2004, p. 243).

Segundo Almeida Júnior<sup>140</sup>, o princípio da utilidade deve guiar Emílio. Assim, os obstáculos que a criança precisa ultrapassar, devem estar em acordo com suas forças. Isto posto, tanto os ensinamentos práticos, quanto os conteúdos formais, necessitam visar a utilidade. Nesse sentido, a história de Robinson Crusoe se torna uma metáfora perfeita para a educação de Emílio; pois, estando só, apenas se interessa pelo que é útil, se limita pela experiência do mundo material em sua volta.

Esta é a situação do naufrago: o reino imediato, da transparência, só é possível se a natureza for seguida e os desejos não ultrapassarem as forças. Emílio deve se ver, portanto, como homem isolado e, neste momento, não está apto a relacionar-se com outras pessoas para conhecê-las. O episódio das favas, quando o aluno faz um acordo com o jardineiro Robert, está relacionado mais diretamente à noção de propriedade, que ensina a limitar o seu mundo ou sua ilha, do que ao conhecimento do homem. (ALMEIDA JÚNIOR, 2009, p. 42).

No caminho para o desenvolvimento da razão, a educação natural perpassa, primeiramente, pelo sentimento. As ideias sólidas são formadas a partir de contextos reais, por meio de relações concretas e não superficiais, um conceito nasce sempre a partir de uma sensação e não de uma situação abstrata. Nesse sentido, todo juízo de uma sensação é um raciocínio, que acontece ao se comparar uma ideia com a outra. Os juízos

---

<sup>140</sup> ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito. *Educação e política em Jean-Jacques Rousseau*. Uberlândia, MG. EDUFU, 2009.

das sensações e a formação do conceito só é possível a partir dos 12 anos, processo que se aprimora com a passagem dos anos. Por isso, é tão importante que as imagens retidas na memória durante a infância sejam advindas de situações concretas, como aquelas vivências proporcionadas pela educação natural. Nesse contexto, o que Rousseau pretende é preparar Emílio para receber o conhecimento universal. Ainda que, ao final da infância, seu aluno não tenha todo o conhecimento científico, ele possui um intelecto capaz de adquiri-lo. Ademais, aquilo que há em sua memória, ele realmente sabe e, ao mesmo tempo, tem consciência do que não sabe. Dessa forma, Emílio tem um espírito universal, que está aberto ao conhecimento.

Emílio tem poucos conhecimentos, mas os que tem são seus de verdade, nada sabe pela metade. Dentre as poucas coisas que sabe, e sabe bem, a mais importante é que existem muitas coisas que ele ignora, mas pode um dia saber, muitas mais que outros homens sabem e ele nunca saberá em sua vida, e uma infinidade de outras que nenhum homem jamais saberá. Ele tem um espírito universal, não pelas luzes, mas pela faculdade de adquiri-las; um espírito aberto, inteligente, pronto para tudo e, como diz Montaigne, se não instruído, pelo menos instruível. Basta-me que ele saiba encontrar o “para que serve” de tudo o que faz e o “porquê” de tudo em que acredita. Mais uma vez, meu objetivo não é dar-lhe a ciência, mas ensiná-lo a adquiri-la quando necessário. (ROUSSEAU, 2004, p. 281).

A educação negativa é o principal recurso da educação natural para a formação moral do Emílio. Além de um recurso, a educação negativa também é um dos três princípios da educação natural<sup>141</sup>. Para que a educação natural alcance seus objetivos, é preciso “perder tempo”, isso significa, impedir o desenvolvimento dos vícios, para que as virtudes se manifestem. Para isso, é adequado evitar o convívio social, retardar o desenvolvimento da imaginação e, conseqüentemente, dos desejos.

Para Château<sup>142</sup>, a educação negativa consiste em retardar e preparar. Retardar ao máximo as lições sociais, religiosas e morais. Assim, os caminhos ditados pela natureza não seriam degenerados pela sociedade. Nesse sentido, o “perder tempo”, permite a Emílio desenvolver sua razão e consciência, fazendo florescer suas virtudes, pois segue

---

<sup>141</sup> Além da “educação negativa”, entendemos como princípios da educação natural o “caminho ditado pela natureza” e a “bondade natural humana”, que diz respeito ao sentimento amor-de-si (ROUSSEAU, 2004). Traremos dos demais princípios no decorrer deste capítulo.

<sup>142</sup> Château, J. - *Rousseau: Sa Philosophie de l'Éducation*, Paris, J. Vrin, 1962.

o caminho ditado pela natureza, que o impedirá de desenvolver as paixões negativas em seu futuro convívio social.

Diante disso, esclarece Château (1962) acerca da educação negativa, a razão não deve ser despertada antes do tempo. Por esse motivo, a criança não pode ser educada como um pequeno adulto, como se fazia nas escolas na modernidade. É oportuno, na educação, evitar lições que antecipem relações sociais do universo adulto, noções religiosas e situações que despertem sentimentos típicos da maturidade, em um momento em que o educando não está preparado para lidar com tais situações e emoções. Nesse sentido, retardar essas noções sociais significa, sobretudo, impedir que as paixões provenientes da opinião se desenvolvam. Isso porque, se Emílio vivencia em seu processo formativo somente o que lhe é útil, ele não se desvinculará dos caminhos determinados pela natureza. Por isso, declara Château (1962, p. 179, tradução nossa), “Cada instrução tem assim seu tempo, sua época, antes das quais é preciso prepará-la. Rousseau retorna sem cessar ao fato de que é preciso observar as etapas naturais”.

Aos 12 anos, daí em diante, Emílio, ao seguir o caminho dado pela natureza, estaria pronto para a educação moral e política. Na adolescência, especificamente, a partir do momento em que ele é capaz de olhar para outro, nasce o sentimento de comparação, logo, o de competição, de querer ocupar determinado lugar, o que conduz ao desenvolvimento das paixões. É nesse contexto de despertar de sentimentos, que Rousseau dá ênfase ao debate acerca das emoções humanas e reflete sobre as paixões negativas em contraponto aos sentimentos que devem ser preservados no Emílio, conforme veremos a seguir.

Para o genebrino, como sabemos, o homem é naturalmente bom, contudo, é corrompido pela sociedade, nas palavras dele, “Saiba ele que o homem é naturalmente bom, sintá-o, julgue seu próximo por si mesmo; mas, veja ele, como a sociedade deprava e perverte os homens; descubra nos preconceitos a fonte de todos os vícios dos homens” (ROUSSEAU, 2004, p. 327). Rousseau, diferentemente da educação tradicional à época, especialmente a religiosa<sup>143</sup>, não defende que as paixões devem ser inibidas nos seres humanos. Para ele (2004, p. 287), “as paixões são o principal instrumento da nossa conservação”. Entretanto, é preciso distinguir as paixões positivas, necessárias à

---

<sup>143</sup> Traremos da crítica de Rousseau aos sistemas de educação vigentes em sua época no decorrer deste capítulo.

conservação, quer dizer, as paixões naturais, daquelas que, de fato, precisam ser inibidas; dado que, são um entrave à liberdade e não fazem parte da natureza humana, elas surgem no contexto social. Eis aqui o amor-de-si, em contraponto ao amor-próprio. O primeiro, como se sabe, é natural, instrumento da liberdade e necessário à conservação humana e, por esse motivo, deve ser preservado; já o segundo é, ao contrário, a raiz das paixões destrutivas, surge das necessidades egoístas, é uma negação do sentimento original, precisa ser evitado.

O amor-de-si, que só a nós mesmos considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. Eis como as paixões doces e afetuosas nascem do amor de si, e como as paixões odientas e irascíveis nascem do amor-próprio. (ROUSSEAU, 2004, p. 289).

Conforme dito, as paixões se originam das necessidades humanas, portanto, estão vinculadas às sensações. Por isso, podem se manifestar no homem selvagem. Não obstante, as paixões negativas, por sua vez, dependem do progresso do conhecimento e permanecem adormecidas até serem despertadas pela razão e, também, pela imaginação. As paixões se estendem ao que já se conhece ou a algo que se tem alguma ideia, que foi imaginado. Só se pode desejar algo cuja ideia já foi formulada no entendimento. Em razão disso, no homem selvagem, o desejo é limitado, posto que sua cognição não está plenamente desenvolvida, por isso, não é capaz, nesse momento, de generalizar conceitos. Por conseguinte, seus desejos se restringem às suas necessidades físicas. Nessa circunstância, essas paixões primitivas são fonte para a sobrevivência. Daí se conclui que não se pode extinguir esses sentimentos, visto que são, em concordância com o que já dissemos, instrumento da conservação humana; esse é o caso do amor-de-si.

O amor-de-si, como sabemos, é uma paixão inata, primitiva, anterior às demais. É um sentimento positivo e útil ao homem. Entretanto, ele não pode ser entendido apenas como puro instrumento de conservação, como alerta Goldschmidt<sup>144</sup>. Ele também é uma auto afeição, como uma estrutura universal do existir. O indivíduo, movido pelo amor-de-si, se lança na busca do seu bem-estar; o que revela amor por si mesmo. Esse sentimento permanece por toda vida. Na dimensão do bem-estar do amor-de-si, há dois

---

<sup>144</sup> GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1983.

princípios, o ser inteligente e o ser sensível. Assim, do amor-de-si, deriva uma sensibilidade positiva e atrativa, que se constitui em duas propriedades, a de aderir-se a si e a de estender-se. Nesse estender-se está a impulsão moral que, no contexto social, liga o indivíduo ao outrem. Nesse raciocínio, a piedade natural, que deriva do amor-de-si<sup>145</sup>, seria um exemplo dessa capacidade chamada “impulsão moral”. Esse sentimento, deve ser compreendido como uma potência moral. Ele não é em si uma virtude, ou um sentimento de compaixão pelo outro, mas, se apresenta, dentre outras distinções, como um limite instintivo ao amor-próprio, conforme explica Goldschmidt (1983). Dessa forma, da piedade natural do homem do estado de natureza, decorrem, no estado civil, todas as virtudes sociais humanas. Assim, entendemos que o amor-de-si e a piedade natural se manifestam conjuntamente em um movimento de adesão e de expansão.

A piedade natural e o amor-de-si são, para Rousseau, como afirmamos, paixões naturais positivas que devem ser preservadas e cultivadas no Emílio. Em vista disso, entendemos que as paixões só se tornam negativas fora do contexto natural, quando estão distantes da sua origem. Os sentimentos negativos se desenvolvem na sociedade. Diferentemente do amor-de-si e da piedade natural, as paixões negativas são maléficas ao homem e a preservação da espécie. Assim é, como dissemos, o amor-próprio. Fruto do convívio social, da comparação com o outro, surge das necessidades e excessos da vida social. Quanto mais o ser humano perde sua naturalidade ao socializar-se, mais essa perda é representada pela consolidação do sentimento de amor-próprio. Por isso, a educação negativa preserva Emílio dos excessos de estímulos visuais advindos do convívio social. Estímulos levam a desejos e esses a vícios. Porquanto, é preciso preservar o adolescente de uma corrupção prematura. É evidente que Emílio terá desejos, mas, esses, fora do convívio social, podem ser controlados com distrações.

Nesse contexto, conforme discorrido, o principal recurso para formação moral do Emílio será a educação negativa, que, diferentemente do que era praticado na educação tradicional, ele não terá acesso a livros e nem a lições de moral. O aluno fictício de Rousseau, não discutirá, durante toda a etapa formativa, sobre virtudes e vícios. Nessa conjuntura, sem ter acesso ao conhecimento formal, de que forma a educação da natureza

---

<sup>145</sup> Segundo Derathé (1948, p.100), há uma controvérsia acerca da origem da “piedade natural” nas obras *Emílio* e no segundo *Discurso*. Ele explica que no *Emílio*, a piedade é um sentimento que se origina no amor-de-si; já, no segundo *Discurso*, a piedade natural se apresenta como um princípio que se opõe ao outro, como um limite ao primeiro.

conseguirá formar um homem virtuoso e, futuramente, o bom cidadão, se seu aluno não consegue distinguir conceitualmente a boa da má ação? Se seguirmos os caminhos ditados pela educação natural, veremos que, para o preceptor do Emílio, a formação do homem incorruptível, não advém da direção dada pela razão, na qual se baseia toda a educação formal, que educa por meio dos livros, lições e raciocínios. Isso porque, para Rousseau, a moralidade não pode ser adquirida, ou, desenvolvida pela razão. Ao contrário disso, ele defende a tese de uma moral inata que guia o ser humano em seus julgamentos. Dessa forma, a criança educada em sociedade, desde cedo, absorve preconceitos e vícios e tem dificuldade para ouvir a voz do seu guia moral, que é a consciência<sup>146</sup>. É nela que se encontra o princípio inato de virtude e justiça. Por isso, para a formação do homem com “status de homem raro” é preciso, primeiramente, preservar a gênese natural dos bons sentimentos e das virtudes, ou seja, o amor-de-si e a piedade natural, além de evitar o aflorar do amor-próprio. Dessa forma, é verossímil livrar-se da contaminação dos vícios, para que seja possível à consciência, assim que estiver plenamente desenvolvida, ser guia do Emílio em toda sua ação moral.

É sabido que, para Rousseau, o homem no estado de natureza, não tem desenvolvido sua razão e, conseqüentemente, sua consciência, assim como a criança. A consciência se desenvolve em contato com outro, isso só é possível no convívio em sociedade. A consciência não se manifesta no estado natural, posto que, também, a sociabilidade natural não se externaliza, porque não havia situações que permitissem às associações. No estado de natureza, os encontros eram meramente casuais. Todavia, na comunidade, o homem e seus sentimentos são colocados em relação consigo mesmo e com o outro, o que forma o sistema moral do qual se desenvolve a consciência. Ademais, no estado de natureza, ainda que a consciência não estivesse desenvolvida e atuante, por não existir, naquele momento, um sistema moral, o homem natural possuía em si um sentimento inato de amar o que é bom e desprezar o mal, mesmo que não tivesse ideia do conceito de bem e mal. Daí se conclui que, o bem se manifesta na humanidade ainda no estado de natureza, entretanto, a princípio, como um sentimento e não como um conceito. Por esse motivo, a formação natural do Emílio pretende despertar e preservar nele esse

---

<sup>146</sup> No primeiro capítulo desta pesquisa tratamos a respeito do papel da consciência na moralidade em Rousseau. Portanto, não pretendemos retomar, nesse momento, as reflexões conceituais acerca da consciência e da razão na filosofia moral do nosso autor. Entretanto, nesta etapa, a partir das definições feitas naquele capítulo, refletiremos sobre a questão da consciência e razão aplicadas à temática da educação e a formação moral do personagem Emílio.

sentimento do homem selvagem, que é a raiz da moralidade, permitindo que sua consciência se desenvolva à luz desse sentimento natural.

Até aqui, discorremos, a partir de uma análise do *Emílio ou da Educação* e, também, do segundo *Discurso*, sobre as ideias centrais a respeito da educação doméstica, apresentadas por meio da exposição do conceito de educação natural, para a formação do homem. Entretanto, ao retornarmos ao objetivo central da nossa pesquisa, que, neste capítulo, consiste em identificar a influência e, ou, encontrar a relação entre religião e educação no pensamento de Rousseau, até este momento, não demonstramos, claramente, as hipóteses possíveis que revelem uma relação entre religião e educação natural na obra do genebrino. Nessa conjuntura, e com vistas ao objetivo proposto, fazemos a seguinte pergunta: em face do conceito e dos princípios da educação natural expostos até aqui, seria possível identificar uma influência, ou, ainda, demonstrar uma admissível relação entre religião, seja ela, o teísmo cristão<sup>147</sup>, o cristianismo protestante ou o catolicismo romano e a educação natural rousseauniana?

Fundamentado em nossa pesquisa, a resposta para essa pergunta é sim, conforme demonstraremos a seguir. Isso porque, a educação negativa, enquanto principal instrumento da educação natural, para o desenvolvimento moral, permite a formação de uma consciência que resiste ao amor-próprio, o que formará, desta maneira, um indivíduo virtuoso e, por causa disso, um bom cidadão. Dessa forma, vemos que, o objetivo central da educação moral consiste em preservar a consciência da corrupção, pois a moralidade reside nela. Nesse sentido, como demonstrado no primeiro capítulo, sabemos que o conceito de consciência rousseauniano foi desenvolvido na *Profissão de Fé*<sup>148</sup> em conjunto com suas reflexões religiosas, o que evidencia uma ligação intrínseca entre

---

<sup>147</sup> Chamamos “Teísmo cristão”, como já explicitamos no primeiro capítulo desta tese, a expressão religiosa exposta por Rousseau, especialmente no *Livro IV* do *Emílio*, na qual ele declara crer. Essa religiosidade perpassa pela ideia de religião natural, ou religião da consciência, que crer em um Deus criador providente e previdente, acredita na existência da alma, nos castigos e, ou recompensas futuras, ou seja, o que denominamos teísmo. Porém, o teísmo em Rousseau, diferentemente dos demais teístas de sua época, crê na santidade e veracidade do Evangelho e entende que Jesus Cristo é, de fato, Deus. Por isso, essa religiosidade expressada por Rousseau na *Profissão de Fé*, pode ser entendida como um Teísmo cristão.

<sup>148</sup> Relembramos aqui sua célebre definição de consciência na *Profissão de Fé*, em que ele a define como um “instinto divino”, nas palavras dele, “Consciência! Consciência! Instinto divino, voz celeste e imortal; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível de bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações, sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos bichos, a não ser o triste privilégio de me perder de erro em erro com ajuda de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípios” (ROUSSEAU, 1973, p.331).

formação moral e religião; dado que, a formação moral, em resumo, consiste em livrar a consciência do amor-próprio e dar vazão aos sentimentos naturais. Além da ideia rousseauiana sobre consciência estar ligada às suas reflexões teístas, especialmente quando trata da religião natural, há, também, quem defenda que o seu conceito de consciência foi influenciado por ideias protestantes, especialmente as da teóloga calvinista Marie Huber<sup>149</sup>. É o caso de Pierre Masson (1916).

Masson, em *La religion de J. J. Rousseau*<sup>150</sup>, desenvolve sua obra a partir do que ele entende como uma crítica de Rousseau à razão e do enaltecimento do sentimento interior. Para ele, em Rousseau, existe uma soberania do sentimento sobre o espírito. Esse sentimento é aquele que reside na consciência, conforme descrito na *Profissão de fé*. Masson afirma essa questão ao resgatar a conhecida definição de consciência elaborada por Jean-Jacques no texto em questão, conforme já citamos neste trabalho, “Consciência, consciência, instinto divino, voz celeste imortal [...]”. O comentador sugere que nosso filósofo exalta a consciência tanto como uma crítica aos iluministas e sua primazia da razão, quanto para destacar e conclamar para que o homem do estado civil retorne à sua natureza.

Pierre Maurice Masson argumenta que a filosofia moral rousseauiana pode ser entendida como um convite ao homem moderno para que ele retome a simplicidade da vida natural e fuja da vaidade, tão pungente naquela sociedade criticada por Rousseau em suas obras. Esse movimento de retorno só é possível se houver um resgate dos primeiros sentimentos humanos. Nesse sentido, como sabemos, as reflexões rousseauianas acerca dos assuntos morais, especialmente aquelas do Vigário Saboiano, colocam a consciência como determinante na moralidade humana e evidenciam a primazia do sentimento frente à razão.

Nesse contexto, para Masson, a ideia de que a consciência, ou sentimento, é superior à razão no que tange às questões morais e, também, no âmbito epistemológico, teve uma clara influência do cristianismo calvinista; especialmente na construção do

---

<sup>149</sup> Marie Huber foi uma escritora genebrina e autora, principalmente, de obras de teologia, entre elas, destacamos, *Lettres sur la religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire* (1739). Entretanto, também, escreveu sobre educação, teoria do conhecimento e outras matérias. Ela nasceu em 1695 em Genebra e faleceu em 1753 em Lyon.

<sup>150</sup> MASSON, Pierre Maurice. *La religion de J. J. Rousseau: la formation religieuse de Rousseau*. 2 ed. Paris, Hachette, 1916.

conceito de consciência. Segundo Masson, há uma evidente ligação entre a definição de consciência em Rousseau e a obra da teóloga Marie Huber (1739). Masson explica que a teóloga Marie Huber, na obra, *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*<sup>151</sup>, afirmou que o conhecimento é produzido pela consciência. Isso quer dizer que a noção do que é certo ou errado, para ela, provém da consciência, antes mesmo dos conceitos serem desenvolvidos pela razão. Entretanto, destaca Masson, o termo “consciência”, em Marie Huber, é denominado em sua obra como “sentimento”<sup>152</sup>.

Ao analisar as reflexões morais do Vigário Saboiano em *La Profession de foi du Vicaire Savoyard- Édition critique*<sup>153</sup>, Masson (1914, p. 41) esclarece que tanto Huber quanto o Vigário concebem a “boa-fé” como regra moral. Segundo ele, a boa-fé, enquanto preceito moral tratado por Rousseau na *Profissão de fé*, adquiriu o status de princípio, primeiramente em Marie Huber. Para o Vigário, boa-fé é o mesmo que “a sinceridade do coração”. Esse é um sentimento que reconhece o que é evidente, como o bem e o mal. Enquanto um sentimento, a boa-fé advém da consciência. Acerca da boa-fé em Rousseau e em Marie Huber, explica Masson em notas de rodapé:

Mas foi sobretudo no sistema de Marie Huber que a boa-fé foi elevada à condição de princípio; << cf. *Religião Essencial* [151]>>, II, 191, 198: "O que então! Poderia a boa-fé basta para tudo! A coisa me parece muito possível. A boa fé para consigo mesmo é a introdução para tudo o mais"; e IV 122, 123: "Este princípio de retidão e boa-fé que constitui a alma da religião essencial: o princípio faz aquiescer com toda a verdade reconhecida como tal, e a todo custo, sem levar em conta a aprovação ou desaprovação dos homens, um princípio que finalmente elimina toda curiosidade vã, toda especulação inútil, que nos deixa felizes em saber o que é sua mancha e preenchê-la é melhor. (MASSON, 1914, 41, tradução nossa).

---

<sup>151</sup> HUBER, M. *Lettres sur la religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire*. Chez . J. Wetstein et W. Smith, 1738.

<sup>152</sup> É importante ressaltar que, além das similaridades descritas por Masson (1916) entre a obra de Rousseau e as ideias de Marie Huber (1978), acerca das questões morais e epistemológicas, ele identifica, a respeito da temática religiosa, pontos doutrinários comuns entre os dois autores e entende que a religiosidade expressada por Jean-Jacques, enquanto possível leitor de Marie Huber, também pode ter sido impactada pelas ideias defendidas por ela, como, por exemplo, a “sinceridade do coração” na devoção a Deus e a não exigência de rituais e conhecimentos bíblicos para exercício da fé.

<sup>153</sup> MASSON, P.M. *La Profession de foi du vicaire savoyard. Édition critique*. Paris: Hachette, 1914.

Seguindo os passos de Masson, ao analisarmos a referida obra de Marie Huber<sup>154</sup>, encontramos concepções congêneres entre as ideias de Rousseau e da teóloga genebrina, conforme explicitamos ao citarmos as reflexões de Masson. Quando tratamos em nossa exposição sobre educação natural a respeito do desenvolvimento da razão, afirmamos que, para nosso filósofo, a educação moral e as reflexões sobre religião não podem ser introduzidas na idade da razão. O que demonstra, em Jean-Jacques, a ideia de um progresso gradual dessa faculdade cognitiva, que atinge o amadurecimento na adolescência; essa progressão continua até a idade adulta, onde encontra seu ápice. Marie Huber, tal qual Rousseau, em sua obra de 1738, afirmava haver no homem um desenvolvimento progressivo da sua capacidade cognitiva. Nesse contexto, para ela, o processo de abstração e construção de ideias complexas só era possível na “idade da razão”, fase posterior à infância. Por conseguinte, a educação na infância precisa partir daquilo que é concreto, do sensível, observando os caminhos do desenvolvimento infantil ditado pela natureza. Nessa condição, ela acredita que a experiência é importante, porque, por meio dela, o indivíduo sente o seu existir. O que não significa que Huber tenha a mesma percepção que os empiristas a respeito da verdade do conhecimento, em outras palavras, que atestam o conhecimento, preferencialmente, pela experiência. Na verdade, Marie Huber concilia a experiência e o sentimento, aquele que, para ela, liga o homem a Deus. É importante ressaltar aqui que a autora aborda o tema educação em sua obra no âmbito da instrução religiosa e, conseqüentemente, moral, ela não se ocupa da formação global do indivíduo, como é o caso de Rousseau.

Além de defender uma educação que parte do concreto, a exemplo da educação das coisas em Rousseau e, além disso, propor observar o progresso da razão, para a introdução da educação moral, Huber acreditava que a religião tinha uma função pedagógica no que se refere à formação moral. No entanto, nesse cenário, não são todos os dogmas e ritos religiosos que são úteis para o ensinamento moral do cidadão; mas, o indivíduo deve ser instruído apenas naquilo que é essencial à religiosidade, como uma simplificação da devoção, da fé. Ela sugere que, para a prática da boa moral, a coletividade necessita manter e cultivar apenas pontos indispensáveis da religião, como, por exemplo, a crença em Deus, em sua providência, a existência da alma, de um “mundo

---

<sup>154</sup> HUBER, M. *Lettres sur la religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire*. Chez J. Wetstein et W. Smith, 1738.

espiritual” e alguns valores morais. Assim, para ela, a religião deve contribuir para formar homens virtuosos e bons cidadãos. É importante destacar, que isso não significa que ela defenda a nacionalização da religião. Não obstante, para vias formativas, recomenda absorver da religião o que é bom e útil à sociedade, à manutenção dessa. Ideias que nos remete às reflexões de Rousseau, especialmente no *Contrato Social*, quanto elabora os “dogmas positivos<sup>155</sup>” da religião civil, mantendo nestes apenas o que ele acreditava ser benéfico para a cidadania e para a conservação do corpo social. Dessa forma, o essencial da religião em Huber, conforme ela acreditava, poderia se tornar o alicerce para a sociedade; tal qual, defendia Rousseau.

Marie Huber defendia, como regra moral, além do princípio da boa-fé, que o homem possuía sentimentos naturalmente bons, que deveriam ser preservados enquanto regra moral. Tais sentimentos seriam bons, assim como o amor de um pai ao filho desejado. À vista disso, seria, inclusive, missão da formação religiosa, preservar e dar meios desses sentimentos florescerem nos indivíduos. Segundo ela,

A religião eficaz para o homem deve ser lembrada; e para estar em conformidade com sua natureza, deve implementar as diferentes faculdades relativas ao seu destino. Mas é completamente contrário à natureza de alguém amar e acreditar dessa maneira? Se alguém objetar a isso: esse bem não surge naturalmente no homem corrupto. Respondo que não se trata aqui de determinar seu início, mas de definir o modo como o bem é produzido ou manifestado no homem. A este respeito, ser-me-ei concedido, sem dificuldade, que deve tornar-se tão natural para o homem, semelhante aos sentimentos que a natureza inflige por um pai a um filho bem-nascido: sentimentos que surgem de si mesmos do fundo do coração. (HUBER, 1739, p. 22-23, tradução nossa).

Os sentimentos sobre os quais Marie Huber salienta como naturais ao homem e que o conduz em suas ações, são os que Rousseau denomina em sua obra como consciência. O sentimento de boa-fé e o amor ao que é bom, são instrumentos para discernir o justo do injusto. Conforme nos lembra Yves Krumenacker (2002)<sup>156</sup>, assim, como, também, destaca Masson (1914), Marie Huber não utilizou o termo consciência, todavia se refere a essa faculdade humana como “sentimento”. De acordo com

---

<sup>155</sup>“Os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações nem comentários. A existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e a vida humana, a felicidade dos justos, o castigo dos perversos, a santidade do contrato social e das leis: eis os dogmas positivos” (ROUSSEAU, 2005, p. 134).

<sup>156</sup> KRUMENACKER, Yves. *L'évolution du concept de conscience chez Marie Huber. Dix-huitième siècle*. Paris, PUF, n°34, 2002, pp. 225-237.

Krumenacker, o conceito do que conhecemos como “consciência”, na obra desta autora, se desenvolveu progressivamente. Inicialmente, sua visão de “consciência” parte da sua formação religiosa, a saber, o Catecismo de Ostervald<sup>157</sup>. Esse, segundo Krumenacker, engloba também a teologia calvinista. Nesse contexto, sabemos que o teólogo João Calvino não desconsidera totalmente a consciência moral, entretanto, acreditava em uma moralidade a partir do cumprimento de regras pré-estabelecidas pela religião, em outras palavras, não bastava seguir apenas à consciência. Nesse sentido, no calvinismo, a consciência deve ser regulada, especialmente, pela “palavra de Deus”, a saber, a Bíblia Sagrada. Em última instância, é da Escritura, que revela a salvação em Jesus Cristo, que procede a vida moral. Assim, a partir dessa perspectiva protestante, Huber inicia sua reflexão e elaboração conceitual sobre essa faculdade e seu papel na moralidade.

Nesse cenário, Krumenacker esclarece que Marie Huber, inicialmente, não foi muito além da perspectiva calvinista acerca do papel da consciência na moralidade. Entretanto, ainda assim, suas ideias, desde o princípio, se diferenciavam em alguns aspectos da religião oficial de Genebra. Nas palavras de Krumenacker,

É provável que ela tenha descoberto a consciência especialmente no Catecismo de Ostervald, muito mais prolífico sobre este assunto, ainda que esta noção esteja menos presente do que as da natureza, razão ou religião. Uma passagem importante na obra Ostervald é dedicada à definição de consciência:

“Pergunte: O que é consciência?

Resposta: É aquele sentimento de nossa alma que nos adverte sobre nosso dever, que nos condena quando fazemos o mal e que nos dá paz e contentamento quando fazemos o certo.

D. Devemos obedecer a nossa consciência?

R. Devemos respeitá-la e ouvir sua voz como a voz do próprio Deus; mas deve-se tomar cuidado para que a consciência esteja bem iluminada.

P. Aquele que segue os movimentos de sua consciência sempre faz bem?

---

<sup>157</sup> Segundo Pierre-Olivier Lécho, Jean-Frédéric Ostervald (1663-1747) foi um pastor e teólogo reformado suíço, nascido em Neuchâtel em 1663. Sua obra, *Compendium Theologiae Christianae*, foi de grande importância à época, porque tornou a teologia acessível ao grande público. Ostervald defendia a tolerância religiosa e acreditava que a diversidade não era uma ameaça à igreja. Dentre suas obras destaca-se a tradução da Bíblia em 1744, que se tornou, posteriormente, uma das versões mais lidas entre os protestantes. (PIERRE, Olivier Lécho. *O claro-escuro do Iluminismo protestante em Neuchâtel. Jean-Frédéric Ostervald (1663-1747), teólogo e moralista*. Crettaz-Stürzel e C. Lafontant Valloton, *Sa Majesté en Suisse - Neuchâtel et ses princes prussiens*, Neuchâtel, Éditions Alphil, 2013, p. 278-285.).

R. Não; porque a consciência pode errar e errar.

D. E aquele que faz o que sua consciência o proíbe; ele ainda peca?

R. Sim; pois nunca é permitido fazer o que se acredita estar errado; mesmo assim, alguém estaria enganado nessa crença. Assim, São Paulo diz que aqueles que acreditavam que não era lícito comer certas carnes pecaram se o fizessem, porque o faziam contra sua consciência.” (KRUMENACKER, 2002, p.226, tradução nossa).

Entretanto, ao se aproximar das ideias pietistas<sup>158</sup>, Marie Huber começou a ter uma nova concepção a respeito de alguns dogmas e códigos de conduta do protestantismo calvinista. Krumenacker alerta que isso não significa que ela passou a negar inteiramente o calvinismo. No entanto, modificou em muitos aspectos sua posição inicial. Inspirada no movimento teológico pietista, começou a defender a interpretação de que o Evangelho não diz o que fazer e o que é proibido, como acreditava anteriormente, isso quer dizer que, no Evangelho, não há uma lista de regras morais sobre o que é proibido e o que é permitido. Nesse contexto, através de um ideal naturalista, passa a argumentar que Deus concedeu ao homem algo interior que faz com ele seja capaz de examinar a si mesmo, de discernir o certo do errado e ditar o caminho para a felicidade. Esse sentimento interior seria a consciência.

Deus mostra onde está a verdadeira felicidade e o homem deve contar com um juiz irrefutável, com um "testemunho secreto que Deus colocou em cada um de nós", a consciência. A experiência, o autoexame permitem-nos saber o que é bom e o que é proibido. O Evangelho apenas o confirma. Não aparece mais como o padrão final. (KRUMENACKER, 2002, p.230, tradução nossa).

Assim, em Marie Huber, a verdade está sempre no sentimento interior e não na razão, que pode por vezes errar. Por isso, ela se opõe à ideia de “educar” a consciência, porque seria privilegiar o raciocínio, em detrimento da consciência. Vale dizer que ela desconfia da razão, por causa de suas constantes variações. Nessa conjuntura, o conceito de consciência em Huber evolui para seguinte definição:

[...] um testemunho interior, idêntico em todos os homens, que têm dentro de si os princípios da lei espiritual e natural gravados no fundo de seus corações. Revela os princípios secretos, os verdadeiros motivos de cada um, decide o que é inocente ou pode suscitar remorsos, dirige

---

<sup>158</sup> O Pietismo foi um movimento de renovação da fé cristã que surgiu na Igreja luterana alemã em fins do século XVII, defendendo a primazia do sentimento na experiência religiosa, em detrimento da teologia racionalista.

reprovações. Existem verdades eternas e imutáveis como bondade, justiça, infinito, e outros, que aspiram a tornar-se ideias distintas. Eles são conhecidos tanto pela consciência, que está do lado do sentimento e da experiência, quanto pela revelação nas Escrituras. Marie Huber fala de fato da consciência, do bom senso, da voz da natureza, sem saber ao certo se há diferença entre essas noções. O fato é que, para ela, o sentimento de consciência permanece confuso e é por isso que a Escritura deve confirmar essas verdades; inversamente, a consciência permite determinar o verdadeiro significado das expressões contidas na Escritura. Esses dois tipos de testemunho da verdade, portanto, se apoiam mutuamente. (Krumenacker, 2002, p.231, tradução nossa).

Nesse contexto, a preocupação com a educação e instrução moral do indivíduo é algo em comum tanto em Marie Huber quanto em Rousseau. A educação é o caminho para a formação moral da sociedade. Entretanto, os recursos para a promoção da educação, isso significa, a metodologia, são diferentes. Huber, mesmo após se aproximar do pietismo, defende a educação formal calvinista como meio para formação humana, enquanto nosso filósofo genebrino propõe uma educação inovadora, ao optar por seguir o caminho da natureza. Nesse ínterim, vale lembrar, que em Jean-Jacques Rousseau o professor, ou, o preceptor, exerce o papel de mediador do conhecimento e privilegia a autonomia do educando. Porém, ambos sugerem que se priorize, no processo educativo, lições práticas, que partam do empírico, para depois se abstrair o conceito, sempre observando o desenvolvimento do aluno, com ensinamentos adequados a cada etapa do desenvolvimento humano. Marie Huber, apesar de, assim como Rousseau, preferir retardar o ensino de dogmas e lições de moral antes da idade da razão, optou em propor uma educação de viés expositivo e doutrinário, como era majoritariamente os colégios confessionais da era moderna. Ainda que, na prática pedagógica, tenha ressaltado a importância do estudante, especialmente na infância, aprender por meio de lições concretas e, posteriormente, haja a abstração conceitual, não traz ressalvas sobre propostas lúdicas e inovadoras, como as de Rousseau.

Ao retomarmos as reflexões de Masson (1916) acerca da obra de Marie Huber e os possíveis impactos das suas ideias na filosofia rousseauiana, o comentador declara que foi sob a influência de Huber que Jean-Jacques atribuiu à consciência uma primazia sobre a razão. Para ele, Rousseau adotou uma posição acerca da razão que vai na contramão do racionalismo moderno e, também, contrária ao empirismo. Nesse sentido, para Masson, em Rousseau a consciência é compreendida como, “[...] uma espécie de

faculdade a parte da alma, como um sentido interior, seguro e infalível” (MASSON, 1916, p. 237, tradução nossa).

Masson esclarece que a não aceitação do empirismo e do racionalismo e, além disso, o fato de colocar a consciência na centralidade do conhecimento, por parte de Huber, é algo que foi aceito por Rousseau e incorporado em sua filosofia. Isso significa um pensamento em que a busca pela verdade perpassa pelo sentimento interior, que o genebrino entende como consciência.

Além do exposto, de acordo com Masson, outro fato que faz Rousseau desconsiderar o empirismo e o racionalismo é que, em sua obra, nosso filósofo atribuiu um carácter religioso à sua noção de consciência, em seu sistema epistemológico. Assim como faz autora de *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*. À vista disso, o filósofo de Genebra, em sua teoria da consciência, a define, dentre outras coisas, como um sentimento daquilo que é bom. Ademais, a verdade produzida pela consciência vem de Deus. Nesse sentido, o comentador explica que Jean-Jacques, diferentemente de boa parte dos filósofos modernos, atribuiu, mesmo que de forma indireta, um papel ao divino no processo epistemológico e moral.

Ao trazer Deus para a filosofia moral e epistemológica, quando afirma, dentre outras coisas, que o ser supremo é uma verdade da consciência, segundo Masson, Rousseau exprime uma teologia do coração, que desconfia da razão e dos seus raciocínios. Por causa disso, Masson declara que, para Rousseau, o melhor é:

Desconfie da filosofia e da razão, dos poderes da dúvida, do sofisma, que nos enganam: volte ao coração como a uma "fonte primitiva" e regenere o coração, que sozinho o conduz [...]. Este é o conselho difuso feito por tantas epístolas sagradas a um amigo de João Batista. Conselho para esses corações estragados pelo luxo, para esses espíritos distorcidos pela filosofia e orgulhosos de uma civilização contra a natureza (MASSON, 1916, p. 158, tradução nossa).

Nessa linha de raciocínio, Masson salienta que o aprendizado mais importante para Jean-Jacques Rousseau é o conhecimento do bem. Assim, a ciência só seria útil se orientar o homem, se instruir-se o indivíduo na prática do bem moral. Isso porque, o entendimento humano deve ser direcionado não apenas para a obter conhecimento, porém, também, para o desenvolvimento de virtudes. Nesse ínterim, Masson reconhece que a razão exerce um papel importante na filosofia moral de Rousseau, entretanto,

ressalta a supremacia da consciência frente à razão. Parafraseando o filósofo de Genebra, o estudioso em questão, defende que a consciência é um instinto divino capaz de sentir Deus e de orientar o homem em seu exercício do bem moral.

Além do exposto, Masson compreende que a consciência tem um papel de destaque no pensamento de Jean-Jacques, visto que, ela julga o que é certo e o que é errado, o bem e o mal na sociedade. Ele faz essa afirmação com base em três argumentos, primeiramente, a partir da leitura das *Cartas Morais*<sup>159</sup>, em que esclarece que é da consciência que os seres humanos retiram o julgamento das suas ações. Seu segundo argumento se fundamenta no fato de que o sentimento, ou, a sensação, é anterior à ideia. Ademais, avalia que é o sentimento interior que determina o que convém ou não aos indivíduos. Diante dessas alegações, Pierre Masson, por fim, sugere que, na obra do nosso filósofo, que a razão está subordinada à consciência, por mais que, por vezes, essa faculdade precise da ação da razão para distinguir melhor o justo do injusto, isto é, conhecer. Nesse cenário, o papel da razão é apenas reunir as sensações e formular conceitos a partir delas, algo secundário frente ao papel da consciência.

A interpretação de Pierre Masson (1914) a respeito da epistemologia e da filosofia moral de Rousseau, não é um consenso entre os estudiosos do seu pensamento. Esse é o caso de Derathé<sup>160</sup>, que compreende a interpretação de Masson como sentimentalista. Derathé (1948), diferentemente de Masson, defende que Rousseau não se opõe ao racionalismo. Na verdade, a crítica do filósofo de Genebra, na percepção de Derathé, seria ao dogmatismo. Nesse sentido, o genebrino defenderia o bom uso da razão e não a exclusão ou submissão dessa. Assim, para o pesquisador em questão, tanto a razão como a consciência são igualmente importantes na obra de Rousseau.

Nesse sentido, na leitura de Derathé, não há na filosofia rousseauiana uma supremacia da consciência frente à razão. Isso porque, não é possível recorrer à consciência sem uso de algum raciocínio. Isto posto, para ele, nosso filósofo não exclui a razão da moralidade, pois, na construção da vida moral, há um duplo movimento das sensações para a razão e da razão para a moralidade. Dessa forma, Derathé, ainda que

---

<sup>159</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas morais*, p. 139-174. In.: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont e Outros Escritos Sobre a Religião e a Moral*. Organização e apresentação de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

<sup>160</sup> DERATHE, R. - *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, P.U.F., 1948.

admita haver, na filosofia de Rousseau, uma independência da consciência frente a razão, defende, ao mesmo tempo, que uma faculdade é complemento da outra, nas palavras dele:

A atividade da consciência está, portanto, ligada à razão. “Somente a razão nos ensina a conhecer o bem e [...] o mal”, diz Rousseau novamente em Emílio. A consciência que nos faz amar um e odiar o outro, embora independente da razão, não pode, portanto, desenvolver-se sem a razão. Vemos com isso como a consciência e a razão se complementam, a segunda só tem luzes e a primeira é apenas um impulso cego enquanto não for iluminada pela razão. “Justiça e bondade”, diz Rousseau no Emílio, não são apenas palavras abstratas, seres morais puros formados pelo entendimento, mas de verdadeiros afetos da alma iluminada pela razão: a consciência em Rousseau de modo algum pretende substituir a razão, pois esta é a própria condição de sua atividade. A consciência não teria sentido algum em um ser privado de razão e, portanto, seria incapaz de adquirir o conhecimento do bem. Portanto, ela é um impulso que só convém a um ser racional: é o guia de uma ser inteligente e livre. No espírito de Rousseau, a consciência, a razão e a liberdade são inseparáveis para conduzir o homem à justiça e à virtude: Deus deu-nos a consciência para amar o bem, a razão de conhecê-lo e a liberdade de escolhê-lo. (DERATHÉ, 1948, p. 111-112, tradução nossa).

Nesse sentido, Derathé esclarece que, em Rousseau, a razão diz respeito ao conhecimento e a consciência corresponde ao sentimento. Assim, para ele, a consciência não faz julgamentos, ela permanece na ordem dos sentimentos. Por conseguinte, entendemos que a crítica do genebrino não se refere à razão enquanto faculdade, mas ao raciocínio; uma vez que, há uma diferença entre razão e razão raciocinante, conforme distinção feita por Jean-Jacques nas *Cartas morais*<sup>161</sup>. Nesse texto, nosso filósofo deixa evidente a separação conceitual entre razão e raciocínio. Aqui, a razão tem o poder de julgar e o raciocínio pode variar. Dessa forma, a razão assume um papel positivo enquanto faculdade, porém, a razão raciocinante, está suscetível ao erro devido, principalmente, ao argumento antropológico da perda da bondade natural, advinda da corrupção do estado civil. Sobre a faculdade da razão e a razão raciocinante, afirma Rousseau nas *Cartas Morais*:

A arte de raciocinar não é absolutamente a mesma que a razão: frequentemente é o seu abuso. A razão é a faculdade de ordenar todas as faculdades de nossa alma de forma adequada à natureza das coisas e

---

<sup>161</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Cartas morais. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont e Outros Escritos Sobre a Religião e a Moral*. Organização e apresentação de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

a suas relações conosco. O raciocínio é a arte de comparar as verdades conhecidas para compor a partir delas outras verdades as quais ignorávamos e que essa arte nos faz descobrir. Mas ele não nos ensina de modo algum a conhecer as verdades primitivas que servem de elementos às outras, e quando em seu lugar colocamos nossas opiniões, nossas paixões, nossos preconceitos, longe de nos esclarecer, ele nos torna cegos, não edifica a alma, mas exaspera e corrompe o julgamento que deveria aperfeiçoar. Na cadeia de raciocínios que servem para formar um sistema, a mesma proposição aparecerá uma centena de vezes com diferenças quase imperceptíveis que escaparão ao espírito do filósofo. (ROUSSEAU, 2005, p. 149).

A exposição de Derathé (1948) e sua crítica às ideias de Masson (1916), que o identifica como um “sentimentalista” nos leva, em muitos aspectos, a entender que, para ele, Rousseau seria um racionalista, especialmente quando escreve sobre política; prova disso é o título da obra *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. De fato, no que tange às obras políticas, nosso filósofo tem como argumento central a razão, que está contida na vontade geral, conforme vemos no *Contrato Social*. Nesse contexto, para Derathé, é a razão que aprimora os instintos primitivos do homem. Sua obra propõe uma solução para impasse entre razão e consciência na filosofia rousseuniana, para ele, como dito, razão e consciência se complementam. Outrossim, para esse comentador, em Rousseau, a razão também é parte fundamental da construção da moralidade, conforme lemos:

Em Rousseau, a sensibilidade, portanto, está no primeiro plano da vida moral. Resta-nos saber o papel que é reservado à razão. Este papel não é nulo, como muitas vezes acreditamos. Claro, como nós vimos, Rousseau está preocupado em refutar o racionalismo dos juristas. São eles que ele aponta quando afirma que nem a virtude nem a lei natural podem ser fundadas apenas na razão. Para Rousseau, não se trata de excluir a razão da vida moral. Não entenderíamos, aliás, se tivéssemos que prescindir da razão na moral, porque Rousseau continua repetindo que não há moral antes da idade da razão e que devemos esperar o momento em que a razão da criança se desenvolve para começar sua educação moral. (DERATHÉ, 1948, p. 107-108, tradução nossa).

Mesmo diante da crítica de Derathé (1948) a interpretação de Masson, é fato que, na *Profissão Fé*, há elementos que levam Masson (1914) a entender que Rousseau é um crítico da razão, posto que, o raciocínio advém da razão, sendo assim, não há como separar razão e raciocínio. Além disso, o texto em questão fornece elementos para

defender uma “epistemologia sentimentalista” em Jean-Jacques Rousseau. Cassier<sup>162</sup>, em concordância com Masson, entende que, para o filósofo de Genebra, as sensações são a porta de entrada para a compreensão da realidade. Para ele, o sentido que damos à realidade só é possível por causa do sentimento, que também é responsável pelo juízo das nossas ações, assim como em Masson. Acerca da questão do sentimento, Cassier afirma:

Fecha-se aqui o círculo da teoria do sentimento de Rousseau, pois o sentimento ergue-se agora bem acima da "impressão" passiva e da mera sensação; ele assimilou a pura atividade do julgamento, da avaliação e da tomada de posição. E assim, então, atingiu sua posição central no conjunto das forças anímicas: ele aparece agora não mais como uma "capacidade" especial do eu, mas, ao contrário, como a sua própria fonte de origem - como a força primitiva do eu da qual brotam todas as outras e da qual devem se nutrir sempre se não quiserem definharem e morrer. O que capacita o sentimento a ter esse desempenho é o momento dinâmico que encerra, e forma segundo Rousseau seu caráter essencial. O retorno à dinâmica do sentimento revela uma camada profunda do eu no âmbito da qual fracassa a psicologia sensualista que se mantém na superfície das meras "sensações". Desse modo, Rousseau, partindo daí, retoma por um caminho absolutamente próprio, de Condillac a Leibniz. Historicamente, essa guinada é ainda mais notável pois não se conhece em lugar nenhum uma influência imediata das ideias básicas de Leibniz sobre Rousseau. A doutrina epistemológica inserida por Rousseau na "Profissão de fé do Vigário de Saboia" lembra-nos, frequentemente, passo a passo, os Novos Ensaios de Leibniz, mas sabe-se que esta obra só foi publicada em 1765, três anos depois do lançamento do Emílio, segundo o manuscrito da biblioteca de Hannover. (CASSIER, 1999, p. 107).

Assim como Cassier, concordamos com Masson, no tange a construção da moralidade; pois, entendemos que, em Rousseau, a consciência é autônoma e responsável pelo julgamento moral, que é independente da razão, porquanto se refere ao sentimento de amar o que é bom<sup>163</sup>. Outrossim, acerca da origem da teoria da consciência em Rousseau e da formação moral do indivíduo, aceitamos o argumento de Masson (1914), que sugere existir uma influência da obra protestante de Marie Huber (1738) na filosofia moral do nosso filósofo, o que indica traços da religião em seu pensamento a respeito da educação moral do Emílio e, também, na construção da sua religiosidade<sup>164</sup>; ainda que, nosso filósofo, não tenha feito referências diretas a Marie Huber em suas obras.

---

<sup>162</sup> CASSIER, Ernst. A questão Jean-Jacques Rousseau. São Paulo: Unesp, 1999.

<sup>163</sup> No primeiro capítulo deste trabalho expusemos a respeito da “autonomia moral em Rousseau”.

<sup>164</sup> Há pesquisadores que sugerem que as ideias de Marie Huber influenciaram não somente Rousseau, mas muitos pensadores modernos adeptos da religião natural, conforme explica Krumenacker (2002, p.225,

## Educação pública e a formação do cidadão

Além da educação para a formação do homem incorruptível, tratado no *Emílio ou da Educação*, o filósofo de Genebra também escreveu sobre a instrução do cidadão no âmbito da educação pública. No *Emílio*, no contexto da Paris moderna, uma sociedade ainda sob o Antigo regime<sup>165</sup>, nosso autor não recorreu às instituições públicas para a instrução do seu aluno fictício, devido ao fato dele considerar que elas, tal qual as sociedades dos grandes centros urbanos, estavam corrompidas. Dessa forma, a única possibilidade para a formação de um indivíduo moralmente correto, era por meio da educação doméstica, em um ambiente longe dos centros urbanos. O indivíduo, com status de “homem raro”, certamente, até por gratidão, será também um bom cidadão, será útil à sociedade, saberá fazer boas escolhas diante das situações reais da vida em sociedade.

A instituição pública já não existe, e já não pode existir, já que onde não há mais pátria já não pode haver cidadãos. Estas duas palavras, pátria e cidadão, devem ser canceladas das línguas modernas. Sei muito bem a razão disso, mas não quero dizê-la; ela nada traz ao meu assunto. Não posso encarar como instituição pública esses ridículos estabelecimentos chamados colégios. Tampouco considero a educação da sociedade, pois, tendendo essa educação a dois fins contrários, não atinge nenhum dos dois; só serve para criar homens de duas faces, que sem nada senão a si mesmos. Ora, sendo comuns a todos, estas demonstrações não enganam ninguém. São preocupações vãs. [...] Resta enfim a educação doméstica ou a da natureza. (ROUSSEAU, 2004, p. 13-14).

Se, naquele contexto francês e outros centros urbanos corrompidos, não era possível se pensar em um sistema de educação pública para formação do homem forte e incorruptível na sua individualidade; e, também, do bom cidadão, no exercício da

---

tradução nossa), “Marie Huber, nascida em 1695, neta do pastor genebrino Benedict Calandrini, filha de um banqueiro, viveu em Lyon desde 1711 com seus pais, depois seus irmãos e irmãs; de 1715 até o início da década de 1720 ela teve fortes simpatias pietistas. Ela então escreveu livros considerados hoje racionalistas, mas, muitas vezes, denunciados na época como pietistas. Ela morreu em Lyon em 1753. Influenciou um certo número de deístas ou seguidores da religião natural, incluindo Jean-Jacques Rousseau”.

<sup>165</sup> “Antigo Regime francês” é a denominação do sistema político e social da França anterior à Revolução Francesa (1789). Durante o Antigo Regime, a sociedade estava separada por classes sociais, a saber, o clero (primeiro estado), nobreza (segundo estado), burguesia e camponeses (terceiro estado). O rei governava fundamentado na teoria do direito divino natural. Uma sociedade desigual e classista. (BLUCHE, Frédéric; RIALS, Stéphane; TULARD, Jean. *Revolução Francesa*. Trad. Rejane Janowitz. Coleção L&PM E-books, 2013).

coletividade, em outros contextos e eras sociais, como em algumas sociedades antigas<sup>166</sup>, a saber, por exemplo, Creta, Esparta e Roma, citadas nas obras, *Discurso Economia Política, Contrato Social e Emílio*, era, sim, possível se pensar em um modelo de educação pública e, também, refletir acerca dos exemplos de educação da antiguidade. Além disso, na modernidade, em nações ainda não corrompidas ou com possibilidade de transformação social, seria, também, possível se pensar em uma educação pública; como, no caso da Polônia, conforme explanado por Rousseau em *Consideração sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*<sup>167</sup>. Texto em que propõe uma educação pública para a formação cidadã com bases republicanas, cujas lições se baseiam em grandes exemplos da história, além do conhecimento das leis e da economia.

A questão da educação pública é tratada por Rousseau anos antes da educação doméstica contida no *Emílio*. É no *Discurso sobre economia e política*<sup>168</sup> de 1754, que o genebrino revelou a necessidade da formação do bom cidadão, nas palavras dele,

Não é suficiente dizer aos cidadãos que sejam bons, é preciso ensiná-los a ser; e o próprio exemplo, que neste sentido é a primeira lição, não é o único meio que se deve empregar- o amor à pátria é o mais eficaz; porque, como já disse, todo homem é virtuoso, quando sua vontade particular está em conformidade com a vontade geral, e de bom grado quer aquilo que querem as pessoas que ama. (ROUSSEAU, 2017, p. 25-26).

A primeira parte do verbete em questão, trata da necessidade da concretização da vontade geral. No segundo momento, nosso autor evidencia os meios para a realizar essa vontade. É nesse momento que ele declara que só se é possível a realização da vontade geral, se houver uma sociedade virtuosa, com cidadãos comprometidos com essa vontade. Uma legislação fundamentada na vontade geral, só pode ser construída por cidadãos virtuosos.

---

<sup>166</sup> No *Discurso sobre economia política*, Rousseau cita como modelo antigos bem-sucedidos de educação os cretenses, os lacedemônios e os antigos persas, sobre esses povos, ele afirma: “Só tenho notícia de três povos que outrora praticaram a educação pública, a saber: os cretenses, os lacedemônios e os antigos persas, entre os três, ela foi bem-sucedida, tendo realizado prodígios entre os dois últimos.” (ROUSSEAU, 2018, p. 34).

<sup>167</sup> Rousseau, J.J. *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*, tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 36-40.

<sup>168</sup> Rousseau, J.J. *Discurso sobre economia e política*. Trad. de Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis, RJ, Vozes, 2017.

No texto em questão, o autor observa, dentre outras questões, a função do Estado na sociedade a partir da metáfora do corpo formado pela cabeça e pelos membros. Assim, ele evidencia que toda sociedade política é composta de interesses e regras próprias. No entanto, salienta que os cidadãos, bem como as leis, devem estar subordinados à vontade geral. A partir disso, declara:

Ao estabelecer a vontade geral como primeiro princípio de economia pública e como regra fundamental do governo, não julguei necessário examinar seriamente se os magistrados pertencem ao povo ou o povo aos magistrados e se, nos negócios públicos, deve-se consultar o bem do Estado ou o dos chefes. (ROUSSEAU, 2018, p. 17).

Diante disso, para se construir um Estado, regido pela soberania popular, é adequado garantir que todos se pautem pela vontade geral. Para isso, primeiramente, é necessário conhecê-la, distinguir vontade geral e vontade particular. Além disso, deve-se, também, fazer com que os cidadãos mantenham o interesse e empenho em garantir a liberdade uns dos outros, o que implica em abdicar de sua vontade, em benefício do coletivo. Dito isso, questiona Rousseau,

Como atender às necessidades públicas sem alterar a propriedade particular daqueles que são forçados a colaborar com elas? [...] Como se pode, ao mesmo tempo, fazer que obedeçam e que ninguém os comande, que sirvam e que não tenham senhor, sendo de fato mais livres sob uma aparente sujeição onde ninguém perde parte da sua liberdade, a não ser naquilo que pode prejudicar a do outros? A lei é a única responsável por esses prodígios. Os homens devem apenas à lei, à justiça e à liberdade. É esse órgão salutar da vontade de todos que restabelece, por meio do direito, à igualdade natural dos homens. É essa voz celeste que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública e ensina-o a agir de acordo com as máximas de seu próprio juízo. (ROUSSEAU, 2018, p. 18).

Nessa conjuntura, o governo tem como objetivo central garantir a execução e o cumprimento da lei. Outrossim, a lei precisa sempre estar em acordo com a vontade geral. Nisto ela exprime a sua sabedoria, no sentido de o sucesso da aceitação popular e a obediência à legislação, é exequível, quando ela está em concordância com a vontade geral.

Concluo, então, que da mesma forma que o primeiro dever do legislador é adequar as leis à vontade geral, a primeira regra de economia pública é administrar de acordo com as leis. Dessa forma, para um bom governo do Estado, bastará que o legislador considere toda a exigência derivada das regiões, o clima, o sol, os costumes, a vizinhança e todas as

circunstâncias próprias do povo que deverá instruir. (ROUSSEAU, 2018, p. 21).

Isto posto, Rousseau estabelece sua segunda regra essencial da economia pública, que consiste em fazer com que todas as vontades se reportem à vontade geral, isso é entendido como virtude. Onde a virtude é cultivada, a vontade geral se realiza. A lei do dever precisa estar no coração dos cidadãos. Para tanto, também é necessário que os cidadãos sejam virtuosos, isso quer dizer, bons e honestos, que compreendam e tenham interesse no cumprimento e manutenção dessa vontade. O que deve ser um costume social,

Mas, quando os cidadãos amam seu dever e os depositários da autoridade pública se empenham sinceramente em alimentar esse amor por meio de seu exemplo e atitudes, todas as dificuldades desaparecem e a administração torna-se de tal forma fácil que se libera desse ar tenebroso, cuja perfídia causa todo o mistério. (ROUSSEAU, 2018, p. 25).

Para mais, o desejo de ter cidadãos virtuosos e de compreender essa necessidade, ainda não é suficiente ao governo, é imprescindível agir, é dever do governo formar esses cidadãos, nas palavras de Rousseau:

Não é suficiente dizer aos cidadãos que sejam bons, é preciso ensiná-los a ser; e o próprio exemplo, que neste sentido é a primeira lição, não é o único meio que se deve empregar - o amor à pátria é o mais eficaz; porque, como já disse, todo homem é virtuoso, quando sua vontade particular está em conformidade com a vontade geral, e de bom grado quer aquilo que querem as pessoas que ama. (ROUSSEAU, 2018, p.26).

Assim, nosso filósofo destaca a importância do governo formar cidadãos através da educação, especialmente, uma educação pública. Nesse contexto, ainda que não tenha, no texto em questão, estipulado modelos, ou, uma sistematização, um plano educacional, ele especificou princípios sob os quais o processo educativo deve estar fundamentado. Nesse sentido, estabeleceu como preceito o educar por meio de exemplos, tanto daqueles que ficariam responsáveis pelo ensino, ou seja, professores virtuosos e exemplos de cidadãos comprometidos com a pátria, quanto trazer aos alunos lições de bons exemplos da história<sup>169</sup>. Destaca ainda que, a formação precisa levar o povo a amar sua pátria.

---

<sup>169</sup> Roma, por exemplo, mencionada em diversas obras de Rousseau, especialmente quando aborda questões políticas, é um dos exemplos citados de educação. Isso porque, segundo nosso filósofo, a nação da

Dessa maneira, Rousseau alerta para a necessidade de uma educação pública, aberta a todos, algo inexistente em seu tempo, que se tornaria um meio essencial para a consolidação de uma nação verdadeiramente republicana. Ademais, no que tange à instrução moral, sugere, para livrar os cidadãos do florescer das paixões negativas, que a educação se inicie na infância, que siga o desenvolvimento da razão, sempre pautada na vontade geral e nos preceitos republicanos, para que se possibilite aos estudantes o desenvolvimento do amor à nação. Por isso, todo governo popular e legítimo, se deseje ser bem-sucedido, deve investir em educação pública.

Uma das máximas fundamentais do governo popular ou legítimo é a educação pública, segundo as regras prescritas pelo governo e os magistrados estabelecidos pelo soberano. Se as crianças são educadas em comum sob o princípio da igualdade, se são imbuídas das leis do Estado e das máximas da vontade geral, se são instruídas a respeitá-las acima de todas as coisas, se são envolvidas por exemplos e objetos que lhe falam o tempo todo da mãe terna que os alimenta, do amor que tem por elas, dos bens inestimáveis que recebem e do reconhecimento que lhe devem, não se pode duvidar de que aprendem assim a se querer mutuamente como irmãos, a querer apenas aquilo que quer a sociedade, a substituir o falatório vão e estéril dos sofistas por ações de homens e de cidadãos, e um dia se tornarão os defensores e os pais da pátria, da qual forma por muito tempo os filhos. (ROUSSEAU, 2018, p. 33-34).

Rousseau também se ocupa da educação pública em um dos seus últimos escritos, a saber, as *Considerações sobre o governo da Polônia*<sup>170</sup>, obra circunstancial, escrita entre outubro de 1770 e junho de 1771<sup>171</sup>, momento em que já se encontrava exilado. Ele escreve esse texto a pedido dos insurgentes poloneses contrários à intervenção russa na Polônia<sup>172</sup>. Nesse contexto, é sabido que a Polônia era uma nação que despertava o

---

antiguidade possuía preocupação com a formação cidadã, entretanto, o modelo romano era, em geral, doméstico.

<sup>170</sup> Rousseau, J.J. - *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*, tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo, Brasiliense, 1982.

<sup>171</sup> FORTES, Luiz Roberto Salinas. Apresentação, Notícia preliminar; p. 7-22. In.: Rousseau, J.J. - *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*, tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo, Brasiliense, 1982.

<sup>172</sup> O pedido foi feito pelo conde de Wielhorski, que era membro da confederação dos insurgentes, grupo contrário à intervenção russa em seu país. A crise na Polônia estava configurada nos seguintes termos, conforme explica Fortes (1982, p. 10), “Três potências disputavam entre si o domínio da Polônia: a Rússia, a Prússia e a Áustria. A Rússia de Catarina II é, porém, a potência que influi decisivamente sobre a política interna polonesa e o rei Stanislas, imposto por ela, não passa de um títere sem nenhum poder efetivo. Por outro lado, no momento, em que, a guerra se desenvolve no interior da Polônia, o <<déspota esclarecido>>, Frederico o Grande, trama secretamente a partilha da Polônia, tentando estabelecer um acordo com Catarina

interesse de Rousseau; porque, mesmo sob constantes ameaças de violação da sua soberania, parte da população resistia às intempéries políticas e ameaças de usurpação territoriais; ainda que tivessem uma constituição não consolidada, como observa o filósofo de Genebra. Diante disso, as *Considerações* trazem conselhos para a reestruturação da Polônia, em caso de uma possível vitória dos insurgentes. Na obra, o genebrino traça princípios republicanos, aos moldes do *Contrato Social*, fundamentados na observância da vontade geral, que serviriam de base para a reorganização deste Estado e a elaboração do seu arcabouço legal, dentre outros aspectos abordados. Para que a reestruturação obtivesse êxito, era fundamental a formação de cidadãos por meio da educação pública.

Eis aqui o artigo importante. É a educação que deve dar às almas a forma nacional e dirigir de tal forma suas opiniões e seus gostos, que elas sejam patriotas por inclinação, por paixão, por necessidade. Uma criança, abrindo os olhos, deve ver a pátria e até à morte não deve ver mais nada além dela. Todo verdadeiro republicano sugou com o leite de sua mãe o amor de sua pátria, isto é, das leis e da liberdade. Esse amor faz toda sua existência; ele não vê nada além da pátria e só vive para ela; assim que está só, é nulo; a partir do momento em que não tem mais pátria, não existe mais; e se não está morto, é pior do que isso. (ROUSSEAU, 1982, p. 36).

Nesse sentido, segundo nosso filósofo, é aconselhável que a educação do polonês passe pelo conhecimento da sua história, seus costumes e pelo saber da sua legislação. De acordo com esses princípios, as instituições públicas de ensino polonesas precisariam elaborar um currículo com vistas ao desenvolvimento humano, ao respeito e ao amor à nação. Dessa maneira, seria possível dar condições ao povo para que conheça sua pátria e desenvolva a tão necessária devoção a ela. Além do exposto, a proposta curricular a ser desenvolvida, precisaria estar prevista e regulamentada pela constituição do Estado, para garantia do seu cumprimento. Outrossim, acerca do currículo, Jean-Jacques também sugere exercícios físicos e coletivos, que, para ele, são essenciais para o desenvolvimento do educando. Por fim, como última preocupação em relação à estrutura escolar, ele destaca que todos aqueles que ficarem responsáveis pelo ensino e gestão da instituição,

---

e Maria Tereza da Áustria. Em agosto de 1772 dá-se a primeira partilha, cada qual das três potências anexando partes do território polonês.”

fossem poloneses e tivessem uma conduta aprovada mediante a opinião pública, nas palavras dele,

Eles só devem ter poloneses como professores, todos casados, se possível, todos distinguidos por seus costumes, por sua probidade, por seu bom senso, por suas luzes e todos destinados a empregos, não mais importantes nem mais honrosos, pois isso não é possível, mas menos penosos e mais brilhantes, quando, ao fim de um certo número de anos, tiverem bem preenchido os primeiros. (ROUSSEAU, 1982, p. 37).

Ainda a respeito das instituições públicas de ensino, o autor das *Considerações* adverte para que a educação seja para todos os cidadãos poloneses e que não haja distinções entre classes sociais, especificamente, ricos e pobres não devem ser separados. Dessa forma, ele nos conduz a vislumbrar um ideal de escola pública, “gratuita” e “aberta” a todos. Ressalta ainda, que em caso de não ser possível a total gratuidade, que, ao menos, as mensalidades sejam acessíveis ao grande público e, ainda, sugere como alternativa, para a garantia do acesso, um sistema de distribuição de bolsas de ensino. Sobre isso, ele explica:

Não seria possível fixar em cada colégio um certo número de lugares puramente gratuitos, isto é, a expensas do Estado, que na França se chamam bolsas? Tais lugares, dados aos filhos dos pobres fidalgos que houvessem de ato merecido da pátria, não como uma esmola, mas como uma recompensa pelos bons serviços dos pais, tornar-se-iam sob esse título honrosos e poderiam produzir uma dupla vantagem que não seria de se negligenciar. (ROUSSEAU, 1982, p. 37).

É importante destacar que nosso autor não propõe no texto uma sistematização metodológica, curricular e de gestão para a educação pública da Polônia. Na verdade, seu objetivo era, assim como em toda sua obra, pensar em princípios para que aquela sociedade polonesa estruturasse seu sistema público de ensino. Posto que, como dissemos, a educação é instrumento fundamental para a formação de indivíduos comprometidos com o coletivo, defensores da pátria e submissos à vontade geral.

A partir do exposto, assim como Rousseau propõe no *Emílio*, no contexto da educação doméstica, nas *Considerações*, ele também recorre à educação negativa, como estratégia para educação moral. Conforme expõe, “Não direi nunca o bastante que a boa educação deve ser negativa. Impeçam os vícios de nascer e tereis feito o suficiente pela virtude” (ROUSSEAU, 1982, p. 38).

No contexto da educação pública, sobre a educação negativa, ainda é importante destacar as considerações de Cassirer<sup>173</sup>, que esclarece que esse instrumento de formação moral, explanado por Rousseau, especialmente no *Emílio*, evidencia uma crítica ao moralismo da época, que, desde a infância, se pautava em lições de moral, por meio de fábulas, que não faziam sentido para as crianças. Por esse motivo, conforme explica o comentador, o uso de fábulas na educação moral, e as tais lições, podem promover o desenvolvimento precoce e não natural da razão. Por causa disso, é que Rousseau defendia uma educação negativa, tanto no âmbito doméstico, quanto público, porquanto retarda ensinamentos morais e, ao mesmo tempo, proporciona o amadurecimento das faculdades cognitivas. Sobre essa questão, diz Cassirer:

É inútil querer forçar esta eficácia antes do tempo. Rousseau critica incisivamente todo “moralismo” como tal, toda inculcação de verdade morais abstratas, mesmo que esta inculcação seja feita sob uma forma supostamente apreensível pela criança, como, por exemplo, a fábula. Também aqui, ele defende a educação negativa. O educador não pode acelerar o desenvolvimento da razão; ele só pode preparar-lhe o caminho à medida que afasta os obstáculos que o obstruem. (CASSIRER, 1999, p.188).

Ainda sobre as *Considerações*, nosso filósofo prevê aos poloneses a liberdade de escolher entre a educação pública e a doméstica, caso seja esse o desejo de cada família. Entretanto, assim como propõe no *Emílio*, salienta que é preciso proporcionar a essas crianças momentos de exercícios coletivos. Isso para que elas exercitem e desenvolvam senso de coletividade. Sugere para tanto, como sugeriu no *Emílio*, atividades e jogos lúdicos públicos, assim, as crianças teriam a oportunidade de aprender a conviver em comunidade.

A partir das reflexões apresentadas por Rousseau na obra em questão, entendemos que a educação se torna em sua obra um meio para a construção de vínculos sociais. Nesse sentido, para uma nação ainda não corrompida, ou com possibilidades de transformação, é fundamental o estabelecimento de uma educação pública nacional. Somente por meio dela, seria possível formar bons cidadãos. Entretanto, como vimos, esse sistema educacional deve ser diferente daqueles praticados pelas monarquias em declínio daquele período histórico. Nesse ínterim, a educação pública só era plausível em nações onde

---

<sup>173</sup> CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal, Jézio Gutierrez, revisão Isabel Maria Loureiro. São Paulo, UNESP, 1999.

ainda fosse possível restaurar a liberdade do povo, para as demais, como a França, resta a educação natural. Isso porque, como se sabe, para Rousseau, nas sociedades corrompidas, suas escolas reproduzem a corrupção do coletivo, ou seja, ecoam os preconceitos e vícios das sociedades em que estão inseridas.

Nosso filósofo, como mencionamos, era crítico das instituições de ensino que predominavam naquele período. Inclusive, evidenciava que estava desacreditado da educação promovida por essas escolas. Naquele tempo, os colégios eram majoritariamente dirigidos por grupos religiosos<sup>174</sup>, como os jesuítas<sup>175</sup> e, também, os lassalistas<sup>176</sup>. Porém, em número mais escassos, havia, também, na França e outras regiões europeias, no período moderno, além das instituições citadas, algumas escolas de orientação protestante e outras sem viés religioso<sup>177</sup>. Sobre essas instituições, declara Rousseau no *Emílio*,

A instituição pública já não existe, e já não pode existir, já que onde não há mais pátria, já não pode haver cidadãos. Estas duas palavras, pátria e cidadão, devem ser canceladas das línguas modernas. Sei muito bem a razão disso, mas não quero dizê-la; ela nada traz ao meu assunto. Não posso encarar como instituição pública esses ridículos estabelecimentos chamados colégios. Tampouco considero a educação da sociedade, pois, tendendo essa educação a dois fins contrários, não atinge nenhum dos dois; só serve para criar homens de duas faces, que sempre parecem atribuir tudo aos outros, e nunca atribuem nada senão a si mesmos. (ROUSSEAU, 2004, p. 13).

Jean-Jacques, ao refletir sobre esses colégios, não estava, necessariamente, preocupado com o modo como esses estabelecimentos se organizavam, mas, no que esses se pautavam enquanto valores educacionais e seus conteúdos. Isso porque, do ponto de vista antropológico, sua preocupação central era o homem e qual a formação essas escolas

---

<sup>174</sup> MONROE, P. *História da educação*. Vol. 34. São Paulo: Nacional, 1956.

<sup>175</sup> Segundo Monroe (1956), os jesuítas combinavam a catequese e o ensino dos conteúdos formais da época. Os colégios não era para todos e suas práticas eram pouco convidativas. Entretanto, eram escolas bem sistematizadas em comparação com as demais. Havia muitos colégios jesuítas e todos eles se orientavam pelo estatuto desenvolvido por essa ordem religiosa, a *Ratio Studiorum*, a saber, era uma coletânea de regras e prescrições práticas detalhadas, que deveriam ser seguidas pelos padres jesuítas. Nesse sentido, havia um zelo pelo ensino. Esses colégios atendiam a uma pequena parcela privilegiada da população.

<sup>176</sup> Escolas fundadas a partir da concepção de *João Batista de La Salle*, sacerdote e educador francês do século XVII. Esses colégios eram destinados, especialmente, aos pobres e artesãos.

<sup>177</sup> MONROE, P. *História da educação*. Vol. 34. São Paulo: Nacional, 1956.

proporcionava aos indivíduos. Assim, de igual modo, a abordagem da temática educacional em Rousseau era antropológica, focada no desenvolvimento da criança, entendendo essa como um ser em desenvolvimento, o que o diferenciava da abordagem epistemológica vigente. Diante disso, por meio das suas reflexões, ele “lançou luz” a respeito da forma como os homens eram educados e o resultado dessa educação. Por isso, demonstrou como a educação daquele tempo levava os sujeitos a uma formação contrária à sua natureza, que, como dissemos, só reproduziriam os vícios e paixões das sociedades corrompidas. Nesse sentido, nosso filósofo, privilegiou o conhecimento a respeito do homem, ao propor um resgate do sujeito que obedece aos desígnios da natureza e se aproxima do amor-de-si, que o impediria de reproduzir hábitos negativos daquela época.

Também a respeito da reflexão sobre as escolas religiosas e as ideias sobre educação em Rousseau, o comentador Cassirer<sup>178</sup> esclarece que, aquelas instituições reproduziam dogmas do cristianismo, como, por exemplo, o do pecado original, usado pelos religiosos como justificativa para as paixões e hábitos negativos da população. Entretanto, como mencionamos no segundo capítulo deste trabalho, o filósofo de Genebra, era contrário a essa tese religiosa. Para ele, a origem do mal humano está no aflorar do amor-próprio, proporcionado pelo convívio social e que, portanto, pode ser evitado. Concepção diferente das igrejas cristãs que, em geral, defendem que o mal surgiu na humanidade devido ao pecado original<sup>179</sup>. Aqui, conforme Cassirer, nosso filósofo, inovou ao mostrar que o mal moral não estava no homem em si, mas em outra fonte. Por isso, pautar uma formação moral a partir desta base religiosa, conforme vigorava na época, era um erro. Sobre essa questão, afirma Cassirer,

Para Rousseau, a solução desse dilema reside em deslocar a responsabilidade para um ponto no qual ninguém antes dele jamais a procurou em criar de certo modo um novo sujeito da responsabilidade, da imputabilidade. Este sujeito não é o indivíduo isolado, mas a

---

<sup>178</sup> CASSIRER, E. A questão Jean-Jacques Rousseau. São Paulo: UNESP, 1999.

<sup>179</sup> Conforme já tratamos neste trabalho, o dogma do pecado original, defendido majoritariamente pelos cristãos católicos romanos e as principais vertentes protestantes, consiste na crença, baseada nos três primeiros capítulos do livro de Gênesis, da Bíblia, que através da história de “Adão e Eva”, intitulada muitas vezes como “A queda do homem”, explica como o mal entrou no mundo, como uma maldição divina, devido a desobediência a Deus, cometidos pelo primeiro homem e a primeira mulher (Adão e Eva). O conceito do “pecado original”, segundo Santo Agostinho, consiste na realidade do pecado original em cada ser humano, que necessita do batismo para ser liberto desse poder negativo presente na natureza humana. Entendam, inclusive, que as crianças eram pecadoras porque herdaram o pecado de Adão. Esse viés, dava ênfase à concupiscência e à desordem interior como consequência do pecado original. Nesse sentido, as crianças deveriam ser batizadas pois, somente assim, seriam redimidas do pecado original (QUEIROGA, Andrés Torres. *Repensar o mal: da ponerologia à teodiceia*. São Paulo: Paulinas, 2011.).

sociedade humana. O indivíduo em si, tal como saiu das mãos da natureza, encontra-se ainda fora da oposição entre o bem e o mal. (CASSIRER, 1999, p. 73).

Ainda concernente a educação pública, é importante salientar que nosso filósofo, tanto no *Discurso sobre economia e política*, quanto nas *Considerações*, não aborda a relação “religião e educação pública”; não obstante, como vimos, especialmente por meio de suas declarações no *Emílio* (2004, p. 13), é possível afirmarmos que ele era um crítico das escolas religiosas da época. Nesse sentido, a posição de Rousseau quanto à formação cidadã, especialmente, quando explana sobre a educação formal e religiosa promovida pelas instituições públicas confessionais daquele período, além de estar presente na obra *Emílio*, também é debatida entre ele e Beaumont na *Carta*<sup>180</sup> que o envia para se defender das acusações de anticristianismo. Segundo o arcebispo (2005, p. 221), fundamentado na tese do pecado original<sup>181</sup>, conforme já mencionamos, toda criança já nasce em pecado, por isso, todas devem receber lições de moralidade cristã, conhecer os atributos divinos, saber o que é o mal, para não o praticar; e, ainda, para ter controle das paixões. Por esse motivo, condena a proposta educativa de Rousseau na obra *Emílio*, especialmente a educação negativa<sup>182</sup>.

II. Que empreitada, meus caríssimos irmãos! A educação dos jovens é um dos objetos mais importantes da solícitude e do zelo dos pastores. Sabemos que, para reformar o mundo, tanto quanto permitem a fraqueza e a corrupção de nossa natureza, bastaria observar, sob a direção e a influência da graça, os primeiros lampejos de luz da razão humana, tomá-los cuidadosamente e dirigi-los para o caminho que conduz à verdade. Com isso, esses espíritos, ainda livres de preconceitos, estariam sempre em guarda contra o erro; esses corações, ainda livres de grandes paixões, absorveriam as impressões de todas as virtudes. Mas a quem conviria mais do que a nós, e a nossos colaboradores no santo ministério, velar assim pelos primeiros momentos da juventude cristã; administra-lhe o leite espiritual da religião, a fim de que cresça para a salvação; preparar desde cedo, por meio de lições salutares, adoradores sinceros do verdadeiro Deus,

---

<sup>180</sup> ROUSSEAU, J – J. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre religião e a moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques e outros, org. Ed. Estação Liberdade. 2005

<sup>181</sup> Conforme mencionamos, segundo Cassirer (1999), as escolas cristãs da idade moderna se pautam na tese do pecado original. Portanto, para os religiosos dirigentes das escolas, toda criança nasce em pecado e precisa ser moralmente instruída desde a infância. Um recurso didático comum utilizado naquelas escolas confessionais eram as fábulas que traziam “lições de moral”.

<sup>182</sup> Falamos sobre a condenação da obra *Emílio ou da Educação* e seu autor, feita pela igreja Católica de Paris, na pessoa do seu, então, arcebispo, *Christophe de Beaumont*, por meio da *Carta Pastoral*, e sua crítica à educação negativa, no primeiro capítulo desta tese. Entretanto, para compreensão do tema proposto neste terceiro capítulo, é importante retornarmos novamente a esta questão.

súditos fiéis do soberano, homens dignos de serem o suporte e o ornamento da pátria? III. Ora, meus caríssimos irmãos, o autor de *Emílio* propõe um plano de educação que, longe de estar em concordância com o cristianismo, não é sequer apropriado para produzir cidadãos ou homens. Sob o vão pretexto de restituir o homem a si próprio e de fazer de seu aluno o aluno da natureza, ele estabelece como princípio uma assertiva desmentida não apenas pela religião, mas também pela experiência de todos os povos e de todos os tempos. (BEAUMONT, 2005, p. 221).

Christophe de Beaumont entende que Rousseau propõe no *Emílio ou Da Educação* uma espécie de “não educação”, na qual o aluno personagem seria, simplesmente, deixado a cargo da natureza e de suas luzes naturais. No entanto, como sabemos<sup>183</sup>, nosso filósofo, mesmo na educação pública, se vale da educação negativa, que não se trata de uma “não educação”, como pensa o então arcebispo de Paris, mas de preparar o aluno para que tenha condições emocionais e cognitivas para refletir sobre questões morais e religiosas no momento propício.

Para Jean-Jacques, conforme explicado, é apenas na juventude que o aluno se encontra preparado para a educação moral, posto que, epistemologicamente, primeiro é necessário o estudo do empírico, que o discente aprendeu durante toda sua infância, para depois ser capaz de compreender o abstrato. Emílio, além de possuir aprimorada a faculdade de aprender, passa a conviver efetivamente com a sociedade e, conseqüentemente, torna-se suscetível às paixões. Nesse momento, a moral é útil a ele, assim como o conhecimento religioso, como parte integrante da moral, também o será.

Nesse sentido, como explanamos, para Jean-Jacques, o conhecimento religioso, bem como, princípios morais, são abstratos, porquanto, não devem ser introduzidos na infância; no entanto, apenas na idade da razão. Essa é uma concepção contrária à de Beaumont. Para o filósofo de Genebra, como evidenciamos, a criança não tem ainda a capacidade de entender conceitos, ou ideias abstratas, conforme são as do cristianismo. Assim, para exemplificar sua tese, Rousseau, na *Carta a Beaumont*, explica que toda criança que acredita em Deus seria uma “idólatra”, ou teria uma visão antropomórfica sobre o ser divino. Sobre isso nosso filósofo argumenta,

---

<sup>183</sup> Ao longo deste capítulo, especialmente no primeiro tópico, a saber, *A educação natural e a formação do homem*, expomos o conceito de educação negativa e suas implicações.

Eis precisamente o erro a que leva a ordem de Locke. Tendo chegado, não sei como, à ideia abstrata da substância, vemos que para admitir uma substância única seria preciso supor nela qualidades incompatíveis que se excluem mutuamente, como o pensamento e a extensão, das quais uma é essencialmente divisível e a outra exclui toda divisibilidade. Concebemos, de resto, que o pensamento, ou, se quiserem, o sentimento, é uma qualidade primitiva e inseparável da substância a que pertence e que o mesmo ocorre com a extensão em relação à sua substância. Daí se conclui que os seres que perdem a substância a que ela pertence e, por conseguinte, a morte não passa de uma separação de substâncias, e os seres em que essas duas qualidades estão reunidas são compostos de duas substâncias às quais essas duas qualidades pertencem. Ora, considerai agora que distância ainda permanece entre a noção das duas substâncias e a da natureza divina! Entre a ideia incompreensível da ação de nossa alma sobre nosso corpo e a ideia da ação de Deus sobre todos os seres! As ideias de criação, de aniquilação, de ubiquidade, de eternidade, de onipotência, a ideia dos atributos divinos, todas essas ideias que tão poucos homens conseguem ver de tão confusas e tão obscuras que elas são, e que nada têm de obscuro para o povo, porque ele não compreende absolutamente nada disso, como se mostrarão elas com toda a sua força, isto é, com toda a sua obscuridade aos jovens espíritos ainda ocupados com as primeiras operações dos sentidos e que só concebem o que tocam? (ROUSSEAU, 2004, p.359).

Percebemos nas palavras de Jean-Jacques, que os conceitos que direcionam os ensinamentos religiosos, são demasiadamente complexos para o entendimento de um ser ainda em formação. O próprio homem, no decorrer da história, muitas vezes, não foi capaz, em princípio, de conceber a ideia de essência pura, ou de um único Deus, onipotente, onipresente, onisciente, não corpóreo, dentre outros predicativos cristãos atribuídos ao ser superior; são conceitos que vão além da imaginação. Prova disso, reflete Rousseau, são as religiões dos povos antigos, que, em geral, são politeístas e seus deuses são antropomórficos; e o são porque seu entendimento está diretamente ligado à sua imaginação e as imagens apreendidas a partir dos seus sentidos, do concreto. Foi somente com o passar dos tempos, com o exercício do seu entendimento e, dessa forma, o aprimoramento da capacidade de abstrair, principalmente quando foi capaz de conceber o conceito de substância, que o homem construiu, independentemente de sua imaginação, a ideia de Deus, como potência máxima, como causa primeira. Em decorrência disso, a criança pode ser comparada ao indivíduo primitivo, que ainda opera pela faculdade de sentir e, a partir da imaginação, concebe suas ideias, isso evidencia que não está preparada para o estudo religioso. Assim, a partir desses argumentos expostos, percebemos que, quando Rousseau afirma que a criança religiosa se torna uma idólatra, é porque professa

algo que não compreende e, ainda, adora um ser criado pela sua imaginação. No *Emílio*, nosso autor elucida essa questão,

Assim, toda criança que acredita em Deus é necessariamente idólatra, ou pelo menos antropomórfica, e, se acontece que a imaginação tenha visto Deus, é muito raro que o entendimento o conceba. Eis precisamente o erro a que leva a ordem de Locke. Tendo chegado, não sei como, à ideia abstrata da substância, vemos que para admitir uma substância única seria preciso supor nela qualidades incompatíveis que se excluem mutuamente, como o pensamento e a extensão, das quais uma é essencialmente divisível e a outra exclui toda divisibilidade. Concebemos, de resto, que o pensamento, ou, se quiserem, o sentimento, é uma qualidade primitiva e inseparável da substância a que pertence e que o mesmo ocorre com a extensão em relação à sua substância. Daí se conclui que os seres que perdem a substância a que ela pertence e, por conseguinte, a morte não passa de uma separação de substâncias, e os seres em que essas duas qualidades estão reunidas são compostos de duas substâncias às quais essas duas qualidades pertencem. Ora, considerai agora que distância ainda permanece entre a noção das duas substâncias e a da natureza divina! Entre a ideia incompreensível da ação de nossa alma sobre nosso corpo e a ideia da ação de Deus sobre todos os seres! As ideias de criação, de aniquilação, de ubiquidade, de eternidade, de onipotência, a ideia dos atributos divinos, todas essas ideias que tão poucos homens conseguem ver de tão confusas e tão obscuras que elas são, e que nada têm de obscuro para o povo, porque ele não compreende absolutamente nada disso, como se mostrarão elas com toda a sua força, isto é, com toda a sua obscuridade aos jovens espíritos ainda ocupados com as primeiras operações dos sentidos e que só concebem o que tocam? (ROUSSEAU, 2004, p.359).

Ao refletirmos sobre a proposta educativa de Rousseau, em especial, a defesa da educação negativa, pudemos identificar a diferença entre o que nosso filósofo propõe como formação moral, tanto no âmbito público, coletivo, quanto na educação doméstica, daquilo que era defendido e praticado pelas escolas de orientação religiosa. As ideias de Rousseau sobre formação humana são inovadoras e revolucionárias quando as comparamos com práticas educativas tradicionais dos colégios religiosos. Para ele, o homem deve agir por interesses naturais e não por imposição de regras exteriores, deve valer sempre da sua liberdade, das suas luzes naturais, que são capazes de o guiar em sua jornada formativa. O educador age apenas como um mediador desse processo; o verdadeiro mestre é a natureza. Outro aspecto inovador da educação em Rousseau, está em contrapor uma educação meramente intelectualizada, que coloca ênfase no ensino formal, mediado apenas por livros, que, muitas vezes, não fazem sentido para o estudante. Jean-Jacques Rousseau, ao contrário disso, dá destaque ao movimento do corpo e a

práticas lúdicas, além de sugerir leitura de obras que fazem sentido para o universo do educando, que o ajude em seu desenvolvimento. Por fim, destacamos que, de certa forma, diferente do ensino tradicional, o “aluno” do filósofo de Genebra, também é protagonista da sua formação.

Outrossim, outro aspecto revolucionário das ideias do nosso autor, além do exposto, versa sobre o fato dele ter pensado em uma educação acessível a todos e identificado a necessidade dos poloneses estreitarem laços entre si e desenvolverem relações comunitárias sólidas, por meio da educação pública. Por isso, o convite às famílias que optarem por uma educação doméstica, permitissem que suas crianças participassem de atividades coletivas, para o exercício da sociabilidade, no intuito de uma formação cidadã exitosa. Dessa maneira, na Polônia, a formação pública se tornaria parte essencial para a reestruturação e consolidação daquela sociedade, cujas máximas políticas e educacionais, pensadas para ela por Rousseau, são princípios que, conforme entendemos, poderiam ser estendidos a todo país que desejasse caminhar rumo a uma nação republicana que tenha em vista o exercício da vontade geral.

Segundo Almeida Júnior (2009), em Rousseau, formar cidadãos por meio da educação pública seria, em suma, possibilitar uma transformação social que começaria desde a infância. O sujeito orientado desde a primeira fase da vida, em sua esfera individual, o conduzirá, necessariamente, a ser um bom homem e um cidadão comprometido com sua comunidade. De acordo com o estudioso (2009, p.77), o indivíduo não pode, “tomar-se por unidade absoluta, mas sempre como unidade fracionada”. Para ele, essa transformação pela qual o indivíduo passa por meio da educação pública, pensada por Rousseau, é a única garantia de usufruir da sua liberdade no estado civil. Ademais, a educação tradicional, oferecida pela sociedade, não garantia o exercício das liberdades individuais, em razão de, não formar indivíduos moralmente corretos e comprometidos com a vontade geral e, por isso, não poderiam ser cidadãos virtuosos. Assim, apenas pela implementação dos preceitos de educação pública trazidos por Jean-Jacques Rousseau, cujos valores evitariam o egoísmo, a avareza, em suma, as paixões negativas, levariam os cidadãos a amarem sua pátria e se sacrificarem por ela. Diante disso, afirma Almeida Júnior:

O sucesso positivo da educação pública deve ser garantido por um artifício: é preciso que o Estado substitua os pais na tarefa de educar os filhos. Dois são os motivos que justificam essa necessidade. Primeiro,

se o Estado cumpre o dever de zelar pela educação das crianças adquire o direito de exigir delas o comportamento virtuoso de que tem necessidade. Segundo a legitimidade mais sólida de tal substituição justifica-se no interesse geral, pois o Estado sente os efeitos da educação que os filhos recebem dos pais; se tal educação os faz levar em conta apenas os seus interesses, o Estado ficará à mercê das vontades dos particulares. Os cidadãos devem amar a pátria “com aquele delicado sentimento que cada homem só tem por si mesmo”. Este delicado sentimento é o amor-de-si, o qual, ao se desenvolver com toda a comunidade, com todo o corpo da nação, fazendo dele apenas parte de um todo. (ALMEIDA JÚNIOR, 2009, p. 79).

Conforme vimos até aqui, até mesmo quando trata de educação, seja ela doméstica ou pública, o pensador de Genebra não deixou de estabelecer uma correlação entre educação e religião, da mesma forma como fez, quando debateu assuntos políticos e morais. O tema religioso, independente de qual seja, sempre está presente em sua filosofia. Aqui, como vimos, para ele, não há como tratar da educação moral e formação cidadã dos indivíduos, sem passar pelas questões religiosas. Prova disso, é a quantidade de vezes em que tópicos religiosos compuseram suas reflexões filosóficas. Conforme refletimos, o genebrino, ao problematizar a formação moral dos sujeitos, destacou a ineficiência, na perspectiva dele, das escolas confessionais não terem contribuído para a formação de bons cidadãos. Ao contrário, para ele, como dissemos, esses colégios apenas reproduziam o modo corrompido das sociedades decadentes.

Além da relação entre religião e educação e do posicionamento de Rousseau a respeito das instituições de ensino confessionais da era moderna, a obra do nosso filósofo também se tornou um meio para pensarmos em uma educação voltada para a implementação do princípio da tolerância religiosa. O que não era uma preocupação das escolas religiosas da época, ao contrário, havia nelas uma reprodução e valorização do conjunto de dogmas a qual cada uma pertencia. Nesse sentido, o ideal de formação humana em Rousseau, pretendeu, dentre os objetivos listados até aqui, educar indivíduos para o exercício da tolerância.

### **Educação para a tolerância religiosa**

A tolerância religiosa é um princípio essencial na obra de Rousseau, e é uma matéria recorrente em sua obra, pois, exprime, dentre outras questões, sua preocupação

com a conservação das sociedades. Isso porque, a intolerância religiosa está intrinsecamente ligada à intolerância civil e, por vezes, tem como consequências guerras e desestabilização das sociedades.

Nesse contexto, até aqui, abordamos neste trabalho, o tema da tolerância quando tratamos da filosofia moral e política em Rousseau, por meio das reflexões sobre a *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, no *Emílio*; também, acerca da religião civil, no *Contrato Social*; e, ainda, quando expomos o debate entre Jean-Jacques e Christophe de Beaumont; e, por fim, nas *Cartas Escritas da Montanha*, momento em que falamos sobre seus questionamentos a respeito da sua condenação em Genebra. O que evidencia a importância da compreensão desta matéria para nosso filósofo. Nesse sentido, a questão da tolerância, além do que mencionamos, também é importante para a temática da educação, conforme veremos a seguir.

Além das obras citadas, o romance filosófico epistolar *Júlia ou A Nova Heloísa*<sup>184</sup>, publicado em 1761, sucesso à época, também traz elementos para pensarmos no problema da intolerância religiosa. O romance narra a paixão amorosa entre Julie d'Étange, uma jovem nobre e seu tutor, Saint-Preux, um plebeu. Este último, cede aos encantos de sua jovem aluna. Saint-Preux e Julie se apaixonam, mas sua diferença de classe social os obriga a manter seus sentimentos em segredo, devido às convenções sociais que impedem que esse amor se concretize. Ela, depois de ter sido prometida por sua família, se casa com o Barão de Wolmar e decide ser fiel ao seu marido. Saint-Preux deixa a cidade e vai para Paris e, também, Londres, de onde escreve para Julie. Ambos os personagens trocam, então, muitas cartas e procuram uma resposta para o dilema que seus sentimentos lhes impõem, e para a situação complexa em que se encontram. Essas cartas, além do dilema amoroso, são também fonte de reflexões filosóficas, das quais analisaremos a questão da tolerância religiosa.

Pinto-Ramos<sup>185</sup>, na obra, *El Deísmo Religiosos de Rousseau* (1982), acredita que *A Nova Heloísa* e a concepção acerca da religião de cada um dos personagens principais, são uma referência à tolerância religiosa. Isso porque, cada personagem retrata uma vertente religiosa daquele período histórico. Há, no romance, uma devota, um racionalista

---

<sup>184</sup> ROUSSEAU, J.J. *Júlia ou A Nova Heloísa*. Trad. Fulvia M. Moretto. Editora Hucitec, São Paulo, SP; 2018.

<sup>185</sup> RAMOS, Antônio Pintor. *El Deísmo Religiosos de Rousseau*. Universidad Pontificia Salamanca. 1982.

e um ateu. Júlia é protestante, já Saint-Preux é racionalista e o Barão Wolmar ateu. Todos esses personagens, apesar do dilema amoroso em que se encontram, convivem de forma tolerante, mesmo quando debatem temas metafísicos e religiosos.

Na análise dessas relações, Pinto-Ramos problematiza, primeiramente, a questão religiosa no campo individual. Ao refletir, por exemplo, sobre o comportamento moral de Wolmar, que é ateu, observa que ele é um homem virtuoso, tem uma conduta moralmente aprovada, o que, para algumas interpretações, pode ser uma incongruência na filosofia de Rousseau. Isso porque, muitos compreendem que nosso filósofo possuiu uma postura intolerante para com ateus<sup>186</sup>. Entretanto, a “intolerância” de Rousseau não é para com ateus, mas para com o “fanatismo ateu”, que conduz à intolerância, tal qual o fanatismo religioso. Sobre a conduta moral de Wolmar e questão do ateísmo, reflete Ramos,

Júlia, uma esposa e mãe feliz, tem uma grande preocupação, alimentada pelo que ela considera uma incongruência, entre o comportamento exemplar do marido e as crenças sustentáveis deste: “este homem [Wolmar] tão sábio, tão razoável, tão longe de qualquer tipo de vício, tão pouco escravo das paixões humanas, não acredita em nada que recompense a virtude e, através da inocência, leva no fundo do seu coração a horrível paz dos malvados”. A última frase de Saint-Preux é dura sem qualquer tipo de paliativos. Em primeiro lugar, não se compreende como Wolmar, modelo de homem razoável, consegue manter crenças que estão em total desacordo com os padrões de comportamento que põe em prática, crenças que Júlia acertou no mesmo dia do seu casamento, como já vimos antes. Dada a abordagem rousseauiana anterior, a virtude carece de qualquer significado se o seu fundamento religioso não for aceito, porque a ordem dentro da qual tem significado ficaria sem fundamento suficiente. Uma passagem escrita pouco antes é contundente neste ponto e expõe uma posição já definitiva em Rousseau: “Não entendo que se possa ser virtuoso sem religião; mantive por muito tempo esta opinião errônea, da qual estou completamente de volta”. As crenças de Wolmar são as de uma pessoa má e este termo tem um significado muito forte em Rousseau: aquele que conscientemente faz o mal pelo mal, e não aquele que por fraqueza e ignorância pode agir num determinado momento como mau. A situação fica tensa porque é evidente que Wolmar não é mau e a forte entrada de Saint-Preux no palco coloca a necessidade imperiosa de explicar o “ateísmo” de Wolmar. (RAMOS, 1982, p. 76-77, tradução nossa).

---

<sup>186</sup> Sobre essa questão, vale lembrar da passagem da *Nova Heloisa* em que Rousseau afirma, “Nenhum verdadeiro crente poderia ser intolerante nem perseguidor. Se eu fosse magistrado e se a lei decretasse pena de morte contra os ateus eu começaria por mandar queimar como tal quer que viesse denunciar um outro” (ROUSSEAU, 2018, p. 508). Aqui, Rousseau apenas faz um raciocínio conjectura, expõe um raciocínio hipotético, o que não significa que seja favorável à pena de morte por ateísmo. Na verdade, o Estado, na perspectiva dele, deve punir intolerantes, não necessariamente com a morte.

Entretanto, a questão que se coloca é, seria possível ser virtuoso sendo ateu? Questionamento posto pelo comentador, a partir da sua interpretação da obra de Rousseau. Para compreender essa questão, a saber, como se pode ser, ao mesmo tempo, ateu e virtuoso, Pinto-Ramos investiga, primeiramente, a origem do ateísmo.

Segundo Ramos, o ateísmo pode ter surgido a partir de três hipóteses. Primeiramente, por uma ausência de racionalidade, como no caso do homem selvagem; isso quer dizer, esse sujeito não poderia conceber Deus, por não conseguir abstrair a ideia da sua existência. A segunda possibilidade é devido a má-fé, como a postura de alguns intelectuais, poderia ser fruto de uma visão racionalista. Por último, Ramos lembra o ateísmo derivado do orgulho filosófico, tratado por Rousseau em diversos momentos, especialmente na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, no *Emílio*. Entretanto, lembra o estudioso em questão, que o personagem Wolmar não se encaixa em nenhuma dessas hipóteses. Segundo ele, esses são os motivos do ateísmo de Wolmar:

O que levou Wolmar a rejeitar a metafísica, a quem se aproximou de boa fé? Obviamente, não foi uma deficiência de racionalidade, mas, sim, o silenciamento de todos os “sentimentos íntimos” que o colocariam na rota imediata, posteriormente reforçada por caminhos racionais de acesso a Deus: “A prova interna ou do sentimento que lhe falta, e este é o único que pode torná-lo irrefutável”. A desconfiança exorbitante na consciência, por um excesso de racionalismo que não é “racional”, leva Wolmar a optar por uma concepção naturalista do mundo, de acordo com o qual isso lhe é apresentado como resultado aleatório de um choque de forças cegas. (RAMOS, 1982, p. 84-85, tradução nossa).

Dessa forma, entendemos que, para Ramos, o ateísmo de Wolmar advém dos seus sentimentos íntimos e por um excesso de racionalidade. Origina-se, também, da desconfiança para com as religiões positivas<sup>187</sup> das sociedades moralmente decadentes, como a de Clarens. Nesse contexto, o personagem é um crítico das instituições religiosas predominantes à época. Ele se opõe, em especial, ao fanatismo e às superstições. Apesar de ter recebido educação religiosa, Wolmar se matinha contrário ao que lhe haviam ensinado. Para ele, eram dogmas e rituais ilógicos, sem sentido. O posicionamento crítico do personagem Wolmar quanto às crenças e os cerimoniais religiosos, se assemelham àqueles do Vigário de Saboia, o que evidencia a opinião crítica do autor de ambos os

---

<sup>187</sup> RAMOS, Antônio Pintor. *El Deísmo Religiosos de Rousseau*. Universidad Pontificia Salamanca. 1982. p. 83-91.

personagens, quanto à temática ritualísticas e dogmas a respeito dos quais não concorda, como, por exemplo, o pecado original.

Isso posto, ainda de acordo com Ramos, a proposta de formação moral contida no *Emílio ou da Educação*, publicado um ano após *Júlia ou A Nova Heloísa*, seria, dentre outros objetivos, também uma forma de evitar o ateísmo. Devido ao fato de, conforme defende Rousseau e, de acordo como explicamos anteriormente, se a educação religiosa for introduzida apenas na idade da razão, em que o aluno já estaria preparado cognitivamente e emocionalmente para recebê-la, evitaria ideias equivocadas quanto à fé, conforme ocorreu com Wolmar. Dessa forma, Pintor-Ramos conclui a origem do ateísmo do personagem Barão de Wolmar, que estaria na educação que ele recebeu. Entretanto, a educação negativa evitaria tal resultado. Outrossim, dessa reflexão, o comentador conclui que o personagem em questão não é necessariamente um ateu, mas um descrente para com as religiões positivas. Ele seria mais um agnóstico do que um ateu; além disso, ainda que fosse um ateu, não é um “ateu fanático”. Por fim, a posição do cônjuge de Júlia, não se assemelha à dos filósofos dogmáticos e nem é fruto de má-fé, o que faltava a ele seria uma compreensão dos seus sentimentos, se ater à sua consciência.

Outro personagem analisado por Pintor-Ramos é Saint-Preux, principalmente a partir do debate entre ele e Wolmar, acerca das questões metafísicas e religiosas. Esse personagem tem uma postura diferente da de Wolmar quanto à fé. Ele adota uma posição racional e a expõe detalhadamente quando dialoga com o Barão a respeito da origem do mal. Nesse contexto, para Saint-Preux, o mal pode ser explicado pelas leis da natureza, sem a necessidade de buscar uma causa divina. Nesse sentido, vale destacar o incômodo expressado no texto por Júlia acerca da posição do seu preceptor, quanto à origem do mal; da mesma forma como fica indignada com a opinião de seu marido sobre a mesma questão; isso quer dizer, os argumentos metafísicos de Saint-Preux, e as ideias Wolmar; tanto é que, se retira impetuosamente e se recolhe em seu quarto. Tal questão, provavelmente, incomodou Júlia por ela ser cristã protestante.

Nesse cenário, Pinto-Ramos reflete sobre a religiosidade de Júlia, que, enquanto devota, em suas argumentações, se vale do argumento sentimental, se pauta na consciência. Por exemplo, em diálogo com seu marido, argumenta que a vida material não preenche o vazio humano. Diante disso, vale ressaltar que ela não é uma fanática religiosa, o que a levaria a ser intolerante; não obstante, sua fé tem uma tendência

sentimentalista<sup>188</sup> e complacente com os demais personagens que pensam diferente dela, como no caso de Saint-Preux. Sobre as diferenças entre a crença de Júlia e a de Saint-Preux, explica Ramos:

Neste sentido, a disputa entre Júlia e Saint-Preux e as suas confissões mútuas, já representam um passo decisivo para a transparência recíproca. O Deus de Júlia não é diferente do de Saint-Preux e ambos buscam um Deus vivo que seja diferente do “Deus-relojoeiro” dos “filósofos”. O que eles discordam é sobre o meio ideal para entrar em contato com esse Deus, e o resultado poderia ser interpretado de uma forma bastante irenista: há muitas formas válidas de viver a religião e, desde que evitemos a tentação de impor posições monolíticas, a preferência dada a um ou outro fator é algo válido e enriquecedor. A vida religiosa de Júlia ofusca tanto os outros personagens, que também pode haver suspeitas se no caso de Saint-Preux faz sentido falar de uma verdadeira “experiência religiosa”; na minha opinião, a onipresença de Júlia na obra é tão avassaladora que esse ponto fica obscurecido e, se alguém decidir responder negativamente, isso seria argumento suficiente para ter cuidado para não identificar Jean-Jacques com sua personagem. (RAMOS, 1982, p. 120-121, tradução nossa).

A partir das reflexões a respeito dos personagens do romance analisado, se estabelece uma relação entre a que crê, o que duvida e o intelectual racionalista, que tem uma concepção de crença típica do período moderno. Isso implica em uma exemplificação da oposição própria do período iluminista entre a razão e a crença religiosa. Diante disso, Pinto-Ramos conclui que o cenário de Clarens, ainda que não fosse uma sociedade, necessariamente, virtuosa, é palco para a história onde convivem diferentes posições no tocante à fé religiosa. Romance propositalmente escrito por Jean-Jacques Rousseau, como uma defesa da tolerância religiosa e uma exemplificação de que, concepções divergentes a respeito de crenças e visões diferentes de mundo, podem coexistir em um mesmo contexto social, desde que se mantenha a tolerância.

Assim, na conhecida fórmula: “Júlia devota é uma lição para os filósofos e Wolmar ateu é para os intolerantes. Este é o objetivo principal do meu livro e cabe a vocês ver se me desviei dele”. Segundo isto, Rousseau teria tentado a empresa quase insana de reconciliar os “devotos” e os ateus [...]. (RAMOS, 1982, p. 61, tradução nossa).

---

<sup>188</sup> O sentimentalismo religioso expressando por Júlia, se aproxima do pietismo. Conforme explicamos neste capítulo, o pietismo é um movimento oriundo do luteranismo que valoriza as experiências e sentimentos individuais do fiel.

Aqui, diante da reflexão que fizemos a respeito da obra *Júlia ou A Nova Heloísa*, fundamentados na interpretação de Pinto-Ramos (1982), concluímos que a tolerância é um princípio fundamental para a manutenção das sociedades. Ademais, vale ressaltar que Rousseau não é favorável a todas as crenças religiosas, mas apenas aquelas que estão em acordo com os “dogmas positivos”<sup>189</sup>. Além disso, ressalta no *Contrato Social* (2005, p. 134) “devemos tolerar todas as que se mostram tolerantes com as outras, desde que seus dogmas nada tenham de contrário aos deveres dos cidadãos”.

Nesse cenário, após compreendermos a importância do princípio da tolerância religiosa na obra de Rousseau, que neste capítulo<sup>190</sup>, tratamos desta questão através da obra *Júlia ou Nova Heloísa*, vemos que em seus preceitos sobre educação, tanto a doméstica, quanto a pública, a ênfase à tolerância religiosa também está presente. Isso porque, o indivíduo com status de “homem raro” e o bom cidadão, aquele de boa reputação e comprometido com a vontade geral, precisa zelar pela tolerância religiosa e, por conseguinte, a civil. Só é possível garantir a estabilidade de uma sociedade, se seus indivíduos forem sujeitos virtuosos e tolerantes. Nesse sentido, é necessária uma educação voltada para a tolerância.

Dessa forma, além das reflexões apresentadas até aqui a respeito da relação entre religião e educação na obra de Rousseau e, ainda, das suas ideias sobre formação humana, investigaremos como suas reflexões sobre educação contribuem para instruir indivíduos que se pautem pela tolerância religiosa.

Para essa investigação, retornaremos, primeiramente, à *Profissão de fé do Vigário Saboiano*. Conforme descrito por Jean-Jacques, o Vigário, apesar de não ser um acadêmico, um filósofo<sup>191</sup>, é um homem de fé, um sacerdote; entretanto, também é um

---

<sup>189</sup> ROUSSEAU, Jean – Jacques. *O contrato social e outros escritos*. Trad. Rolando Roque da Silva. Ed. Cultrix; São Paulo, 2005, p. 134.

<sup>190</sup> No primeiro capítulo desta tese, abordamos a questão da tolerância religiosa quando investigamos os princípios teístas do Vigário Saboiano em sua *Profissão de Fé*; e, também, quando falamos dos argumentos de Rousseau ao se defender da acusação da *Carta Pastoral* de Beaumont, que enfatiza ter sido vítima de intolerância religiosa. Posteriormente, no segundo capítulo, refletimos sobre a acusação sofrida em Genebra, exposta, especialmente na *Lettres écrites de la campagne* de Trochim, em que, também, Rousseau se defende e evidencia que a sua condenação em seu país, da mesma forma que em Paris, foi fruto de intolerância política e religiosa. Por fim, ainda sobre o primeiro capítulo, quando falamos dos princípios da religião civil, expomos a intolerância como único dogma negativo a ser excluído da sociedade, ao citarmos *Da Religião civil*, no *Contrato Social*.

<sup>191</sup> Na *Profissão de fé*, o Vigário se descreve como, “[...] não sou um grande filósofo e pouco me preocupo em sê-lo. Mas, às vezes, tenho bom senso e amo sempre a verdade.” (ROUSSEAU, 2004, p.372-373).

homem da razão, em busca da verdade. Dessa maneira, ele recusa tanto o dogmatismo teológico, quanto o ceticismo filosófico. É esse pároco, que, como sabemos, “cede” sua “voz” a Rousseau, que nos permitirá entender os princípios de uma formação para a tolerância.

O Vigário, em suas reflexões sobre a religião e, também, na descrição da base da sua religiosidade teísta cristã, descreve o caminho para a formação moral e religiosa escolhida pelo filósofo genebrino para educar Emílio. Nesse percurso formativo, nosso filósofo evidencia que não deseja excluir da sociedade crenças que não tragam impactos negativos para sociabilidade, ao contrário, convida à tolerância. Princípio ratificado no *Contrato Social*, onde Rousseau afirma (2005, p. 134), “Agora que não há mais e nem pode haver religião nacional exclusiva, devemos tolerar todas as que se mostram tolerantes com as outras, desde que seus dogmas nada tenham de contrário aos deveres do cidadão”. Nesse mesmo sentido, ao refletir sobre a liberdade de escolha religiosa, critica aqueles que só oferecem um caminho e condenam a escolha religiosa do outro. Sobre essa questão, diz o Vigário,

Vê, meu filho, que absurdo leva o orgulho e a intolerância, quando cada um quer seguir totalmente a sua opinião e crê ter razão contra o resto do gênero humano. Tomo como testemunho esse Deus da paz, que adoro e que te anuncio, de que todas as minhas buscas foram sinceras, mas, vendo que não tinham nem jamais teriam êxito e que naufragava num oceano sem praias, voltei atrás e limitei minha fé às minhas noções primitivas. Nunca pude acreditar que Deus me ordenasse, sob pena de ir para o inferno seu douto. (ROUSSEAU, 2004, p. 436-437).

Além de denunciar o absurdo da intolerância religiosa, o Vigário Saboiano, também, apresenta em suas ideias, instrumentos para que seu interlocutor, no processo de escolha de qual religião seguir, tenha parâmetros para discernir entre as verdadeiras e as falsas religiões. Para isso, não se vale nem da filosofia e nem da teologia, no entanto apresenta como guia para busca da sua religiosidade íntima a consciência, que, como sabemos, é um instinto divino capaz de sentir Deus. Nesse sentido, ele afirma “Tomei, então, um outro guia e disse com meus botões: consultemos a luz interior, desorientar-me-ia menos do que eles me desorientam, ou, pelo menos, meu erro será meu [...] (ROUSSEAU, 2004, p. 377).

Isto posto, em Rousseau, é importante ressaltar que o critério pelo qual ele define as religiões, propicia-lhe, igualmente, classificá-las, segundo, especialmente, princípios

epistemológicos e morais. Dessa maneira, as religiões são classificadas como: boas, más ou indiferentes. O critério para essa definição são as luzes naturais humanas. Sobre isso ele diz,

A fé torna-se segura e firme pelo entendimento. A melhor de todas as religiões é infalivelmente a mais clara; quem enche de mistérios e de contradições o culto que me prega ensina-me com isso a desconfiar dele. O Deus que adoro não é um Deus das trevas, ele não me deu um entendimento para proibir-me de usá-lo; dizer-me para submeter minha razão é ultrajar seu autor. O ministro da verdade não tiraniza minha razão, mas a ilumina. (ROUSSEAU, 2004, p. 426).

Diante disso, entendemos que a educação para a tolerância religiosa, fundamentada na *Profissão de fé do vigário Saboiano*, dá liberdade de escolha baseada nas luzes naturais, na convicção pessoal. Talvez seja por esse motivo que, na construção das suas convicções religiosas, o Vigário tenha criticado tanto o ceticismo filosófico, que, muitas vezes, conduz ao ateísmo e, também, condenou o dogmatismo religioso, cuja inclinação é a intolerância. Nesse viés, ambos impactam negativamente o exercício de uma religiosidade sincera e baseada em convicções e escolhas pessoais.

A partir dessa reflexão, entendemos que a educação fundamentada na *Profissão de Fé*, propicia a tolerância religiosa, porque concede a cada sujeito em formação a liberdade interna quanto a qual religião seguir, ao contrário da educação confessional daquele tempo, que impunha dogmas os quais professavam. Nesse sentido, é a consciência que deve guiar o homem em suas escolhas de fé, e não imposições externas. O Vigário de Saboia nos convida a pensar em uma religiosidade livre, contrária ao fanatismo e que convive de forma respeitosa com outras crenças. Ele só é intolerante com a intolerância, e esse valor é ensinando a seu educando. Ademais, sobre a educação para a tolerância religiosa, concluímos nossa reflexão com as palavras do Vigário,

Transcrevi este texto não como regra dos sentimentos que devemos seguir em matéria de religião, mas como um exemplo da maneira como podemos raciocinar com nosso aluno, para não nos afastarmos do método que procurei estabelecer. Enquanto nada concedemos à autoridade dos homens, nem aos preconceitos dos pais onde nascemos, as luzes da razão sozinhas não podem, na escola da natureza, levar-nos mais longe do que à religião natural, e é isso que me limito com meu Emílio. Se ele tiver uma outra, não tenho neste ponto de ser seu guia; cabe a ele escolher. (ROUSSEAU, 2004, p. 450).

Com as palavras do Vigário, encerramos nosso capítulo e passamos para as considerações finais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sabemos que o Iluminismo<sup>192</sup> foi um dos grandes marcos da era moderna, em que o racionalismo teve sua ascensão. É nesse momento que os intelectuais daquele período teorizaram e lançaram luz sobre a importância da separação entre Estado e religião, além de, em sua maioria, refletirem em suas obras sobre a necessidade de um novo regime político, em contraponto às monarquias absolutas. Dessa forma, as reflexões políticas convergiam para o que chamamos, hoje, laicização<sup>193</sup> do Estado. Além disso, destacamos, nesse período, as críticas a muitos dogmas das instituições religiosas, como, por exemplo, o “direito divino dos reis<sup>194</sup>”, evidenciadas pelas revoluções políticas e sociais daquele momento, que questionavam esse argumento religioso do poder irrestrito atribuído ao monarca. A interferência da religião no Estado passou a ser concebida como um mal a ser combatido, haja vista, toda a problemática do período medieval, que se estendia, em

---

<sup>192</sup> Como se sabe o Iluminismo foi um movimento intelectual, filosófico e cultural, que surgiu durante os séculos XVII e XVIII na Europa, e que defendia o uso da razão em contraponto ao Antigo regime. Preconizava, dentre vários ideais, maior liberdade econômica, política e religiosa. Este movimento promoveu mudanças políticas, econômicas e sociais, além de fornecer reflexões para se pensar na relação entre igreja e Estado. Seus intelectuais, os iluministas, se fundamentavam em valores como, por exemplo, liberdade, igualdade e fraternidade. Dentre os iluministas, destacamos Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), Montesquieu (1689-1755), Voltaire (1694-1778) e, claro, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). (SOUZA, Maria Das Graças de; NASCIMENTO, Milton Meira do. *Iluminismo: a Revolução das Luzes*. Edições 70/Almedina; 1ª edição, 2020).

<sup>193</sup> Segundo, MENDONÇA, SEPÚLVEDA & SEPÚLVEDA, José (2022), o termo “laico” provém de “leigo”, que tem origem no universo religioso, significa “secular”, aquilo que está fora da religião. Explicam, também, que, muitos estudiosos defendem que o termo “laico” provém de *laikós*, do grego antigo, que pode ser traduzido como “povo”. Independente da origem da palavra, o termo “laico”, na contemporaneidade, designa um atributo do Estado, que, deve ser entendido como a separação entre Estado e religião, em que a nação que adota esse princípio em sua Constituição, não se fundamenta em nenhuma religião, ou seja, não possui uma religião oficial; além de prevê liberdade de culto. Conforme indica a *Constituição Federal do Brasil, de 1988*, no Capítulo I, Artigo 5º, § VI e VII, VI, respectivamente, declara “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias; é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;”. A partir desta Constituição, firma-se, então, o Estado laico no Brasil, em que todas as religiões contam com a proteção estatal. Consagra-se a liberdade de crença e de culto. Nesse sentido, o termo “Estado laico” não deve ser entendido como exclusão da religião, no entanto, como, liberdade de culto e, ainda, a não determinação de uma religião nacional, ou oficial. Tal significado não se aplica apenas ao Brasil, mas às demais nações que se fundamentam sob regimes democráticos.

<sup>194</sup> O “direito divino dos reis”, conforme Lopes (1996), consiste na ideia sustentada pela igreja e, ainda, pelos monarcas, de que os reis possuíam uma origem divina e, por isso, possuíam legitimidade para governar. Essa é a principal base de sustentação teórica do regime absolutista, posto que, tornava sagrada a figura do rei. Esse direito era defendido por teóricos franceses como, por exemplo, Le Bret, Bodin e Bossuet, dentre outros. (LOPES, M. A. *O absolutismo*. São Paulo: Brasiliense, 1996.).

muitos aspectos, à era moderna. Naquele momento, era preciso refletir sobre qual papel a instituição religiosa exerceria, ou, não, na constituição do Estado moderno. Nesse contexto, Rousseau, como vimos no decorrer desta pesquisa, não estava alheio a esse debate e trouxe contribuições históricas e, ao mesmo tempo, polêmicas a respeito do papel da religião no Estado. Conforme relatado, suas ideias políticas e religiosas foram o principal motivo da condenação que sofreu em Paris e em Genebra. Outrossim, em seus preceitos republicanos, defendeu a separação política entre igreja e Estado, além de estabelecer princípios para que, no Estado moderno, a intolerância civil e religiosa fosse abolida, sob pena de, caso não ocorresse, a sociedade poderia ser desestabilizada e, por conseguinte, destruída.

Entretanto, refletir sobre a relação religião e Estado e a questão da tolerância religiosa, não é importante apenas no contexto da modernidade. Há, ainda, nações onde crença e Estado são únicos, sendo motivação para muitas disputas ideológicas e bélicas. Quando pensamos, por exemplo, em Estados oficialmente “democráticos” e laicos, como o Brasil, vigora uma grande interferência da religião predominante<sup>195</sup> em nossa política, cultura e em outras áreas. Sobretudo, quando nos deparamos com o cenário político atual, em que, o fundamentalismo religioso tem sido alicerce para práticas político-partidárias, para criação de projetos de lei e, inclusive, para debates acerca de questões éticas e de educação, muitas vezes, gerando um cenário de intolerância civil e religiosa, dentre outras expressões de intolerância e discriminações.

Nesse contexto, observamos em nosso país, cada vez mais, a ascensão de parlamentares religiosos, tanto no senado, quanto na câmara dos deputados, o que não seria, em si, um problema, posto que, a representatividade política dos diversos grupos sociais não é negativa, porém, é sinônimo de democracia. No entanto, muitos deles, se pautam no fundamentalismo religioso<sup>196</sup> e querem, sistematicamente, impor sua crença e seus valores ao nosso arcabouço legal, em detrimento dos nossos valores constitucionais

---

<sup>195</sup> De acordo com o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), a maioria dos brasileiros se declaram cristãos católicos romanos, seguidos pelos que se reconhecem cristãos evangélicos (protestantes). (Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>. Acesso em: 19/10/2023).

<sup>196</sup> Segundo Cunha (2020), “Fundamentalismo” é um movimento ou uma corrente de pensamento, que prega obediência rigorosa e literal a um conjunto de princípios fundamentais. Pode estar presente na economia, na política, na educação e em outras instâncias da vida humana. É na religião que o fundamentalismo é mais conhecido e relacionado. (CUNHA, C., C. A. M. Fundamentalismo à brasileira: perfil e enfoque do Protestantismo de Missão no Brasil. HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 18, n. 57, p. 1137, 31 dez. 2020.)

laicos e democráticos. Exemplo disso, é o projeto de lei aprovado em 10 de outubro deste ano (2023), pela *Comissão de Previdência, Assistência Social, Infância, Adolescência e Família* da Câmara dos Deputados, que proíbe o casamento entre pessoas do mesmo sexo (Projeto de Lei 580/07). A medida está prevista no parecer do relator, deputado Pastor Eurico (PL-PE), e o texto foi apresentado por ele e tem o apoio majoritário dos deputados fundamentalistas religiosos. O parecer recebeu 12 votos favoráveis e cinco contrários<sup>197</sup>. O projeto é baseado, especialmente, em dogmas religiosos e não constitucionais; prova disso, foram os argumentos que compõem o texto, que cita trechos bíblicos contrários à homoafetividade<sup>198</sup>. Vale lembrar que, o projeto ainda passará por votação nas câmaras e, posteriormente, em caso de aprovação nas casas legislativas, seguirá para análise e parecer do executivo.

Ainda sobre a questão: religião, Estado e tolerância, citamos, como exemplo, também, o conflito entre Israel e o Palestina. O conflito, em seu aspecto político e social é, como se sabe, devido a questões de soberania territorial, que remontam à primeira metade do século XX e foram iniciados pela disputa em torno do território palestino, a Faixa de Gaza<sup>199</sup>. Essa rivalidade se iniciou com o crescimento da população judia na Palestina e resultou em uma série de conflitos a partir de 1948, data da criação do Estado de Israel<sup>200</sup>. Essa nação, afirma que suas ações são em defesa de sua população, e os palestinos, especialmente o Hamas, acusam Israel de sustentar um regime de perseguição ao seu povo. O conflito atual (desencadeado em outubro de 2023), em decorrência ao ataque terrorista realizado pelo Hamas<sup>201</sup>, contra israelenses, em 07 de outubro deste ano

---

<sup>197</sup>Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/1006272-comissao-aprova-projeto-que-proibe-o-casamento-entre-pessoas-do-mesmo-sexo/#:~:text=A%20Comiss%C3%A3o%20de%20Previd%C3%Aancia%2C%20Assist%C3%Aancia,ao%20textos%20apensados%20a%20ele>. Acesso em 18/10/2023.

<sup>198</sup> Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=346155>. Acesso em: 18/10/2023.

<sup>199</sup> Faixa de Gaza é o nome que se dá a uma estreita extensão territorial localizada no Oriente Médio e que faz fronteira com o Egito e Israel. Essa fronteira é separada por cercas, em decorrência, como dissemos, do conflito entre Israel e Palestina que disputam a posse dessa região.

<sup>200</sup> PRAZERES, Tamires Silva Pereira. *A religião no conflito entre Israel e Palestina, no contexto da criação do Estado Judaico: aspectos históricos (1896-1948)*. Dissertação de mestrado, Universidade Metodista de São Paulo, 2016.

<sup>201</sup> O Hamas, em árabe, “Ḥarakah al-Muqawamah al-Islamiyyah”, que significa Movimento de Resistência Islâmica, é um dos maiores grupos militantes islâmicos da Palestina, mas, também, é um partido político. Controla a Faixa de Gaza desde 2007, porque foi eleito no sufrágio de 2006. Esse grupo, muitas vezes, se vale de práticas terroristas em suas ações contra Israel. O Hamas foi fundado em 1987, durante o início da primeira Intifada palestina, um levante contra a ocupação israelense da Cisjordânia e da Faixa de Gaza. o

(2023)<sup>202</sup>, que deixou centenas de mortos e tantos outros sequestrados, motivou o atual primeiro-ministro de Israel, Benjamin Netanyahu, a declarar guerra aos agressores. Uma guerra que afeta diretamente os civis palestinos habitantes de Gaza e, conjuntamente, a população civil israelense. Entretanto, além da disputa territorial, que motiva o conflito, e outras questões geopolíticas complexas, há, além disso, o embate religioso, ou, melhor, a intolerância religiosa. Para alguns estudiosos, essa intolerância, advém de ambas as partes. Isso porque, essa região é território sagrado para judeus, cristãos e palestinos; por esse motivo, é que afirmamos ser esse, também, além das questões geopolíticas citadas, um “problema religioso”; pois, como dito, disputam um “território sagrado”. Segundo Prazeres (2016)<sup>203</sup>, o conflito Israel e Palestina está marcado pela temática da intolerância religiosa e, envolve, judeus, mulçumanos e, inclusive, cristãos. Isto se sustenta porque, há uma narrativa construída no ocidente, especialmente por fundamentalistas cristãos, principalmente grupos de origem protestantes, que construíram uma imagem negativa em relação à cultura e religiosidade palestina. Porque, pautados nos relatos bíblicos do Antigo Testamento, entendem que aquela região, para além da faixa de Gaza, por direito divino, pertence à Israel. Nesse sentido, manifestam intolerância religiosa, em defender, ideologicamente, a religiosidade judaico-cristã, em detrimento do Islamismo<sup>204</sup>, ou seja,

---

Hamas possuía, inicialmente, o duplo propósito, de implementar uma luta armada contra Israel, liderada por sua ala militar, a saber, as *Brigadas Izz ad-Din al-Qassam*, além de oferecer programas de bem-estar social aos palestinos. No entanto, alguns estudiosos sustentam que seu principal objetivo é a destruição belicosa do Estado de Israel, porque não reconhecer esse Estado enquanto nação. Apesar de, muitas vezes, utilizar-se de práticas terroristas, o Hamas não é classificado como grupo terrorista pela ONU e outros países, como, no caso do Brasil, porque foi eleito pela população palestina para governar a Faixa de Gaza em 2006. Apesar disso, é concebido por esses como um grupo extremista, que, muitas vezes, realiza ações terroristas. Entretanto, muitos outros países o classificam como grupo terrorista, é o caso dos Estados Unidos e dos países da União Europeia. (COLLARES, V.C. *Faixa de Gaza e o Hamas no imaginário social: A corrida pelo voto*. Revista Aurora /UNESP, 2021.)

<sup>202</sup> Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2023/10/entenda-como-foi-o-ataque-terrorista-do-hamas-em-israel-no-7-de-outubro.shtml>. Acesso em: 20/10/2023.

<sup>203</sup> PRAZERES, Tamires Silva Pereira. *A religião no conflito entre Israel e Palestina, no contexto da criação do Estado Judaico: aspectos históricos (1896-1948)*. Dissertação de mestrado, Universidade Metodista de São Paulo, 2016.

<sup>204</sup> Os cristãos protestantes tendem a defender, ideologicamente, Israel; visto que, a consideram o “povo escolhido de Deus”, pois são, para eles, os descendentes de Isaque, filho do patriarca bíblico Abraão e sua esposa Sara. Porém, os palestinos, segundo a Bíblia, também são descendentes de Abraão, são filhos de Ismael, primogênito de Abraão com a escrava Agar. Conforme a história bíblica, quando Isaque nasceu, Ismael estava com 13 anos. O nascimento do filho de Sara gerou um conflito inevitável. Assim, Abraão determinou que Agar e Ismael se separassem do grupo. Posteriormente, Ismael teria dado origem a 12 filhos e daí a uma imensa descendência que teria originado os povos árabes. Já o filho de Sara, Isaque, teve dois filhos, Esaú e Jacó. Este último, por sua vez, também concebeu 12 filhos, que deram origem às 12 tribos que formaram o povo de Israel. Conforme o texto bíblico: “E disse Abraão a Deus: Quem dera que viva Ismael diante de teu rosto! E disse a Deus: Na verdade, Sara, tua mulher, te dará um filho, e chamarás o seu nome Isaque, e com ele estabelecerei a minha aliança, por aliança perpétua para a sua descendência

a religião predominante na palestina. A criação do Estado de Israel em 1948, e o avanço à Faixa e Gaza, é entendido como problema para os palestinos, que já ocupavam aquele território muito antes da criação desse Estado. Além disso, vale ressaltar que, o grupo extremista Hamas, que comanda Gaza, desde 2007, porque venceu as eleições em 2006, não tem suas ações aprovada pela maioria da população palestina. Além deste fato, a comunidade civil não pode ser responsabilizada e penalizada pelas ações terroristas do Hamas, como tem ocorrido devido à resposta militar israelense. Diante de todas essas questões, destacamos a importância de se ouvir e se ater aos dois lados envolvidos nesse conflito, além de buscar uma solução que se pautar no Direito Internacional Humanitário<sup>205</sup>, que caminhe para o diálogo e a tolerância, com vistas à paz, conforme proposta elaborada pelo Brasil<sup>206</sup> apresentada ao Conselho de Segurança da ONU (Organização Das Nações Unidas), mas, vetada pelos Estados Unidos, com a justificativa de que Israel tem o direito de se defender. Frente às reflexões apresentadas sobre o conflito Israel e Palestina, percebemos, empiricamente, que a intolerância religiosa, conforme defendida por Rousseau, pode levar a instabilidades, guerras e destruição das sociedades.

Diante dos exemplos citados, percebemos a relevância da filosofia rousseauiana, tanto pela importância do seu pensamento para a história da filosofia, quanto pelo fato das suas ideias fornecerem elementos para compreendermos, não somente a era moderna, contudo, também, o momento histórico em que vivemos. Principalmente quando ele trata da separação entre Estado e religião e do mal a ser combatido, a intolerância religiosa e civil. No entanto, vale ressaltar, que nosso filósofo, diferente de muitos iluministas, também defende a manutenção da religião no Estado, pois, para ele, essa possui valores que contribuem para a sociabilidade, conforme já citado, ele declara no *Contrato Social* (2005. p. 133): “Ora, é conveniente ao Estado que cada cidadão possua uma religião que

---

depois dele. Quanto a Ismael, também te tenho ouvido; eis aqui o tenho abençoado, e fá-lo-ei frutificar, e fá-lo-ei multiplicar grandissimamente; doze príncipes gerará, e dele farei uma grande nação. A minha aliança, porém, estabelecerei com Isaque, o qual Sara dará à luz neste tempo determinado, no ano seguinte”. (Gênesis, capítulo 17, versículo 18 a 21). Devido ao versículo 21 de Gênesis 17, muitos cristãos, especialmente aqueles aos quais me refiro neste tópico, apoiam, ideologicamente, em sua maioria, as decisões e qualquer atitude da nação israelita.

<sup>205</sup> Disponível em: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/537/edicao-1/direito-internacional-humanitario>. Acesso em 20/10/2023.

<sup>206</sup> Disponível em: <https://www.poder360.com.br/internacional/leia-resolucao-proposta-pelo-brasil-no-conselho-de-seguranca-da-onu/>. Acesso em: 20/10/2023.

o faça amar os seus deveres; todavia, os dogmas dessa religião só interessam ao Estado e a seus membros enquanto se relacionam com a moral e os deveres que aquele que a professa é forçado a cumprir”. São o caso dos “dogmas positivos” descritos no *Contrato Social* (2005, p. 134). Por isso, entendemos que a religião civil foi uma proposta capaz de conciliar a devoção a Deus, a sociabilidade e a tolerância religiosa.

Outrossim, sobre a afirmação da importância da manutenção da religião no Estado e, ainda, acerca da sua declaração de fé teísta cristã, é interessante ressaltar que Rousseau, mesmo vivendo no contexto histórico do iluminismo, aliás, foi um desses pensadores, momento em que, entre os intelectuais, o que prevalecia era o ceticismo, ou, o ateísmo e, às vezes, o deísmo, declarar ser cristão é no mínimo uma atitude corajosa. Conduta tal que, poderia acarretar inúmeras críticas e gerar preconceitos quanto à sua obra, pelo fato deste momento histórico ser marcado pela valorização da razão, pelos avanços científicos e a fuga do dogmatismo religioso; um período de declarada autonomia da razão frente à igreja. Para mais, vale lembrar que, por causa do contexto histórico iluminista, muitos estudiosos da sua obra, se negam a aceitar o fato de Rousseau ser um cristão. Isso devido às suas críticas às instituições religiosas cristãs. Então, por esse motivo, defendem ser ele um deísta, tal qual Voltaire, ou, até mesmo, um teísta<sup>207</sup>, mas não um cristão. Todavia, conforme apresentado, há diversas declarações do genebrino que nos conduz a essa conclusão, como neste trecho da *Profissão de Fé*: “confesso-te também que a majestade das Escrituras me espanta, que a santidade do Evangelho fala ao meu coração” (ROUSSEAU, 2004, p. 439), e em tantos outros exemplos citados neste trabalho.

Entretanto, entendemos que o cristianismo apresentado por esse filósofo foi inovador, na medida em que não dependia da autoridade da igreja para fundamentar sua crença e vivenciar sua fé. Para ele, conforme discorremos, Deus fala naturalmente ao homem sem a necessidade de intermediação da instituição. Assim, qual o sentido da existência da igreja? Nesta concepção cristã, a igreja perderia sua autoridade eclesiástica e, por conseguinte, a política, pois sua existência no Estado moderno seria facultativa; além da prerrogativa de que todas as instituições religiosas deveriam obedecer aos limites da tolerância religiosa; algo complexo à época. Talvez, por esse motivo, sua obra tenha

---

<sup>207</sup> No primeiro capítulo deste trabalho, evidenciamos a diferença entre o conceito de deísmo, teísmo e o teísmo cristão. Este último, define a religiosidade de Jean-Jacques Rousseau, conforme demonstramos em vários momentos desta pesquisa; uma fé que lhe é muito particular e que, por isso, o diferencia das demais expressões de crença religiosa predominantes na Europa moderna.

sido condenada e considerada perigosa para as igrejas. Dessa forma, o pretexto “anticristianismo” do qual foi acusado, tanto pelos católicos, quanto pelos protestantes, não se sustentava. Provavelmente, a condenação se deu pela afronta à autoridade teológica e pelo perigo da divulgação dessas ideias, tão revolucionárias para aquele período; além do argumento utilizado por Rousseau, de que ele foi vítima de intolerância religiosa.

Ademais, destacamos que a fé de Jean-Jacques Rousseau é, sobretudo, um convite à tolerância religiosa, que expressa uma religião intimista, que segue, especialmente, a “voz do coração”, ou, sua consciência, sem interferência externas. Uma fé autêntica, inovadora e ousada, que não se envergonha das suas convicções. Outrossim, a consciência, além de ser o principal guia da sua fé é, também, para ele, por excelência, o instrumento primordial da conduta moral humana. Por isso, o convite ao resgate dos sentimentos naturais do amor-de-si e da piedade natural, perdidos com advento do estado civil. Nesse contexto e, acerca das suas convicções, declara Rousseau:

Ousa confessar Deus entre os filósofos; ousa pregar a humanidade entre os intolerantes. Serás o único do teu partido, talvez, mas trarás em ti mesmo um testemunho que te dispensará dos testemunhos dos homens. Não importa se te amam ou te odeiam, se leem ou desprezam teus escritos; diz o que é verdade, faz o que é bom; o que importa é cumprir teus deveres na terra e é esquecendo-te de ti mesmo que trabalha por ti. Meu filho, o interesse particular nos engana; só a esperança do justo não ilude. Transcrevi este texto não como uma regra dos sentimentos que devemos seguir em matéria de religião, mas como um exemplo da maneira como podemos raciocinar com nosso aluno, para não nos afastarmos do método que procurei estabelecer. Enquanto nada concedemos à autoridade dos homens, nem os preconceitos do país onde nascemos, as luzes da razão sozinhas não podem, na escola da natureza, levar-nos mais longe do que à religião natural, e é isto que me limito com meu Emílio. Se ele tiver uma outra, não tenho neste ponto direito de ser seu guia, cabe a ele escolher. (ROUSSEAU, 2004, P. 449-450).

Além do exposto, concluímos, ainda, que a filosofia política e as reflexões sobre educação em Rousseau, possuem ideias que estão diretamente ligadas à sua fé e as particularidades dessa. Seus preceitos de liberdade, soberania popular absoluta e intransferível, entendida como único meio para o cumprimento da vontade geral e, além disso, a tolerância religiosa, dialogam em diversos momentos com suas reflexões sobre religião. Nesse sentido, sustentamos que não há como compreender a obra de Rousseau

e suas ideias sobre diversas temáticas, sem entender sua relação com as religiões oficiais cristãs do seu tempo e, também, sua religiosidade; ou seja, as particularidades da fé que ele manifesta. Prova disso, foi o estudo que apresentamos sobre a relação Rousseau e Genebra, em que demonstramos que as instituições genebrinas, fundamentadas em princípios calvinistas, influenciaram a obra política do nosso filósofo e seus ideais de liberdade e soberania popular absoluta. Nesse sentido, evidenciamos, no segundo capítulo, que a constituição genebrina foi uma inspiração para nosso filósofo. Conforme sua declaração, nas *Cartas Escritas da Montanha*, que citamos novamente aqui:

Tomei, pois, vossa Constituição, que julgava bela, como modelo das instituições políticas, e, propondo-a como exemplo para a Europa, longe de procurar vos destruir, eu expunha os meios de vos conservar (ROUSSEAU, 2006, p. 323).

Destacamos, além do que foi dito, suas reflexões sobre educação, especialmente no *Emílio ou da Educação*, principal obra do genebrino que aborda essa temática, que suas reflexões acerca da formação moral humana, estão intrinsecamente ligadas às questões religiosas. Porque, conforme discorremos, o objetivo central da educação moral consiste em preservar a consciência da corrupção, por meio da educação negativa, pois essa faculdade é o principal instrumento da moralidade. Nesse sentido, sabemos que o conceito de consciência em Rousseau, está intimamente ligado a questões religiosas, pois ela é “Instinto divino, voz celeste e imortal; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível de bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus[...]” (ROUSSEAU, 1973, p.331). Conceito que pode ter sido desenvolvido a partir de uma inspiração advinda tanto da sua fé íntima, quanto da obra da teóloga genebrina Marie Huber (1753); posto que, é inegável as semelhanças conceituais entre os dois autores. Outrossim, percebemos ainda, que havia no ambiente intelectual de Genebra, aspirações a uma nova concepção de educação. Se Rousseau leu ou não Huber, isto ficará para pesquisas futuras.

Por fim, suas ideias sobre educação também dialogam com a religião no âmbito da formação para a tolerância religiosa, em contraponto às instituições de ensino confessionais modernas. Nesse sentido, o preceptor do Emílio, a partir da *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, demonstrou a seu aluno que a religião pode ser pensada e

praticada sem fanatismo, sem obscurantismo e sem imposição de culto, a fé deve ser exercida com liberdade, cujo guia, devem ser suas luzes naturais.

Diante das reflexões e argumentos desenvolvidos neste trabalho, concluímos que nosso autor era um teísta cristão e que sua religiosidade e, além disso, o contato que teve ao longo da sua vida com as instituições religiosas cristãs, a saber, o protestantismo calvinista e o catolicismo romano, de várias formas, estavam presente em sua filosofia e foram impactantes em sua biografia. Nesse sentido, reiteramos que, não há como compreendermos a filosofia rousseauiana, sem entendermos sua religiosidade e, também, sem compreendermos como ele se relacionou com as igrejas as quais foi membro, conforme demonstramos nos três capítulos desta tese. Destarte, diante de tudo que foi exposto, finalmente, afirmamos, seguramente, a influência “dos cristianismos” na obra de Jean-Jacques Rousseau.

## REFERÊNCIAS

### Obras de Rousseau

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As Confissões*. Trad. Wilson Lousada. Ed. Martin Claret. São Paulo, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont e Outros Escritos Sobre a Religião e a Moral*. Organização e apresentação de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

ROUSSEAU, J.J. - *Carta à D'Alembert*, tradução de Roberto Leal Ferreira, Campinas, UNICAMP, 1993.

ROUSSEAU, J.-J. *Cartas Escritas da Motanha*. Trad. Maria C.P. Pissarra; Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Cartas morais, p. 139-174. In.: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont e Outros Escritos Sobre a Religião e a Moral*.

ROUSSEAU, J.J. - *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*, tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo, Brasiliense, 1982.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Dedicatória. In: *Discurso sobre a origem e fundamento da desigualdade entre os homens*, 2001. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000053.pdf>. Acesso em: 12/11/2022.

ROUSSEAU, J.J. - *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, In: ROUSSEAU, Jean – Jacques. *O contrato social e outros escritos*. Trad. Rolando Roque da Silva. Ed. Cultrix; São Paulo, 2005.

Rousseau, J.J. *Discurso sobre economia e política*. Trad. de Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis, RJ, Vozes, 2017.

ROUSSEAU, J.J. - *Emílio ou da Educação*, tradução de Roberto Leal, São Paulo, Martins fontes, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ficção ou Peça alegórica sobre a Revelação*. In; Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre religião e a moral. Trad. José Oscar de Almeida Marques, org. Ed. Estação Liberdade. 2005. p.204.

ROUSSEAU, J.J. *Júlia ou A Nova Heloísa*. Trad. Fulvia M. Moretto. Editora Hucitec, São Paulo, SP; 2018.

ROUSSEAU, Jean – Jacques. *O contrato social e outros escritos*. Trad. Rolando Roque da Silva. Ed. Cultrix; São Paulo, 2005.

ROUSSEAU, Jean – Jacques. *Os devaneios do caminhante solitário*. Trad. Laurent de Saes. Edipro, São Paulo, 2017.

ROUSSEAU, J. J. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995. 5 v.

### **Bibliografia Crítica**

ALMEIDA JR, José Benedito. *A Filosofia contra a intolerância: Política e Religião no Pensamento de Jean – Jacques Rousseau*. Tese de Doutorado em Filosofia- Universidade de São Paulo, 2008.

ALMEIDA JR, José Benedito. *Como ler Jean-Jacques Rousseau*. Paulus, São Paulo, 2013.

ALMEIDA JR, José Benedito. *Educação e política em Jean-Jacques Rousseau*. EDUFU, Uberlândia, 2009. <https://doi.org/10.14393/EDUFU-978-85-7078-195-6>

ARCE. Alessandra. *A pedagogia na “era das revoluções”*: uma análise do pensamento de Pestalozzi e Froebel. Campinas, SP: Autores Associados, 2002.

BERTRAM, C. (2015). *Rousseau e Genebra*. *Trans/Form/Ação: Revista De Filosofia*, 38 (Special Issue). Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/5379/3748>.

Acesso em: 23/11/2022. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732015000400009>

BILIER, André. *O Pensamento Econômico Social de Calvino*. Ed. Casa Editora Presbiteriana, São Paulo, 1990.

BITUN, Ricardo. *A Reforma Protestante. História, Teologia e Desafios*. Ed. Hagnos, São Paulo, 2020.

BLUCHE, Frédéric; RIALS, Stéphane; TULARD, Jean. *Revolução Francesa*. Trad. Rejane Janowitz. Coleção L&PM E-books, 2013

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

- BURGELIN, P. - *La Philosophie de l'Existence de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, P.U.F., 1962.
- CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Unesp, 1999.
- CHÂTEAU, J. - *Rousseau: Sa Philosophie de l'Éducation*, Paris, J. Vrin, 1962.
- COLLARES, V.C. *Faixa de Gaza e o Hamas no imaginário social: A corrida pelo voto*. Revista Aurora /UNESP, 2021.
- CUNHA, C., C. A. M. *Fundamentalismo à brasileira: perfil e enfoque do Protestantismo de Missão no Brasil*. HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 18, n. 57, p. 1137, 31 dez. 2020. <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2020v18n57p1137>
- DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natalia Maruyama. Ed. Barcarolla; Discurso Editorial, São Paulo, 2009.
- DERATHE, R. - *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, P.U.F., 1948.
- FORTES, L.R.S. - *Rousseau: da Teoria à Prática*, São Paulo, Ática, 1976.
- GUIMARÃES, Ged. *A recusa da sociedade do espetáculo no processo de formação do homem autônomo: um estudo da abordagem de Rousseau*. Tese de Doutorado, UFMG, 2004.
- GOLDSHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1983.
- GOUHIER, H. - *Les Méditations Métaphisiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, J. Vrin, 1984.
- HUBER, M. *Lettres sur la religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire*. Chez J. Wetstein et W. Smith, 1738.
- JOHNSON, Paul. *História do Cristianismo*. Trad. Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- KAWAUCHE, Thaomaz Massadi Teixeira. *Religião e política em Rousseau*. São Paulo: Tese de Doutorado/USP, 2012.

- KRUMENACKER, Yves. *L'évolution du concept de conscience chez Marie Huber*. Dix-huitième siècle. Paris, PUF, n°34, 2002, pp. 225-237.  
<https://doi.org/10.3406/dhs.2002.2480>
- LAGRÉE, Jacqueline. *Lá religion naturelle*. Ed. Puf. Universitaires de France; 1991.  
<https://doi.org/10.3917/puf.lagre.1991.01>
- LAUNAY, M. - *Jean-Jacques Rousseau - Écrivain Politique*, Grenoble, A.C.E.R., 1971.
- LEFEBVRE, Philippe. *Les pouvoirs de la parole. L'Église et Rousseau*. Paris: Editions du CERF, 1992.
- LEUBA, J-L. *Rousseau et le milieu Calviniste de sa jeunesse*. J.-J. Rousseau et la Crise Contemporaine de la Conscience. Paris: Beuchesne, 1978.
- LEDUC-FAYETTE, D. - *Jean-Jacques Rousseau et le Mythe de l'Antiquité*, Paris, J. Vrin, 1974.
- LOPES, M. A. *O absolutismo*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- MASSON, P.M. *La Profession de foi du vicaire savoyard. Édition critique*. Paris: Hachette, 1914.
- MASSON, Pierre Maurice. *La religion de J. J. Rousseau: la formation religieuse de Rousseau*. 2 ed. Paris, Hachette, 1916.
- MENDONÇA, Amanda; SEPÚLVEDA, Denize & SEPÚLVEDA, José Antônio. *Laicidade na Educação políticas, conceitos e práticas*. NEA, 2022.
- MONROE, P. *História da educação*. Vol. 34. São Paulo: Nacional, 1956.
- MORAIS, E.M. - *Os Paradoxos da Liberdade: Política e Pedagogia na Filosofia de Rousseau*, dissertação de mestrado, FFLCH/USP, 1980.
- NASCIMENTO, Milton Meira. *Opinião Pública e Revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária*. São Paulo: Nova Stella e EDUSP, 1989.
- NEGRONI, Barbara de. « *La bibliothèque d'Emile et de Sophie: la fonction des livres dans la pédagogie de Rousseau* », Dix-huitième siècle (Paris), 1987, n°19, p. 379-390.  
<https://doi.org/10.3406/dhs.1987.1662>
- NEGRONI, Barbara de. *Éducation Privée et Éducation Politique*, in: Rousseau, l'Emile et la Révolution, Acts du Colloque International de Montmorency, 1989. Paris: Universitas, 1992.

RAMOS, Antônio Pintor. *El Deísmo Religiosos de Rousseau*. Universidade Pontifícia Salamanca. 1982.

REMER, G. *Humanism and the Rhetoric of Toleration*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1996.

ROCHA, P. R. *Aspectos da Vida Política segundo João Calvino*. São Paulo: Mestrado/USP, 2001.

ROD, Édouard. *L'affaire J. - J. Rousseau*. Paris: Perrin et cie. Librairie- Éditeurs, 1906.

ROSENBLATT, Helena. *Rousseau 's gift to Geneva*. City University of New York, Graduate Center. 2006. Disponível em: [https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1244&context=gc\\_pubs](https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1244&context=gc_pubs). Acesso em: 21/11/2022.

PALANGANA, Isilda Campaner. *Desenvolvimento e aprendizagem em Piaget e Vygotsky: a relevância do social*. Summus Editorial, 2015.

PIERRE-OLIVIER, Lécho . *O claro-escuro do Iluminismo protestante em Neuchâtel. Jean-Frédéric Ostervald (1663-1747), teólogo e moralista*. In: E. Crettaz-Stürzel e C. Lafontant Valloton, *Sa Majesté en Suisse - Neuchâtel et ses princes prussiens* , Neuchâtel, Éditions Alphil , 2013, p. 278-285.

PIQUÉ, N.; Waterlot, G. *Tolérance et Réforme, elements pour une généalogie du concept de Tolérance*. Paris : L'Harmattan, 1999.

PRAZERES, Tamires Silva Pereira. *A religião no conflito entre Israel e Palestina, no contexto da criação do Estado Judaico: aspectos históricos (1896-1948)*. Dissertação de mestrado, Universidade Metodista de São Paulo, 2016.

SCHINZ, A. - *La Pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Félix Alcan, 1929. <https://doi.org/10.2307/2913548>

SILVESTRINI, G. *Genève comme modèle dans la pensée politique de Rousseau*. In: BERNARDI, B.; GUENARD, F.; SILVESTRINI, G. (Eds.). *Religion, liberté, justice: un commentaire sur les Lettres Écrites de La Montagne de J.-J. Rousseau*. Paris: Vrin, 2005. p.211-240.

SILVESTRINI, Gabriella. *Le républicanisme de Rousseau mis en contexte: le cas de Genève*. Presses Universitaires de France « Les Études philosophiques » 2007/4 n° 83 |

p.519 a 541. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2007-4-page-519.htm>. Acesso em: 23/11/2022. <https://doi.org/10.3917/leph.074.0519>

SOUZA, Maria Das Graças de; NASCIMENTO, Milton Meira do. *Illuminismo: a Revolução das Luzes*. Edições 70/Almedina; 1ª edição, 2020.

SPINK, J.S. *Jean-Jacques Rousseau et Genève. Anndes. J.-J. Rousseau. T. XX*. Paris; Boissin, 1934.

STAROBINSKI, J. - *Jean-Jacques Rousseau: a Transparência e o Obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*, tradução de Maria Lúcia Machado, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

TOUCHEFEU, Yves. *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Voltarie Foundation, 1999.

TREVISAN, R. M. *Teologia e Política em Rousseau*. São Paulo: mestrado/USP, 1978.

XAVIER, Joabson. *Flávio Josefo e a escrita da história*. Revista Alétheia, Volume 1/2, jan./jul., 2011, p.132-143

YENNAH, Robert. *Rousseau lecteur de la Bible. Jean-Jacques Rousseau et la Lecture*, org. Tanguy L'Aminot. Oxford: Voltaire Foundation, 1999.

### **Bibliografia de fonte**

A BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em português por João Ferreira e Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. Sociedade Bíblica do Brasil, 1988-1993.

BEAUMONT, Christophe. *Carta Pastoral*. In; Tradução de José O. de A. Marques, Ana L.S. Camarani, Adalberto L. Vicente. In: *Escritos sobre religião e a moral*. Ed. Estação Liberdade.2005.

CALVIN, Jean. *Les ordonnances ecclésiastiques de l'église de Genève*. Lyon: [s.n.], 1562. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5478956v.texteImage>. Acesso: 02/12/2022.

CALVINO, João. *Institutas da Religião Cristã*. Trad. Valter Graciano Martins. Ed. Fiel,São José dos Campos, SP, 2018.

Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988. Disponível em: [https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88\\_Livro\\_EC91\\_2016.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf). Acesso em: 01/11/2023.

ONU (Organização Das Nações Unidas). Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br>. Acesso em: 01/11/2023.

TRONCHIN, J. *Lettres écrites de la campagne*. Proche Genève: [s.n.], 1763. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr>. Acesso em: 22/11/2022.

VERNES, Jacob. *Lettres sur le christianisme de Mr. J.-J. Rousseau*. Amsterdam: Neaulme, 1764. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr>. Acesso em: 01/11/2022.

VOLTAIRE. *Dicionário Filosófico e outras obras*. Tradução de Marilena de Souza Chauí. *Coleção Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973.